

SŁOWIAŃSKIE KULTURY WOBEC PROBLEMÓW
WSPÓŁCZESNOŚCI I PRZESZŁOŚCI

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
PRACE KOMISJI KULTURY SŁOWIAN PAU

Tom XI

SŁOWIAŃSKIE KULTURY WOBEC PROBLEMÓW
WSPÓŁCZESNOŚCI I PRZESZŁOŚCI

pod redakcją
Hanny Kowalskiej-Stus



KRAKÓW 2015

Redaktor Naczelny:
Hanna Kowalska-Stus

Sekretarz Redakcji:
Urszula Cierniak

Rada Naukowa:
Lucjan Suchanek – przewodniczący, Anna Rażny, Maria Dąbrowska-Partyka, Łoła Zwonariowa
(Moskwa), Ivo Pospišil (Brno), Petar Bunjak (Belgrad), Paweł Chondzyński (Moskwa)

Recenzenci tomu:
dr hab., prof. Akademii Jana Długosza w Częstochowie Agnieszka Czajkowska
dr hab., prof. Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie Aurelia Kotkiewicz
prof. dr hab. Lubow Makarowa, Państwowy Uniwersytet w Syktywkarze (Rosja)
dr hab., prof. Akademii Jana Długosza w Częstochowie Anna Wypych-Gawrońska

Zasady recenzowania:
Artykuły recenzowane są przez osoby spoza członków Komisji Kultury Słowian PAU.
Wśród recenzentów każdego numeru są uczeni zagraniczni. Recenzje mają charakter anonimowy,
a te z nich, które zawierają uwagi krytyczne, są przesyłane autorom z prośbą o uwzględnienie sugestii.

Redaktor Wydawnictwa:
Agata Czuj

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2015

ISSN 1734-2139

Dystrybucja:
PAU, ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl
www.pau.krakow.pl

Obj: ark. wyd. 13,10; ark. druk. 12,00

Skład i łamanie:
Anna Atanaziewicz

WSTĘP

Tytułowy problem, któremu poświęcony jest niniejszy numer „Rocznika”, związany jest ze specyfiką współczesnych przemian w kulturach słowiańskich. Kraje słowiańskie od końca II wojny światowej, a Rosja od rewolucji 1917 r. pozostawały w „inkubatorze” kultury socjalistycznej. Kształtowano ją, z jednej strony, w opozycji do rodzimej tradycji kulturowej, nie zawsze skutecznie, a z drugiej strony stanowiła ona zaporę nie tylko dla wpływów kultury zachodniej, lecz także dla negatywnych przejawów wynikających z wolności twórczej.

Artykuły zawarte w „Roczniku” skupiają się na zagadnieniach węzłowych dla kultur słowiańskich w przełomowym okresie, takich jak: człowiek, tradycja narodowa, problemy geokultury i stanowisko środowisk emigracyjnych. Omawiane są w odniesieniu do Rosji, Bułgarii, Polski, Chorwacji i innych krajów byłej Jugosławii oraz Słowacji. Dotyczą kwestii odrodzenia tradycji kulturowej, reinterpretacji jej podstawowych nurtów, sporu tradycji z nowoczesnością, jej ponadnarodowym globalnym charakterem, tożsamości kulturowej.

Koncepcja człowieka w nauce o kulturze zajmuje czołowe miejsce. Artykuł Magdaleny Sławińskiej poświęcony jest odrodzeniu antropologii hesychastycznej w prawosławnej kulturze rosyjskiej w opozycji do współczesnych procesów kulturowych będących ślepym poszukiwaniem w otwartej przestrzeni pozbawionej uniwersalnych punktów odniesienia. Współczesny hesychasm zarzuca antropologii kulturowej, że skupia się na zewnętrznych socjohistorycznych charakterystykach, takich jak globalizacja, zjawiska wielokulturowości, mechanizmy rynkowe czy kultura masowa. Stan ten jest efektem kilkunastowiecznej tendencji, dzięki której ludzki geniusz odkrywał kolejne zasady determinizmu – kartezjańskiego, newtonowskiego, darwinowskiego, marksistowskiego, freudowskiego, behawiorystycznego, genetycznego, neurofizjologicznego, socjobiologicznego, eliminując poczucie, iż człowiek jest czymś więcej niż ubocznym i krótkotrwałym epizodem w ewolucji materii – pisze Sławińska.

Z zagadnieniem człowieka ściśle łączy się problem wychowania i nauczania w przestrzeni kultury, o którym pisze Małgorzata Abassy. Dochodzi do wniosku, że tenden-

cja do globalizacji i ujednoczenia wartości, norm i zachowań ludzi na ogromnym obszarze geograficznym zderza się z mentalnością i pamięcią narodów. W procesach globalizacyjnych przedmiotem uwagi i troski nie jest człowiek, lecz produkt, co ma daleko idące konsekwencje: wiedza nie jest już atrybutem kulturowym, lecz elementem rozwoju ekonomicznego; przedmiotem troski ze strony współczesnych systemów edukacji są umysły, które mogą i będą pracować na rozwój gospodarczy danego kraju.

Martyna Kowalska pisze o stosunku kultury rosyjskiej do feminizmu. Na przykładzie twórczości Arbatowej dochodzi do wniosku, że zachodnia terminologia i wypracowane teorie genderowe nie przystają do realiów Europy Środkowo-Wschodniej (tzw. słowiański feminizm), zwłaszcza do terenów postradzieckich.

Bardzo aktualnemu problemowi geokultury poświęcone są cztery artykuły: Czesława Porębskiego, Hanny Kowalskiej-Stus, Macieja Czerwińskiego i Bartłomieja Brązkiewicza. Poruszają one kolejno następujące kwestie: polskiej myśli integracyjnej w odniesieniu do Europy (Adam Czartoryski, Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic, Joachim Lelewel, Adam Mickiewicz, Wojciech Jastrzębowski, Stefan Buczyński); konfrontacji współczesnej geokultury euroatlantyckiej i rosyjskiej; chorwackim bałkańsko-europejskim dylematom tożsamościowym, nad którymi ciąży nacjonalistyczno-ustaszowska przeszłość; problemowi konfliktu między wolnością jednostki a przynależnością do przestrzeni kulturowej.

Barbara Oczkowska dowodzi, że mimo nikłych różnic gramatycznych w języku serbskim i chorwackim, stanowi on ważne kryterium tożsamości narodowej, w związku z czym w dyskusjach lingwistów przeważa kryterium aksjologiczne w ocenie tych języków.

Kryterium to odwołuje się do sądów użytkowników o własnym języku, dla których pełni on funkcję symboliczną (podobnie jak flaga czy godło państwowe).

Małgorzata Abassy wyjaśnia specyfikę rozumienia terminów „naród” i „wolność” w kulturze rosyjskiej, a Rafał Majerek zwraca uwagę na fakt, że w dyskursie kulturowym w ramach słowackiej „debaty narodowej” realizowane są dwie interpretacje historii, nazwane umownie mityczną i naukową, które w dwóch różnych środowiskach politycznych rozwijane są odrębnie.

Anna Rażny i Celina Juda, analizując poglądy: Rosjanina – Borysa Zajcewa i Bułgara – Tzvetana Todorova, podkreślają, że położenie emigranta uruchamia w człowieku krytyczną refleksję na temat wartości i antywartości rodzimej i adaptowanej kultury.

Artykuły zawarte w tomie unaoczniają, że specyfiką współczesnej słowiańskiej refleksji nad kulturą jest podkreślenie różnicy między światowym, globalnym ładem kulturowym i rodzimą tradycją kulturową. Dostrzeżenie niebezpieczeństwa utraty tożsamości kulturowej rodzi potrzebę dokonania wyboru: albo zachować swoją odrębność (wolność), nie tylko w sensie ekonomiczno-gospodarczym, lecz także społeczno-kulturowym, albo zlać się z nurtem zglobalizowanej kultury.

KONCEPCJE CZŁOWIEKA

MAGDALENA SŁAWIŃSKA
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

ANTROPOLOGIA SIERGIEJA CHORUŻEGO. CZŁOWIEK W DYNAMICE ROZWOJU WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Siergiej Choruży, założyciel Instytutu Synergijnej Antropologii, profesor w Instytucie Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk, jest fizykiem oraz filozofem religii, który rozwinął fenomenologiczne podejście do religii oparte na badaniach wschodniochrześcijańskiej duchowości i ascetyki. Jest twórcą nowej interdyscyplinarnej szkoły, która wyrasta z teologii neopalamistycznej¹ i rozwija jej filozoficzny potencjał. Choruży w swoich pracach, opierając się na doświadczeniu mistycznym prawosławnej tradycji, ale też na duchowej tradycji jako takiej, proponuje alternatywę dla kartezjańskiego pojęcia „podmiotu”, które nie jest w stanie przekazać wspomnianego doświadczenia. Tworzy on model synergijnej antropologii. Warto zaznaczyć, że choć jego kariera naukowa do lat 90. kojarzona była z naukami ścisłymi, to Choruży równolegle działał w obszarze filozofii religijnej, jednak jego prace nie były publikowane w czasie komunizmu².

¹ Teologia ta opiera się na myśli św. Grzegorza Palamasa (XIV w.), nazywanego teologiem „egzystencjalnym”, gdyż nie odwoływał się do abstrakcyjnych teorii i pojęć, ale do żywego doświadczenia świętych. W nauce o przebóstwieniu „stosuje rozróżnienie-w-jedności pomiędzy Bożą istotą a Bożymi energiami: zachowuje misterium i transcendencję Boga, a odrzuca panteizm, lecz jednocześnie wszędzie podkreśla dynamiczne zaangażowanie Boga w stworzony porządek oraz możliwość bezpośredniego widzenia «twarzą w twarz»”. Zob. G. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 16.

² Więcej informacji biograficznych można znaleźć na stronie internetowej Instytutu Synergijnej Antropologii: http://synergia-isa.ru/?page_id=421 (dostęp: 11.11.2012) oraz Wydziału Filozoficznego

Rozpoczynając od badania myśli srebrnego wieku, Choruży przeszedł do problematyki związanej z hezychazmem – mistyczo-ascetyczną tradycją prawosławia. Dokonał rekonstrukcji ontologicznego modelu leżącego u podstaw hezychastycznej praktyki, poświęcając wiele uwagi rozumieniu pojęć energii i istoty. Odrzucenie antycznego pojęcia „istoty” jako czegoś niezmiennego doprowadziło go do scharakteryzowania człowieka jako granicznie pluralistycznego bez zadanej niezmiennego istoty. Taki model człowieka był dla niego punktem wyjścia w opisie współczesnej sytuacji antropologicznej, w tym różnych aspektów człowieczeństwa w dynamice kultury. Spojrzenie na kulturę jest u Chorużego spojrzeniem wybitnie antropologicznym, stąd niemożliwość przedstawienia jego analizy zjawisk kulturowych w oderwaniu od postulowanego przez niego modelu człowieka.

Siergiej Choruży opisuje kulturową sytuację współczesnego świata jako obraz złożony z bardzo różnych barw i odcieni. Proces kulturowy stał się, według niego, pewnym poszukiwaniem w otwartej i bezgranicznej przestrzeni pozbawionej uniwersalnych punktów odniesienia. Trudno w nim zobaczyć wyraźnie zaznaczony główny bieg, stały kierunek czy jakiegokolwiek jednoczące koncepcje³. Dyskusja o dynamice kultury, jej głównych tendencjach i czynnikach ukierunkowujących, obserwuje Choruży, skupia się głównie na zewnętrznych socjohistorycznych charakterystykach, takich jak globalizacja, zjawiska wielokulturowości, mechanizmy rynkowe czy kultura masowa. Nie zaprzeczając ważności tych procesów, Choruży koncentruje swoją uwagę na odkryciu wewnętrznej, immanentnej natury kulturowej działalności człowieka, co uważa za główne zadanie stojące obecnie przed humanistyką⁴.

Choruży, ażeby odkryć charakter działalności człowieka, przystępuje najpierw do opisanego przyjętego przez siebie modelu. Punktem wyjścia jest dla niego przyjęcie negatywnego werdyktu wydanego przez współczesną myśl filozoficzną dla esencjalistycznego⁵ i substancjalistycznego modelu człowieka-podmiotu Arystotelesa-Kar-

Moskiewskiego Państwowego Uniwersytetu: <http://old.philos.msu.ru/fac/history/fmu/horujy.html> (dostęp: 11.11.2012).

³ Opis ten przypomina charakterystykę daną postmodernizmowi przez Richarda Tarnasa: „Umysłowość postmodernistyczną określić można jako otwartą, nieokreśloną grupę postaw ukształtowanych przez ogromną różnorodność nurtów umysłowych i kulturowych: począwszy od pragmatyzmu, egzystencjalizmu, marksizmu i psychoanalizy, aż po feminizm, hermeneutykę, dekonstrukcjonizm i postempirystyczną filozofię nauki”. Zob. R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej*, przeł. M. Filipczuk, J. Ruzzkowski, Poznań 2002, s. 465.

⁴ С.С. Хоружий, *Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности*, http://royallib.com/read/horugiy_serгей/antropologicheskie_faktori_i_strategii_v_kulturnoy_dinamike_sovremennosti.html#0 (dostęp: 10.11.2013).

⁵ W tym miejscu należy wspomnieć o filozofii egzystencjalnej, która wyrosła z krytyki racjonalistycznego poglądu na rzeczywistość i tradycyjnego rozróżnienia pomiędzy esencją a egzystencją: „Egzystencja» pochodzi od *existere*, znaczy *heraustreten*, czyli «pojawiać się» i oznacza w swoim pierwotnym sensie «bycie» w całości Bytu, odróżnieniu od «nie bycia». Dasein [...] dodaje element konkretyzacji, «bycia w określonym miejscu», bycia *da*, czyli «tu». Scholastyczne rozróżnienie pomiędzy *essentia* i *existentia* stanowiło pierwszy krok w kierunku nadania słowu «egzystencja» istotnego znacze-

tezujsza-Kanta. Dotychczasowy obraz człowieka został podważony. Jak pisze Richard Tarnas, badając dzieje umysłowości zachodniej:

W miarę skutecznego stosowania zasad redukcjonizmu do analizy natury, a następnie także natury ludzkiej, sam człowiek został zredukowany [...]. Było zatem ironią intelektualnego postępu nowoczesności, że ludzki geniusz odkrywał kolejne zasady determinizmu – kartezjańskiego, newtonowskiego, darwinowskiego, marksistowskiego, freudowskiego, behawiorystycznego, genetycznego, neurofizjologicznego, socjobiologicznego – który systematycznie osłabiał wiarę w wolność ludzkiego rozumu i woli, eliminując jednocześnie poczucie, iż człowiek jest czymś więcej niż ubocznym i krótkotrwałym epizodem w ewolucji materii⁶.

Postulaty klasycznej nauki nowożytnej również zostały podważone pod koniec trzeciej dekady XX w., kiedy zanegowano atomy jako stałe, niezniszczalne i odrębne elementy natury oraz czysto mechanistyczną przyczynowość zjawisk – materia przestała tworzyć zasadniczą koncepcję wszechświata. Materia i energia stały się wymienne. Pojęcie substancji rozpuściło się w prawdopodobieństwach i tendencjach do istnienia. Relacje formalne i dynamiczne procesy zastąpiły materialne, odrębne obiekty, jak pisze Tarnas⁷. Owa rewolucja w fizyce pozwoliła odczuć, że stary materialistyczny obraz świata został zakwestionowany i nastąpił moment na nowe humanistyczne potraktowanie aspiracji człowieka. To nowe podejście do człowieka Choruży odnajduje w duchowej tradycji i praktykach prawosławia, z których wyprowadza wiele antropologicznych pojęć i zasad, budując z nich konceptualną całość. Tak powstały model charakteryzujący dwie cechy: energijność i graniczność⁸.

W stronę synergii: energijność i graniczność

Energijność wyraża odejście od pojęć substancji, istoty i podmiotu i oznacza taką charakterystykę człowieka, w której występuje on dla samego siebie jako pole rozwoju pewnej autotransformującej strategii. Całość jego różnych przejawów (wewnętrznych, zewnętrznych, psychicznych, cielesnych) analizowana jest przez świadomość, następnie poddana kontroli i zgodnie z określoną metodą przekształcona. Człowiek jawi się więc jako energijne istnienie, a wszelkie przejawy antropologiczne nazwane są energiami⁹.

nia. W rozróżnieniu tym «esencja» znaczy: Jaka, *pistis* czyli *quid Est* rzecz; «egzystencja» znaczy: Ta, która, *opistis*, czyli *quo Est*. *Essentia* zatem oznacza to, co jako ponadczasowy przedmiot wiedzy tkwi w czasowej i zmiennej rzeczy, czyniąc ją możliwą”. P. Tillich, *Filozofia egzystencjalna* [w:] *Kierunki filozofii współczesnej*, red. J. Pawlak, Toruń 1995, s. 125.

⁶ R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej*, przeł. M. Filipczuk, J. Ruszkowski, Poznań 2002, s. 390–391.

⁷ *Ibidem*, s. 420–421.

⁸ С. С. Хоружий, *Антропологические факторы...*

⁹ *Ibidem*.

Owe przejawy człowieka są konstytuowane, ukonkretniane przez swoją granicę. Człowiek jako całość określany jest przez energijną granicę, nazwaną przez Chorużego granicą antropologiczną. Jest ona tą sferą w energijnym wymiarze, w której zaczynają się zmieniać fundamentalne predykaty ludzkiego istnienia, gdyż w nich zostaje odzwierciedlony stosunek człowieka do Innego-bycia (nie jest to pojęcie rozumiane osobowo), znajdującego się poza horyzontem ludzkiego istnienia. Inne oznacza coś, co na jakiejś podstawie nie może już być uważane za leżące w horyzoncie/zakresie istnienia człowieka, jednak stosunki z czym określają go i formują jego granicę. Wchodząc w relację z Innym, człowiek dokonuje otwarcia siebie, swojego horyzontu na spotkanie. To, co inne niż człowiek, położone poza horyzontem jego istnienia, może mieć różny charakter. Jeśli człowiek jest nosicielem, reprezentantem jakiegoś rodzaju bytu, wtedy tym, co inne w stosunku do niego, jest inny rodzaj bytu. Tak więc jeśli bycie człowieka (Choruży mówi tutaj o tu-byciu, *Dasain*) charakteryzuje się śmiertelnością, to inny w stosunku do niego jest taki rodzaj bytu, który jest wieczny – Bóg. Relacja z tak rozumianym Innym to życie religijne i praktyka duchowa. Choruży podkreśla, że nie zawsze decydujący dla człowieka jest stosunek do Boga, gdyż, by on zaistniał, muszą być spełnione określone warunki. Człowiek musi być ontologicznie upelnomocniony, czyli musi być prawdziwym, pełnomocnym reprezentantem tu-bycia – nie mogą istnieć dla niego żadne zamknięte, niedostępne dziedziny, dziury w ramach horyzontu bycia¹⁰.

Przyglądając się swoim przejawom, energiom, człowiek dokonuje pewnego rozeznania. Sam proces włącza w siebie akt świadomości i woli, której zadaniem jest zarządzanie działaniami. To przez akty woli człowiek urzeczywistnia i nadaje pożądany charakter jednym energiom, a nie wyprowadza z pewnego zamętu/żywołu innych. Właśnie w sferze woli odkrywa on najważniejszą cechę wyróżniającą energie transcendowania: znajdują się one poza nią. Są tym samym zupełnie innym rodzajem energii – działają w człowieku¹¹, jednak nie są od niego zależne. Odkrycie natury tych energii inicjuje ontologiczny akt zwrócenia się (*обращения*). Człowiek, który wcześniej postrzegał te energie jako własne, uznaje je za leżące poza nim i poza jego kręgiem doświadczeń – dokonuje tym samym ich eksterioryzacji. Dostrzega w nich energie źródła położonego poza nim samym i w tę stronę kieruje własne energie. Ten akt zwrócenia się jest więc zmianą sytuacji ontologicznej. Staje się ona bipolarna – wcześniej człowiek

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Przez to, że energie pochodzące z Innego źródła działają w człowieku, ażeby spotkać się z ich źródłem, człowiek powinien wstąpić na drogę poznawania siebie, co językiem prawosławnej teologii ujmuje w następujący sposób metr. Kallistos (Ware): „Człowiek zna Boga dzięki wiedzy o sobie samym; zagłębiając się w siebie, widzi Boga odzwierciedlającego się w czystości jego własnego serca. Wewnątrz każdej osoby – wewnątrz jej najprawdziwszego i najbardziej wewnętrznego siebie – istnieje punkt bezpośredniego zetknięcia i jedności z Niestworzonym. Poszukiwanie wewnętrznego królestwa stanowi jeden z głównych tematów spotykanych w dziełach Ojców. Klemens Aleksandryjski: «Największą ze wszystkich lekcji jest poznanie siebie; albowiem jeśli ktoś zna siebie, pozna i Boga; a jeśli ktoś zna Boga, stanie się taki jak Bóg»”. Zob. K. Ware, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, s. 59.

był dla siebie jedynym energijnym źródłem i centrum, lecz wraz z aktem zwrócenia się pojawia się drugie źródło. Akt zwrócenia zapoczątkowuje sytuację dialogiczną –

[...] współdziałanie energii człowieka z energiami transcendowania, eksterioryzowanymi jako energie Poza-Źródła. Dialog ma charakter ontologiczny, rozgrywa się w wymiarze bycia-działania, nie przyjmując żadnych esencjalistycznych przesłanek, nie posiada charakterystyki samopodtrzymywania, może się w każdej chwili zerwać. Jego podtrzymywanie możliwe jest przy spełnieniu szczególnego energijnego warunku – synergii – granicznego współdziałania energii człowieka z energiami Poza-Źródła¹².

Gdybyśmy chcieli przełożyć wyżej omówioną koncepcję i pojęcia na język teologii, otrzymalibyśmy następujące elementy: idea łaski jako Bożej energii i idea przebóstwienia (zjednoczenia z łaską) jako nadrzędne powołanie człowieka. Synergię w tym kontekście należałoby rozumieć jako pełną wolności współpracę człowieka z łaską Bożą, jako jedyną drogę przebóstwienia¹³.

Człowiek w dynamice kultury

Model antropologiczny wprowadzony z prawosławnego doświadczenia duchowego jest dla Chorużego punktem wyjścia w spojrzeniu na dynamikę kultury. Jeśli człowiek formuje siebie w obszarze energijnej antropologicznej granicy przez zwrócenie się w stronę tego, co uznaje za znajdujące się poza nim, to ta strategia transformacji powinna znaleźć odzwierciedlenie również w kulturze. Choruży, przyglądając się dziejom kultury, wydziela w niej pewne etapy, na podstawie stosunku człowieka do jego granicy. Pozwala mu to wyróżnić trzy okresy, w których następuje znacząca zmiana, a jednocześnie ukazać przyjmowany w nich model człowieka i wskazać na przestrzeń jego samorealizacji. Mówi kolejno o człowieku bezgranicznym, człowieku psychoanalizy i człowieku wirtualnym.

Choruży stwierdza, że przez wieki w stosunku człowieka do jego granicy obecna była stabilność: konstytuującym człowieka odniesieniem był stosunek do Boga. Epoka renesansu przyniosła znaczącą zmianę: nastąpiło odrzucenie, zaprzeczenie granicy¹⁴

¹² С. С. Хоружий, *Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности*, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H> (dostęp: 24.04.2014).

¹³ С. С. Хоружий, *Синергийная антропология: концепция и метод*, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H> (dostęp: 24.04.2014).

¹⁴ Omawiając koncepcję granicy antropologicznej jako kluczowej dla człowieka w poznawaniu i formowaniu siebie, należy wspomnieć o teologicznym spojrzeniu na człowieka jako stworzonego na obraz i wezwanego do osiągnięcia podobieństwa Bożego. Teologia tutaj podziela intuicję Chorużego, że kluczowe dla człowieka jest zarówno postawienie go wobec Innego bytu – Boga, jak i współpraca z Nim – osiągnięcie podobieństwa. Metropolita Kallistos (Ware) tak pisze o odejściu od proponowanego przez teologię spojrzenia, co można potraktować jako opis człowieka „bezgranicznego”: „Człowiek odcięty

– człowiek zaczął uważać siebie za przeznaczonego do poznania nieskończonego kosmosu i w tym nieskończonym poznaniu nieskończenie doskonalącego się. Człowiek bezgraniczny, choć zdominował przestrzeń cywilizacji europejskiej i ją w większości stworzył, był przejściową formacją. Jego wyjście z obszaru ontologii uświadamiane było przez niego samego jedynie częściowo, stopniowo i stosunek do Inno-bycia przez długi czas był zasadą organizującą w większości sfer rzeczywistości. Jednak w konstrukcji człowieka bezgranicznego nie było już wystarczających podstaw dla tej zasady porządku świata – zasada związku z Inno-byciem przestała być nadrzędna i bazowa, a pozostałe po nim puste miejsce nie pretendowało już do statusu ontologicznego, więc mogli je zająć różni kandydaci. Człowiek bezgraniczny, ignorując granicę we wszystkich przejawach, a tym samym odchodząc od świadomych wysiłków jej poszukiwania, w nieunikniony sposób skierował się w stronę nieświadomego. Wtedy jego miejsce w kulturze zajął człowiek nieświadomego, nazwany przez Chorużego człowiekiem psychoanalizy lub szaleństwa.

Przestrzenią, w której realizował siebie człowiek psychoanalizy, a jednocześnie bazą danych i główną sceną nieświadomości, była sztuka. Choruży jako przykład podaje surrealizm, dla którego praktyka artystyczna jest określonym rodzajem procesów i mechanizmów antropologicznych kierowanych tym, co nieświadome, oraz ekspresjonizm i neoprymitywizm. Wzorce nieświadomości to w dużej mierze wzorce psychicznych anomalii, które z zasady sprzeciwiają się kontroli świadomości, która trzymałaby je w granicach określonej sfery istnienia. Charakteryzuje je ekspansja¹⁵, dążenie do zniesienia granicy między praktyką artysty i jego życiem. Stosunek do nieświadomego pojawia się i rozwija samoczynnie, nieświadomie i tylko świadomym wysiłkiem można przeciwdziałać rozrostowi tej sfery. Modernistyczny artysta interpretuje dążenie nieświadomego do ekspansji jako twórczy maksymalizm, przyjmuje je i wzmacnia, stając się przez to gotowym na spotkanie z szaleństwem, nocą, śmiercią. Tak Choruży widzi stereotyp biografii artysty w epoce, w której króluje nieświadome¹⁶.

od Boga jest w stanie bardzo nienaturalnym. Dogmat o obrazie oznacza, że Bóg stanowi najbardziej wewnętrzne sedno istnienia człowieka. Boskość jest elementem decydującym w naszym człowieczeństwie; tracąc poczucie tego, co boskie, tracimy również poczucie tego, co ludzkie. Ta koncepcja potwierdzana jest przez to, co dzieje się na Zachodzie – rosnącej laicyzacji towarzyszy pogłębiające się odczłowieczenie społeczeństwa – przykład stanowi leninowsko-stalinowska wersja komunizmu w ZSRR. Odrzucenie Boga było równoczesne z okrutną represją wolności osobistej człowieka. Jedyną bezpieczną podstawą nauki o ludzkiej wolności i godności jest wiara, że każdy człowiek to obraz Boży”. Zob. K. Ware, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, s. 56.

¹⁵ Ekspansywny charakter, a raczej wielkość sfery nieświadomego, można wyprowadzić ze słów samego Freuda tak opisującego relację świadomości i nieświadomości za pomocą wyobrażenia przestrzennego: „Porównujemy więc system nieświadomego do dużym przedsionkiem, w którym roją się dążenia psychiczne na kształt jednostek. Z tym przedsionkiem graniczy pokój ciasniejszy, rodzaj salonu, w którym przebywa świadomość. Lecz na progu między tymi dwoma pomieszczeniami pełni swą służbę strażnik, który rewiduje pojedyncze dążenia duchowe, cenzuruje je i nie wpuszcza do salonu, jeśli mu się nie spodobają”. Zob. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kemperówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1982, s. 275.

¹⁶ C. C. Хоружий, *Антропологические факторы...*

Pod koniec XX w. człowiek nieświadomego ustępuje miejsca człowiekowi wirtualnemu. Rosyjski filozof, pochylając się nad zagadnieniem wirtualnej rzeczywistości, zauważa, że większość twierdzeń jej dotyczących zatrzymuje się na poziomie intuicji, pozostaje daleko od naukowych pojęć i koncepcji filozoficznych. Choruży, fizyk z wykształcenia, przypomina, że idea wirtualności pojawiła się po raz pierwszy w kontekście podstaw klasycznej dynamiki. Prawa poruszania wyrażane tam były za pomocą wariacji zasad, w które włączone były „wirtualne ruchy” opisywane za pomocą tych samych wielkości, co realne mechaniczne ruchy, jednak bez uwzględnienia realnie istniejących sił, stąd nie mogły zaistnieć w rzeczywistości. Podobnie psychologicznie wirtualna rzeczywistość jest szczególnego rodzaju obrazem rzeczywistości, który występuje jako rzeczywiste środowisko określonej działalności człowieka. Człowiek postrzega siebie jako przebywającego w danej rzeczywistości i tak też się zachowuje. Rzeczywistość ta ma więc cechy zwykłej empirycznej realności, jednak jest pozbawiona części jej podstawowych predykatów. Wirtualna rzeczywistość charakteryzuje się pewnym częściowym czy też nie-do-końca-wcielonym istnieniem, niedostatkiem. Właściwe jest jej niepełne istnienie, które nie osiąga stałości, samopodtrzymującej się obecności. Właśnie to niepełne, niedokończone wcielenie, defekt energijności budującej formę, Choruży uważa za podstawową charakterystykę wirtualności¹⁷. Choruży w przyjęciu wirtualnej sfery granicy antropologicznej widzi genezę założeń postmodernizmu. Skoro wirtualna rzeczywistość nie może rodzić nowych norm, jest tylko zbiorem wszystkich możliwych wirtualizacji zjawisk z pełnej rzeczywistości, jednak nie do końca ukształtowanych pod względem formy, zjawiska wirtualne okazują się zgodne ze sobą. Brak pewnych istotnych kształtujących elementów sprawia, że wszystkie wartościujące i hierarchizujące uporządkowania poprzedniej kultury tracą grunt¹⁸. Podobnie postrzega postmodernizm Richard Tarnas, podkreślając, że nie może być mowy o postmodernistycznym obrazie świata, gdyż postmodernistyczny paradygmat jest z samej natury zaprzeczeniem wszelkich paradygmatów. Jego istotę stanowi postrzeganie rzeczywistości jako wielorakiej, lokalnej i temporalnej, pozbawionej fundamentów, które można udowodnić¹⁹. Tak więc te trzy typy w dziejach kultury: człowiek bezgraniczny, człowiek nieświadomego i wirtualnego, są wynikiem kształtowania siebie w odniesieniu do granicy, gdzie nie dochodzi do odkrycia jej elementu ontologicznego.

Choruży podkreśla, że kwestia granicy i zbliżania się do niej jest zasadniczą cechą antropologicznej sytuacji jako takiej, również współcześnie, co kieruje jego uwagę szczególnie na dwie kwestie: zjawisko transgresji oraz translacji.

W zjawisku transgresji, przekraczaniu granicy, które wysunęło się na pierwszy plan w zachodniej myśli, Choruży zwraca uwagę na wrogość wobec granicy jako

¹⁷ С. С. Хоружий, *Под или недород?*

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej*, s. 472.

takiej. Przedstawiana jest ona jako odważny bunt przeciw jej władzy, dążenie do przekroczenia, krańcowy gest potwierdzenia wolności i godności człowieka. Józef Koziński, zajmujący się psychologią transgresji, nazywa ją pasją przekraczania granic. Jego zdaniem ludzie:

[...] dążą do ciągłego przekraczania swoich dotychczasowych osiągnięć i dokonań. Pragną wyjść poza to, czym są i co posiadają. Pragną obejść prawa natury i prawa historii. Dzięki tym aktom transgresji [...] rozszerzają swój świat, tworzą nowe wartości materialne i symboliczne, rozwijają naukę i technikę, sztukę i religię. Wykraczanie poza dotychczasowe granice jednostki i społeczeństwa to jakby kolejne akty stwarzania świata. Czymże jest kultura, jeśli nie systemem wytworów czynów transgresyjnych podejmowanych przez pokolenia?²⁰

Choruży patrzy na tak opisaną pasję przekraczania granic z niepokojem, gdyż nie dotyka ona wymiaru ontologicznego. Przekraczanie granic, tak jak rozumie je Koziński, jest tylko jednym z elementów w budowie granicy antropologicznej, dotyka sfery ontycznej, a nie ontologicznej. Jeśli zastosować model energijny, w owym przekraczaniu nie ma odkrycia drugiego energijnego źródła, ku któremu człowiek się zwraca²¹. Praktyki transgresji, które według Chorużego mają na celu przekroczenie pewnego zakazu: religijnego, etycznego, prawnego, biologicznego, skoncentrowane są na samej transgresji – samo przekraczanie jest celem, mniej ważne jest – czego²². Pojęcie granicy horyzontu ludzkiego istnienia nie jest tutaj obecne. Brakuje tej sfery w energijnym wymiarze, w której zaczynają się zmieniać fundamentalne predykaty ludzkiego istnienia.

Choruży, odnosząc się do korzystania w ramach praktyk transgresyjnych z różnych praktyk duchowych, podkreśla głęboki związek samej praktyki z duchową tradycją. Telos, wyższy duchowy stan, decydujący element w strukturze praktyki, nie jest wypracowywany w samej praktyce, lecz pochodzi z zewnątrz, z szerszego kontekstu tradycji religijnej, gdzie występuje jako religijny ideał. Tylko na bazie tradycji możliwe jest wypracowanie takiego doświadczenia, którego rezultatem będzie hierarchia kolejnych form energijnych i które będzie wspierać człowieka w jego dążeniu do elementu ontologicznego granicy antropologicznej²³. Hierarchia ta określona jest przez metaantropologiczny telos, a poszczególne etapy są tak ściśle i nierozłącznie związane ze sobą, że ingerencja w dowolny element tego łańcucha grozi zniszczeniem całe-

²⁰ J. Koziński, *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1996, s. 11.

²¹ С. С. Хоружий, *К антропологической модели третьего тысячелетия*, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H> (dostęp: 11.01.2013).

²² С. С. Хоружий, *Глобализация и поиск новой модели человека*, http://www.intelros.org/club/texts/20-12-2005_07.html (dostęp: 11.01.2013).

²³ Jedną z kluczowych pozycji na drodze doskonalenia duchowego, ważną również wspólnie w prawosławnej tradycji monastycznej, jest *Drabina raju* autorstwa św. Jana Klimaka, mnicha żyjącego w VI w. Zob. J. Klimak, *Drabina raju*, przeł. W. Polanowski, red. E. Osek, Kęty 2011.

go procesu. Choruży twierdzi tym samym, że jakkolwiek eklektyzm, zmieszanie różnych tradycji czy praktyk nie jest w stanie stworzyć nowej tradycji lub duchowej praktyki i nie prowadzi do granicy ontologicznej²⁴.

Tradycja duchowa a tradycja kulturowa

Mówiąc o tradycji duchowej oraz kulturowej, Choruży zwraca uwagę na to, co wspólne dla nich obu. Podkreśla on, że dla każdej tradycji, społecznej, kulturowej, religijnej, właściwy jest mechanizm translacji, przekazywania, choć to, co przekazywane, może się w sposób radykalny zmieniać. Choruży skupia się na tradycji duchowej, gdyż to ona przekazuje wyjątkowe antropologiczne doświadczenie synergijnego wznoszenia się ku Innemu. Przedmiotem translacji jest konkretne doświadczenie, natomiast we współczesnej kulturze dominują translacje arystotelesowskie, odnoszące się do materiału substancjalnego, istotowego: wartości, norm, instytucji. W nich głównym mechanizmem kultury jest szkoła, rozumiana nie tylko jako instytucja edukacyjna, lecz także określona szkoła myślenia. Duchowa tradycja zaś przekazuje materiał czysto energijny, doświadczeniowy, którego nie da się wyrazić w języku normatywnym. Przekazuje go przez osobistą relację. Osobowy pierwiastek wyróżnia duchową tradycję w porównaniu z innymi tradycjami, gdzie nie jest on warunkiem koniecznym. Ten osobowy pierwiastek widoczny jest w tradycji kulturowej w doświadczeniu estetycznym, artystycznym, które przekazywane jest emocjonalnie. Jednak tradycja kulturowa w całości nie jest związana w sposób konieczny z żywiołem osobowym, może być też impersonalna, tak jak instytucja ją przekazująca. W tradycji duchowej natomiast element uczenia jest realizowany w specyficznej antropologicznej diadzie: nauczyciel/starzec – uczeń. Wewnątrz tej diady następuje translacja tego niearystotelesowskiego doświadczenia przez relację, a nie przyswojenie norm, idei, wartości lub praw. W tym Choruży widzi główną różnicę w procesie translacji między tradycją kulturową i tradycją duchową²⁵.

Wymienione wyżej mechanizmy translacji w konkretnym społeczeństwie nie pozostają w izolacji, lecz przeplatają się i oddziałują na siebie. Jakie mogą być stosunki między tradycją kulturową a tradycją duchową? Tradycja kulturowa może rozumieć siebie jako związaną z konkretną duchową tradycją, nie utożsamiać się z nią, lecz być zbliżoną do niej. W ten sposób powstaje relacja harmonijna. Warto dodać, że żadne kulturotwórcze formy nie są przez to wykluczone *a priori*. Kultura istnieje niezależnie, jednak sens nadaje ona sobie przez związek z określoną duchową tradycją, przez aktywne/uczestniczące skierowanie ku niej. Kultura może też rozumieć

²⁴ С. С. Хоружий, *К антропологической модели...*

²⁵ С. С. Хоружий, *Духовная практика и духовная традиция. Концепт*, <http://www.intelros.org/lib/statyi/horuzjy3.htm> (dostęp: 10.10.2014).

siebie jako coś nadrzędnego, niezależnego od tradycji duchowej, tu jako przykład Choruży podaje kulturę zachodnioeuropejską, lub jako coś jej przeciwnego – tu przykładem jest Rosja²⁶.

W analizowaniu kultury Chorużego interesuje przede wszystkim kwestia, jak człowiek realizuje swój stosunek do granicy antropologicznej. Badacz wysuwa postulat kultury zorientowanej antropologicznie. Głównym zadaniem miałyby być analiza wzajemnych oddziaływań praktyk kulturowych ze strategiami granicy²⁷. Takiej analizy dokonuje Choruży dla wielu zjawisk kultury zachodnioeuropejskiej. Odwołując się do struktury granicy, widzi on duchowe praktyki jako relację z ontologicznym wymiarem granicy, psychoanalizę – z ontycznym wymiarem, eutanazję – z wirtualnym²⁸. Zwraca też uwagę na globalizację jako zjawisko bezosobowe i przez to zakłócające translację doświadczenia duchowego.

Według Chorużego, w zachodnioeuropejskiej kulturze nie ma ani harmonijnego współistnienia tradycji duchowej i kulturowej, ani szczególnej konfliktowości między nimi, gdyż to tradycja kulturowa w wyraźny sposób dominuje nad duchową. Jako przykład podaje cywilizację amerykańską, która, jego zdaniem, istnieje w ogóle bez duchowej tradycji, niejako poza nią. W głównej mierze odpowiedzialny jest za to protestantyzm. Choruży zwraca uwagę, że instrumenty tradycji duchowej tworzone są przez stulecia dzięki monastycyzmowi. Choć monastycyzm nie jest konieczną instytucją, to w historii nie ma przypadków, kiedy instrukcja drogi (duchowej praktyki) zostałaby stworzona bez pomocy mnichów. Protestantyzm, odrzuciwszy instytucję monasteru, dokonał radykalnej zmiany w stosunku do tradycji duchowej: osłabił związek z nią i przez to znalazł się w bardzo ambiwalentnym stosunku do praktyki duchowej. Choruży twierdzi, że indywidualna droga do Innego-bycia, droga poza tradycją jest niemożliwa, tak samo jak niemożliwe jest osiągnięcie tego celu przez mieszanie różnych praktyk duchowych. W pierwszym przypadku może nastąpić tylko ruch w stronę nieświadomego, w drugim zaś już samo stwierdzenie pomieszczenia praktyk równoznaczne jest z zejściem z drogi. Każda część składowa jest niepowtarzalna i wiedzie do swojego jedyne go celu, tak więc wyeliminowanie jednej z nich oznacza porzucenie praktyki i znalezienie się w innym miejscu, poza drogą. Duchowe tradycje obecnie przedstawiają sobą „obraz pomieszczenia pomieszkań”. Z jednej strony można obserwować duże zainteresowanie nimi, z drugiej zaś ich wulgaryzację, redukcję, powstawanie przeróżnych wariacji na ich temat. Każda tradycja jest obecnie zagrożona²⁹.

Z zaburzeniami w procesie translacji, przekazywania tradycji duchowej, mają związek globalizacja oraz wirtualność. Choruży zwraca uwagę, że globalizacja i na-

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ С. С. Хоружий, *Антропологические факторы...*

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ С. С. Хоружий, *Духовная практика...*

rzucany przez nią światowy porządek odbierane są emocjonalnie i psychologicznie jako narzucone z zewnątrz przez bezosobowe instytucje, które nazywa cyklopicznymi i obcymi człowiekowi, ponieważ ignorują one jego wewnętrzny świat i porządek życia³⁰. Ruch antyglobalizacyjny jest protestem antropologicznym. Choruży daleki jest od demonizacji zjawiska globalizacji, które właściwe jest dyskursowi publicystycznemu, a nie naukowemu. Stwierdza, że również współczesna antropologia ponosi winę za obecny stan rzeczy. Nawet gdyby globalizacja poświęcała uwagę człowiekowi, to współczesna europejska antropologia nie potrafiłaby dostarczyć odpowiednich środków analizy³¹.

Choruży widzi konieczność antropologicznej odpowiedzi na bezosobowe zjawisko globalizacji i w tym celu wskazuje na duchową praktykę. Tym, co odróżnia ją od innych zjawisk, jest jej przekazywanie w sposób osobisty, które stwarza możliwość spotkania i wymiany doświadczenia ludzi należących do różnych tradycji. Jako przykład podaje on dialog ludzi należących do różnych tradycji religijnych. Dzięki ich dialogowi powstaje zjawisko należące już do sfery globalnej – dialog religii, do których owe tradycje należą. Dialog religii nabiera znaczenia również jako środek łagodzenia i rozwiązywania konfliktów religijnych. Możliwe jest to dzięki odkryciu głębokiego antropologicznego i osobistego horyzontu w zjawiskach kontaktów religijnych³².

Doświadczenie antropologiczne i jego translacja, realizowana w duchowej tradycji, jest wyrazem ciągłości oraz nagromadzenia doświadczenia wielu pokoleń w podobny sposób realizujących swój stosunek do ontologicznej sfery granicy. Ciągłość i niezmiennosc instrukcji drogi, kształtowania energijnego, pozwalałaby mówić o stałości samego człowieka. Natomiast obecnie, gdy proces translacji tradycji duchowej nie jest obecny we współczesnej kulturze, trudno mówić o stałości człowieka. Choruży stwierdza nawet, że człowiek nie jest już tym człowiekiem, co kiedyś. Podkreśla, że kiedyś był on gwarantem historii – niezależnie od tego, jak toczyły się światowe procesy, rozpadały systemy społeczne, królestwa czy imperia, a nawet całe historyczne formacje, historia trwała dalej dzięki człowiekowi. Pomimo wszystkich wymienionych rozpadów czy katastrof historia toczyła się dalej, gdyż żył człowiek i spełniał swoje życiotwórcze funkcje – przedłużenia rodu, założenia rodziny, zapewnienia warunków do funkcjonowania. Na tej podstawie znów powstawały i odradzały się układy społeczne i formy państwowości. Człowiek był więc gwarantem historii nie dzięki swojej woli czy społecznej umowie, lecz przez obecność i niezmiennosc w swojej istocie i naturze. Choruży jednak stwierdza, że model ten przestał obowiązywać, gdyż człowiek przestał postrzegać siebie w perspektywie niezmienności; okazało się, że nie ma w nim w ogóle żadnej istoty, zmiennej czy niezmiennej. Choruży

³⁰ С. С. Хоружий, *Глобализация и поиск новой модели человека*, http://www.intelros.org/club/texts/20-12-2005_07.html (dostęp: 11.01.2013).

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

podkreśla, że z człowiekiem zaczęły zachodzić wyraźne nieoczekiwane zmiany, stał się obiektem intensywnej dynamiki obejmującej wszystkie sfery jego istnienia, od duchowych po genetyczne. Właśnie taką dynamikę wyrażają diskutowane powszechnie zjawiska współczesności – w sferze biologicznej: inżynieria genetyczna, sztuczne zapłodnienie; w sferze społecznej rewolucja gender; w sferze fenomenów świadomości: dostępność środków psychoaktywnych, popularność psychologii pogranicza jako konsekwencja psychodelicznej rewolucji i dążenie do uzyskania odmiennych stanów świadomości. W tych zjawiskach można zobaczyć niechęć do stałości oraz do wspomnianej wcześniej granicy. A skoro granica właśnie jest tym obszarem, w którym człowiek formuje swoje życiowe przejawy i dokonuje autotransformacji, jej odrzucenie uniemożliwia ukonstytuowanie tożsamości człowieka.

Choruży przedstawia interesujące spojrzenie na człowieka wirtualnego, jako następcę człowieka psychoanalizy, i zastanawia się, jaka kultura mogłaby być mu właściwa. Przypomina, że w sferze nieświadomości istotne było dążenie do śmierci i strategie antropologiczne były nią przesycone. Popęd ku śmierci kumuluje się i zagęszcza energicznie, rozbrajając się w ekstatycznych, wybuchowych aktach i mechanizmach. Śmierć człowieka psychoanalizy, a raczej jego życie rozumiane jako scenariusz śmierci, jest ekstazą samounicestwienia, śmiercią, która chce się stać kosmicznym wybuchem. Śmierć wirtualna jest natomiast przeciwieństwem. Jeśli jedną z cech wirtualności jest jej prywatność, brak pewnych wymiarów i kształtującej formę energii, pozostaje ona przez to niezaktualizowana, niewcielona do końca. Techniki wirtualizacji można podzielić na dwa typy: zdjęcie pewnych właściwości i praw rzeczywistości przez drogę izolacji, konstruowania wirtualnej sfery lub przez transformację świadomości i postrzegania w stronę rozmytej optyki, częściowego odłączenia, osłabienia funkcji kontroli. Wirtualne strategie są więc pozbawione kontroli/koordynacji i odpowiedzialności. Wirtualna świadomość nie jest w stanie całkowicie usunąć destrukcyjnej dla niej obecności rzeczywistości i musi przyznać, że jest światem iluzji i gry, protestem przeciw własnej wtórności. We współczesnej kulturze można zauważyć wirtualizację końca i śmierci. Pytanie „Czy rzeczywiście umrę?” nie może mieć pozytywnej odpowiedzi, tylko negatywną lub nieokreśloną. Koniec i śmierć nie dochodzą do świadomości w swojej określoności i nieuniknioności. Będąc wirtualnymi, rodzą świat wirtualnego umierania, gdzie wszystkie fenomeny są półprzezroczyste, mają element gry. Choruży twierdzi, że opis ten odpowiada zjawisku eutanazji – stworzeniu specjalnego świata-dla-umierania, skąd umieranie we wszystkich negatywnych przejawach byłoby usunięte. Następuje wirtualizacja umierania³³. Wirtualizacja, dotykając w pewien sposób granicy człowieka przez temat końca, dotyka również istoty kultury. Najważniejszym momentem tutaj jest osłabienie, wirtualizacja bazowego mechanizmu, który tworzy i utrzymuje samą fakturę istnienia kultury – dziedzicznego mechanizmu

³³ С. С. Хоружий, *Этанасия*, http://www.intelros.org/club/texts/20-12-2005_08.html (dostęp: 6.05.2013).

translacji. Całkowita tożsamość przekazu jest tutaj koniecznym warunkiem, jednak tego nie jest w stanie zapewnić człowiek wirtualny. Tak przedstawia się spojrzenie Chorużego na kulturę zachodnią.

W odniesieniu do kultury rosyjskiej natomiast Choruży podkreśla, że duchowa tradycja, czyli tradycja hezychastyczna, przez stulecia istniała oddzielnie od tradycji kulturowej. Stała się ona fenomenem niższej kultury: monastycznej oraz prostego ludu. Rosyjska kultura, kształtowana przez ostatnie trzy stulecia, była jej zupełnie obca. Działo się tak dlatego, że zarówno duchowa, jak i kulturowa tradycja w Rosji nie realizowały się w całej pełni, nie we wszystkich aspektach. Pełnia rozwoju hezychastycznej tradycji nastąpiła w ciągu ostatniego półtora wieku istnienia Imperium Bizantyjskiego, w XIV w. Tradycja na poziomie praktyki, doświadczenia mistycznego, obejmowała również wysoko rozwinięte wymiary kultury. Kultura późnego Bizancjum realizowała się właśnie w paradygmacie związku z duchową tradycją, natomiast na Rusi silnie rozwinięta mistyka nie wypracowała kulturowych wymiarów. Tradycja kulturowa pozostała obca, sprawiała wrażenie, jakby doświadczenie relacji człowieka z Innym-byciem nie istniało. Zmiana w kierunku harmonijnego istnienia obu tradycji dokonała się dopiero na emigracji³⁴. Etap ten jest mniej znany od myśli srebrnego wieku, a to w nim właśnie dokonało się wyjście z dyskursu filozoficznego w stronę teologicznego, choć niepozbawionego strony filozoficznej. Przejście to związane było z takimi postaciami jak o. Geоргий Florowski, o. Jan Meyendorff, Włodzimierz Łosski. Choruży twierdzi, że kultura rosyjska potrzebuje zwrotu rosyjskiej myśli filozoficznej w stronę ruskiej duchowej tradycji, potrzebuje jej przemyślenia i nadania sensu za pomocą języka teologii.

Zakończenie

Choruży, wywodząc swój model antropologiczny z doświadczenia ascetycznego, wskazuje, że doświadczenie religijne jako takie jest zawsze aktualne. Wymiar duchowy istnieje w człowieku i jest z niego nieusuwalny. Zauważa też, że stosunek człowieka do jego własnej granicy obecnie, jak nigdy wcześniej, stał się dla niego kluczowy i decydujący. Dziś człowiek nie czuje się już dobrze wewnątrz własnego horyzontu bycia. Opisanie człowieka jako zespołu strategii wiodących do granicy antropologicznej jest więc wyjątkowo trafne. Należy jednak pamiętać, że Choruży rozumie ową granicę nie substancjalnie, materialnie, lecz energijnie i dynamicznie, działaniowo. Jego model antropologiczny jest odczytaniem hezychazmu na nowo, z przyjęciem i zachowaniem jego głównej idei oraz z pewnym przełożeniem jej na język filozofii, z widocznym związkiem z filozofią egzystencjalną XX w., co czyni

³⁴ С. С. Хоружий, *Духовная практика...*

go uniwersalnym i dostępnym dla współczesnej myśli³⁵. Taka antropologia kształtuje spojrzenie na kulturę przez pryzmat realizowanego w niej stosunku człowieka do jego granicy. Tak odczytuje Choruży wspomniane wcześniej zjawiska: psychoanalizę, transgresję, rozwój nauki i sztuki, wirtualną rzeczywistość, globalizację czy eutanazję. Pozwala mu to zauważyć widoczny współcześnie akcent na zmienność człowieka samego w sobie, niemożliwość jego konsolidacji, zjednoczenia oraz transformacji. Choruży nie daje jednak żadnych prognoz oraz unika mówienia o związkach przyczynowo-skutkowych, jako liniowych związkach obowiązujących w odrzuconym arystotelesowskim systemie. Wskazuje on jedynie na doświadczenie przez człowieka ontologicznego elementu w strukturze granicy, które prowadzić może do zmiany jego sytuacji ontologicznej. Choruży obserwuje też zakłócenia w samym mechanizmie translacji, kluczowym dla każdej tradycji, w tym kulturowej. Proces translacji może zachować ciągłość jedynie dzięki przekazywaniu doświadczenia osobistego/osobowego. Skoro osobiste doświadczenie i jego przekazywanie są podstawą mechanizmu translacji, czytelnik prac Chorużego mógłby chcieć odnaleźć dogłębną analizę spotkania mistrza i ucznia duchowego, tak charakterystycznego dla kultury monastycznej, i spojrzeć na taką relację jako na spotkanie z Innym, tym razem w perspektywie personalistycznej, tak jak ma to miejsce choćby w przypadku filozofii Emmanuela Levinasa, a nie ontologicznej. Personalistyczna myśl znalazła swoje rozwinięcie w pracach innych badaczy tradycji prawosławnej, zwłaszcza u metropolity Jana Zizioulasa. Możliwe, że zaczerpnięcie z tych obu źródeł myśli prawosławnej, próbującej wykazać aktualność dziedzictwa duchowego w kontekście rozwoju współczesnej kultury, pozwoliłoby w całościowy sposób ukazać bogactwo tradycji duchowej w udzielaniu odpowiedzi na wyzwania współczesności³⁶.

³⁵ А. Мельников, *Синергийная антропология как современная интерпретация исихазма*, <http://www.dissercat.com/content/sinerjiinaya-antropologiya-kak-sovremennaya-interpretatsiya-isikhazma> (dostęp: 16.01.2013).

³⁶ Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na pracę J. Zizioulasa, *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London 2007.

MAŁGORZATA ABASSY

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

CZŁOWIEK W SYSTEMACH UCZENIA SIĘ KULTURY – PROBLEM KSZTAŁCENIA ELIT

Tezy i założenia

Systemy edukacji, od zarania swojego istnienia, były powiązane ze współczesnym im typem kultury, jej podstawowymi wartościami i celami. Ewoluowały wraz z kulturą, a jednocześnie były wykorzystywane przez elity polityczne jako narzędzia jej kształtowania, by skuteczniej osiągać cele postawione przez rządzących. Na wstępie refleksji nad współzależnością kultury i systemów edukacji odsłania się zależność między systemem kultury jako zbiorem paradygmatów o długim okresie trwania a systemem politycznym – mającym zwykle charakter przejściowy w porównaniu z trwałością systemów kultury. To kultura, a nie polityka miała funkcję porządkującą ludzkie doświadczenie i zapewniającą poczucie ciągłości na poziomie jednostkowym i narodowym. Można zatem zakładać, że odwrócenie zależności i uzależnienie kultury od polityki będzie skutkowało długotrwałym kryzysem tej drugiej.

Kultura jako wartość przede wszystkim niematerialna była domeną elit, które, zdobywając samoświadomość, utrwały i porządkowały paradygmaty kultury, podejmowały decyzje, które jej elementy należy zachować, a które trzeba zastąpić nowymi ze względu na ich nieprzystawalność do wyzwań czasów¹. One też odpowiadały za konfigurację kultury, tzn. układ jej elementów, ich miejsce w systemie i wzajemne zależności.

¹ Z tego właśnie względu pomijamy charakterystyczne dla obydwu kultur i obecne na wczesnych etapach ich rozwoju relacje: uczeń – mistrz, które wyrastały z tradycji ascetycznej i były obecne w prawosławiu i sufizmie. Autorytet mistrza – starca (ros. *stariiec*, nastawnik) opierał się na jego doświadczeniu mistycznym, bezpośrednim obcowaniu z Bogiem, nie zaś na wiedzy, pojmowanej jako gromadzenie informacji o świecie materialnym. Więcej na ten temat zob.: И. Смолитч, *Русское монашество 998–1917. Жизнь и учение старцев*, Москва 1997; прот. А. Соловьев, *Старчество по учению святых Отцов и аскетов*, Семипалаинск 1900; Д. Фейдмен, *Теории личности и личностный рост*, Москва 2004.

Jednym z ważnych elementów kultury jest człowiek jako czynnik sprawczy i podmiot oddziaływania. Zapewnienie mu centralnego miejsca w konfiguracji kultury czy też jego marginalizacja ma dalekosiężne skutki. W miarę jak dostęp do edukacji stawał się coraz bardziej powszechny, pojęcie „elity” utraciło swoje granice i coraz większe grupy, często pozbawione nawyku pogłębionej refleksji nad zjawiskami otaczającej ich rzeczywistości, zaczęły wywierać wpływ na charakter wartości i norm kultury. Wprowadzanie nowych elementów prowadziło z czasem do utraty spójności podstawowych wzorów. Proces ten postępuje.

Stwierdzenie, że między kulturą a człowiekiem zachodzi sprzężenie zwrotne, należy do truizmów. Teoretycy kultury powtarzają, że jednostka przyswaja sobie określony zestaw norm i wzorów zachowań, które – z kolei – wyrastają z uporządkowanego systemu wartości. Człowiek uczy się kultury w sposób świadomy i nieświadomy, poprzez przebywanie w przestrzeni jej symboli i znaków. Ma też możliwości aktywnego kształtowania i przekształcania kultury. Obydwa te procesy: uczenia się kultury i kształtowania kultury odbywają się w ramach ustalonych metawzorów.

Wychodząc od obserwacji stanu współczesnego społeczeństwa oraz specyfiki systemu edukacji, podejmiemy próbę przeglądu kodów rosyjskiej kultury, zaproponowanych przez Jurija Łotmana, by stwierdzić, które elementy dawnych kodów są nadal obecne w kulturze i w jaki sposób mogą zostać wykorzystane do porządkowania codziennych doświadczeń człowieka.

Współczesny system edukacji został stworzony, opierając się na prawach rynku i na potrzebach gospodarki światowej, dlatego też promuje typ kultury-supermarketu²: wszystko jest na sprzedaż i wszystko można kupić – wystarczy mieć pieniądze. Kolorowe opakowania przyciągają wzrok, reklamy zachęcają do poprawienia sobie nastroju, zdobycia zainteresowania otoczenia, a nawet miłości dzięki zakupowi nowego gadżetu. Kultura-supermarket jest hałaśliwa, kieruje się zasadą podaży-popytu i wyznacza człowiekowi miejsce towaru lub nabywcy. Żadna z tych pozycji nie jest lepsza: dzisiejszy „nabywca”, o którego zabiega uniwersytet, jutro stanie się „towarem” dla korporacji – jego największą troską będzie dobrze się sprzedać. Kultura-supermarket eliminuje elementy „zużyte” – ten, który nie może być ani towarem, ani nabywcą, jest marginalizowany. W tego typu kulturze nic nie jest traktowane poważnie i nie ma miejsca na refleksję nad sprawami ostatecznymi: życiem i śmiercią. W perspektywie rozróżnienia na „znaczące” i „pozbawione znaczenia” coraz więcej elementów kultury wpisuje się w drugą kategorię – rzeczy i zjawisk bez znaczenia. Współczesny człowiek nie orientuje się w wyzwaniach, jakie stawia mu codzienność. Nie posiadając narzędzi do porządkowania rzeczywistości, pełen obaw o jutro staje się łatwym łupem sprzedawców iluzji, którzy przekonali go, że wielość i różnorodność są tożsame z pełnią. Tak jednak nie jest. Bez centralnej wartości autotelicznej człowiek nie potrafi nadać znaczenia swoim działaniom.

² Szerzej na temat typu kultury-supermarketu zob. M. Уельбек, *Мир как супермаркет*, перевод с французского Н. Кулиш, Москва 2004, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/uellbek/index.php.

Rezygnując z egzystencjalnego stawania się na rzecz nabywania rzeczy, staje się wyobcowany z kultury – nie jest już ani jej twórcą, ani jej podmiotem.

Miejsce człowieka w kulturze w świetle tradycyjnych kodów kultury

W poszukiwaniu materiału egzemplifikacyjnego sięgnęliśmy do dość odległych historycznie czasów – epoki Piotra I, która przyniosła drastyczną zmianę nie tylko form rosyjskiej kultury, lecz przede wszystkim jej głębokich struktur. Należy podkreślić, że kultura rosyjska stanowi przykład binarnego typu kultury. Charakteryzuje się tendencją do porządkowania rzeczywistości opartej na parach przeciwieństw, nie przewiduje istnienia sfery neutralnej. Przez niektórych badaczy, między innymi Jurija Łotmana i Igora Kondakowa, jest on uważany za typ wyjątkowo podatny na patologie. Paradoksalnie jednak zapewnia on swoim metastrukturom lepszą trwałość w czasie, ponieważ granice między „rodzimy” a „obcy” są wyraźnie nakreślone, a tendencja do zachowania spójności przeważa nad pragnieniem rozwoju.

Jurij Łotman wyodrębnił cztery wzory porządkowania symboli i znaków, które nazwał typami kodów kultury. Nazwał je odpowiednio: semantycznym, syntaktycznym, semantyczno-syntaktycznym oraz asemantyczno-asyntaktycznym. Wyprzedzając nieco nasze rozważania i płynące z nich wnioski, nadmienimy, że tylko dwa pierwsze są oryginalnymi, uporządkowanymi i całościowymi strukturami. Trzeci – semantyczno-syntaktyczny jest współistnieniem, a niekiedy zmaganiem się dwóch pierwszych. Natomiast czwarty, asemantyczno-asyntaktyczny jest w istocie fragmentem typu kodu kulturowego, którego wyróżniającymi cechami jest opozycyjność wobec dwóch pierwszych typów kodów.

Dla semantycznego kodu kulturowego charakterystyczne było przekonanie, iż znaki, takie jak Pismo Święte czy ikona, to wyłącznie realizacja jednego i tego samego sensu, reprezentowanego przez Boga. Kontemplowanie ikony lub czytanie Biblii nie prowadziło do generowania nowych znaczeń, służyło wyłącznie przybliżaniu człowieka do *sacrum*. Odczytanie rzeczywistości przez pryzmat kodu semantycznego skutkowało zdecydowanym podziałem faktów realnej rzeczywistości na dwie przeciwstawne grupy: „znaczące” i „pozbawione znaczenia”, „święte” i „grzeszne”. Te pierwsze były odbierane jako przejaw lub część sfery *sacrum*, natomiast zjawiska związane wyłącznie z praktycznym bytem, dobrobytem materialnym, pragnieniem posiadania i panowania nad światem rzeczy materialnych kultura traktowała jako pozbawione znaczenia. Dychotomia: *sacrum* (sfera transcendencji) – *profanum* (sfera materialna) znalazła odzwierciedlenie w koncepcji antropologicznej³. Człowiek był

³ Przegląd koncepcji antropologicznych w perspektywie samopoznania człowieka por. E. Cassirer, *Esaj o człowieku: wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 35–72; także G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej*, Kraków 1998.

traktowany jako ikona Boga, odzwierciedlał boskość i stanowił jej część⁴. Rozpoznanie swojego miejsca w społeczeństwie i związanych z nim powinności pozwalało człowiekowi działać w zgodzie z własnym przeznaczeniem i przybliżyć się do Boga i zbawienia. W świetle tego kodu kultura jawiła się jako teocentryczna, zaś człowiek miał w niej miejsce szczególne. Na tym etapie porządkowania kultury system edukacji w całości znajdował się w rękach prawosławnego duchowieństwa.

Kod syntaktyczny powstał w dobie centralizacji Państwa Moskiewskiego (XVI–XVII w.)⁵, a swój dojrzały kształt zyskał w epoce Piotra I. Porządkował on zjawiska dotyczące sfery państwowości i wprowadził do obszaru „znaczącego” te przejawy materialnej rzeczywistości, które wiązały się z budowaniem potęgi imperium. W sferę *sacrum* wdarło się wówczas to, co wcześniej jawiło się jako *profanum*: praktyczny wymiar działań o charakterze państwowotwórczym. Warto zwrócić uwagę na charakterystyczną dla tego typu kodu koncepcję antropologiczną. O ile w kodzie semantycznym „istnieć” znaczyło być ikoną i/lub odzwierciedlać całość, a przez to zyskiwać znaczenie, to według porządkowania syntaktycznego istnienie człowieka było związane z podporządkowaniem go większej całości i przyjęciem przez jednostkę roli służebnej wobec państwa⁶. Epoka Piotra I to czas tworzenia systemu edukacji nowego typu.

Należy zatem pamiętać, że istniejące systemy: cerkiewny (semantyczny) i państwowy (syntaktyczny) znacząco się różniły pod względem interpretacji człowieka jako znaku: cerkiewny uświęcał jednostkę poprzez traktowanie jej jako ikony, reprezentanta całości, podczas gdy państwowy deprecjonował człowieka, utożsamiając go wyłącznie z pozycją w hierarchii służby państwu⁷.

⁴ Łotman wprowadził metaforę lustra: lustro odbija ludzką twarz, chociaż nią nie jest; co więcej: jeśli lustro rozbije się na kawałki, to każdy z nich odbije obraz ludzkiej twarzy; Ю. М. Лотман, *Семіотика*, Санкт-Петербург 2000, s. 402.

⁵ B. Uspieski stwierdził, że rozłam w Cerkwi prawosławnej w XVII w., chociaż był interpretowany jako konflikt natury teologicznej, spór o dogmaty, w istocie był problemem natury semiotycznej i filologicznej. U jego podstaw znalazło się zderzenie dwóch systemów: Zachodniego – przez kontakty z Polską – oraz Wschodniego – prawosławno-bizantyjskiego. Bezpośrednią przyczyną był fakt historyczny: zmiana obrzędów i poprawianie ksiąg cerkiewnych za patriarchy Nikona. Początek schizmy to rok 1653, kiedy ukazał się Psalterz, a w nim – zmiany. Dotyczyły one m.in. sposobu żegnania się (dwo-palcowy lub trójpalcowy znak krzyża), liczby pokłonów, zmian w księgach cerkiewnych. Badacz podkreślił fakt, iż zmiany dotyczyły nie treści, lecz formy; „mimo to spotykały się z niezwykle gwałtowną reakcją, ponieważ forma i treść były zasadniczo utożsamiane w tradycyjnej tożsamości kulturowej”; B. Uspieski, *Religia i semiotyka*, wybrał, przełożył i przedmową opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 2001, s. 69.

⁶ „Wcześniej: istnieć znaczyło odzwierciedlać coś ważniejszego. Teraz istnieć to znaczy być częścią”; Ю. М. Лотман, *Семіотика*, s. 409.

⁷ Konsekwencje nakładania struktur biurokratycznych (syntaktycznych) na więzi rodowo-patriarchalne, mające charakter semantyczny (symboliczny), próbował pokazać M. Gogol w *Rewizorze* (*Ревизор*). Por. M. Abassy, *Od „klerków” do biurokratyzmu – twórczość Mikołaja Gogola* [w:] *Prace Komisji Kultury Słowian PAU*, t. VII, *Kultura i polityka*, red. L. Suchanek, Kraków 2008, s. 5–21.

Zmianę przyniósł kolejny etap organizacji kodu kulturowego nazywany przez Łotmana asemantyczno-asyntaktycznym⁸. Jego główną cechą było przekonanie, że człowiek jest wartością autoteliczną. Odzwierciedlił on treści wcześniej nieobecne w kulturze i stanowił uporządkowanie znaków według nowego klucza; plan wyrażenia został bezpośrednio powiązany z planem treści:

Существует то, что является самим собою; все, что „представляет” что либо иное, – фикция. [...] Лишенными ценности и ложными являются вещи, получающие смысл лишь в определенных знаковых ситуациях: деньги, чины, кастовые и сословные традиции⁹.

Zaistnienie kodu asemantyczno-asyntaktycznego obok wcześniejszych: semantycznego i syntaktycznego stało się w latach 40. XIX w. powodem polemik ideowo-społecznych, nie znalazło jednak swojego odzwierciedlenia w systemie edukacji. Ten znajdował się w całości w rękach cara, który nie był zainteresowany rozpowszechnianiem wzorca, stojącego w sprzeczności z kodem syntaktycznym – utrwalonym w postaci Tabeli rang i promującym jednostki, służące imperium. Wiedza o kulturze, której nosicielami byli dekabryści, a następnie okcydentaliści pierwszej połowy XIX w. nie mogła też zostać przekazana za pośrednictwem systemu kształcenia, charakterystycznego dla kodu semantycznego. Była bowiem nacechowana racjonalizmem i promowała ideę szczęścia i wolności w ramach ziemskiego bytowania, osiągniętych poprzez naukę i pracę. Niestrudzeni poszukiwacze takiej rzeczywistości, w której człowiek jest cenny poprzez sam fakt swojego istnienia, zeszedli ze sceny rosyjskiej kultury w latach 60. XIX w.

Z kodem semantycznym i syntaktycznym wiążą się dwa charakterystyczne sposoby uczenia się kultury:

Pierwszy praktykuje się przy nauce rodzimego języka i we wczesnym wieku. W tym przypadku do świadomości uczącego się nie wprowadza się żadnych reguł – zastępują je teksty. Dziecko zapamiętuje wiele sposobów użycia i na ich podstawie uczy się samodzielnie

⁸ Twórca tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej podkreśla w swoich pracach fakt, że ów kod był w założeniu dążeniem do zniwelowania wszelkiej znakowości i bezpośrednim powiązaniem planu wyrażenia z planem treści (Ю. М. Лотман, *Семносфера*, s. 411). Stąd jego nazwa: asemantyczno-asyntaktyczny jako opozycyjny wobec już istniejących kodów semantycznego i syntaktycznego. Trzeba jednak zauważyć, że w wieku XIX nastąpiło kodowanie według nowego klucza: w centrum wartości znalazł się człowiek; był on pojmowany jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże, lecz uświęcenie jego ludzkiej natury i rehabilitacja sfery materialnej pozwalają na wysunięcie twierdzenia o stworzeniu systemu znaków, zbudowanego na przeciwstawieniu kodom już istniejącym. Impuls do stworzenia nowego kodu przyszedł z Europy Zachodniej, natomiast sam kod powstawał jako przeciwwaga dla kodu semantycznego, reprezentowanego głównie przez prawosławie, oraz syntaktycznego – zawartego w idei autokratycznego państwa. Nowy genotyp kulturowy i nowy kod tworzyli dekabryści, zastępując systemocentryzm – personocentryzmem, służbę carowi – służbą ojczyźnie, podporządkowanie – wolnością itp. Teatralizacja życia codziennego u przedstawicieli dekabryzmu świadczy, naszym zdaniem, o semiotyzacji kultury, nie zaś – jak twierdzi Łotman – o desemiotyzacji.

⁹ Ю. М. Лотман, *Семносфера*, s. 411.

tworzyć teksty. Drugi przypadek – to kiedy do świadomości uczącego się są wprowadzane różne reguły, na podstawie których może ona samodzielnie tworzyć teksty. Przy czym, chociaż tak jak i w pierwszym przypadku, do świadomości uczącego wprowadza się teksty, w tym przypadku mają one większą rangę; występują w roli metatekstów, zasad-wzorców¹⁰.

W uczeniu się obcego języka, w jego potocznym rozumieniu, obydwa sposoby są stosowane komplementarnie, jednak w typologii kultur każda z metod wiąże się z odmiennym systemem wewnętrznej organizacji wiedzy o świecie. Podczas gdy jedne kultury opierają się na wiedzy już zgromadzonej w postaci precedensów i wynikających z nich reguł, drugie gromadzą dopiero normy i reguły, tworząc na ich podstawie teksty: „W pierwszym przypadku właściwe jest to, co istnieje, w drugim – istnieje to, co jest właściwe”¹¹. Tradycja, dostarczająca ustalonego zestawu norm, zachowań i przekonań, uznawana jest za nienaruszalną, bez możliwości modyfikacji czy wnoszenia kompletnie obcych znaków. Inaczej niż w przypadku, gdy rodzi się precedens, a możliwość zapisania go w pamięci kultury w postaci tekstu zostaje uzależniona od jego przystawalności do praw i reguł. Typologiczne różnice kultur odzwierciedlają się nie tylko w sposobie ich uczenia się, lecz także w przeciwstawieniu tradycji (obyczaju) skodyfikowanemu prawu. Różnic jest więcej: kultura oparta na tekstach i uczeniu pamięciowym nie dąży do samoopisu, w przeciwieństwie do „kultury gramatyki”¹². W pierwszym przypadku wymarzony nauczyciel jest traktowany jak mistrz, stanowiąc wzór do naśladowania, a w drugim – jest twórcą reguł i zachowuje dystans wobec potencjalnych i rzeczywistych uczniów; dla kultury tekstu właściwą postawą ucznia jest zaufanie i posłuszeństwo, a dla kultury gramatyki – postawa krytyczna.

Spójrzmy, jak wyglądał proces uczenia się kultury i przekazywania wiedzy o jej paradygmatach w kulturze staroruskiej, reprezentującej semantyczny typ kodu kulturowego. Chrystianizacja Rusi w X w. była nie tylko przyjęciem nowej wiary przez księcia i jego drużynę, lecz także włączyła Ruś w potężny krąg cywilizacyjny *Pax Orthodoxa*. Dymitr Lichaczow podkreślił znaczenie tego faktu, dodając, że piśmiennictwo cerkiewne „to najważniejsza rzecz, którą przyniósł Rusi chrzest”¹³. Prawosławne duchowieństwo i klasztory stały się centrami kulturotwórczymi; tam przyswajano teksty świętych ksiąg, przepisywano je i przechowywano, dbając o wierność przekazu. Prawosławni duchowni tworzyli ruską elitę intelektualną, propagując wiedzę jako zjawisko równoznaczne z wiarą¹⁴. Jak słusznie zauważył Siergiej Romanowski:

¹⁰ Ю. Лотман, *Статьи по типологии культуры* [w:] *idem, Семиосфера*, s. 417.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Dwa typy kultur, różniące się sposobem uczenia się, Łotman umownie określił mianem „kultury tekstu” i „kultury gramatyki”. Por. Ю. М. Лотман, *Статьи по типологии культуры* [w:] *idem, Семиосфера*, s. 418.

¹³ Д. Лихачев, *Крещение Руси и государство Русь*, „Новый мир” 1988, nr 6, s. 253.

¹⁴ Szerzej na temat kształcenia religijnego na Rusi zob. П. Миллюков, *Очерки по истории русской культуры*, ч. 2, *Церковь и школа (вера, творчество, образование)*, Санкт-Петербург 1897.

W wiekach XV i XVI przy całkowitym braku szkół podstawowych wszelka nauka była uznawana za „czarodziejstwo”; nie tylko władze, ale też prości ludzie byli przekonani, że nauka zabija duszę prawosławną, dlatego że podważa dogmatyczną świadomość wierzącego. Arcybiskup Gennadij, powołując się na hiszpańską inkwizycję, żądał tego samego na Rusi: przekonywanie heretyków nie ma sensu, trzeba ich „palić i wieszać”¹⁵.

Nie był w swoim pragnieniu odosobniony. Ihumen Klasztoru Wołokamskiego, Josif Sanin, był utalentowanym mówcą, miał też doskonałą pamięć i potrafił gromić heretyków, powołując się na liczne cytaty z Biblii. Wśród jego następców znalazł się protopop Awwakum. Rodion Skrynnikow, podsumowując sposób myślenia ortodoksyjnego prawosławnego duchowieństwa, komentuje:

„Walka z wolnomyślicielstwem” – takie hasło nakreślili josifianie na swoim sztandarze. „U źródeł wszystkich namiętności leży opinia (*мнение*), opinia – to powtórny upadek [człowieka w grzech – M. A.]”. Brak refleksji (opinii) josifianie nadrabiali cytatai, które zawsze mieli „na końcu języka”¹⁶.

Ruski uczoney w Piśmie „prawie nie posiadał realnej wiedzy, niemniej był szczerze przekonany, że można wszystko zrozumieć, niczego praktycznie nie wiedząc”¹⁷. Postawa autora przytoczonego cytatu wobec niechęci *knieżnika* do przyswajania nowej wiedzy jest zdecydowanie krytyczna. Należy jednak pamiętać, że prawosławny duchowny reprezentował pewien typ kultury, która opierała się na fundamencie Biblii, wierze i intuicyjnym odbiorze rzeczywistości. Według niego cała potrzebna wiedza została już człowiekowi objawiona, a wszelkie dodatkowe elementy mogą ją jedynie zafałszować. Celem zdobywania wiedzy nie było kształtowanie intelektu, lecz doskonalenie duchowe i uchronienie duszy od grzechu:

Bracia nie bądźcie pyszni, ale w pokorze przebywajcie. A jeżeli ktoś powie ci: „Czy znasz całą filozofię?”, odpowiedz mu: „Nie dążąc do greckich mądrości ani też prac retorycznych z astronomii nie czytając, ni z mądrymi filozofami nie bywając – uczyć się z ksiąg Prawa Bożego, ażeby mogła grzeszna dusza moja oczyścić się z grzechów”¹⁸.

Racjonalne wnioskowanie nie jawiło się jako wartość, wprost przeciwnie: postrzegano je jako zagrożenie grzechem, wtargnięcie „gramatyki” w to, co stanowi spójny „tekst”; „myśl pojmowano jako grzech, a rozum – jako wiodący na pokusze-

¹⁵ С. Романовский, *Нетерпение мысли или исторический портрет радикальной русской интеллигенции*, http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/130611/32/Romanovskiii_-_Neterpenie_mysli%2C_ili_istoricheskiii_portret_radikal%27noii_russkooi_intelligencii.html (dostęp: 28.01.2015).

¹⁶ Р. Скрынников, *Святители и власти*, Ленинград 1990, s. 137.

¹⁷ С. Романовский, *Нетерпение мысли...*

¹⁸ П. Пекарский, *Введение в историю просвещения в России*, Санкт-Петербург 1862, s. 3; http://narod.ru/disk/16605262000/Pekarskij_P_P_Nauka_i_literatura_v_Rossii_pri_Petre_Velikom_01_1862.pdf.html (dostęp: 28.01.2015).

nie¹⁹. Walka z nowym toczyła się nie o wpływy polityczne, jak można byłoby przypuszczać, lecz o ugruntowaną wizję świata, sprzężoną nierozzerwalnie z innymi elementami kultury. Tradycyjna elita posiadała stosunkowo niewiele narzędzi rozpowszechniania wiedzy o kulturze oraz nieliczną grupę odbiorców. Ponadto, ruch wyjścia ku społeczeństwu i intencjonalne dokonywanie zmian w kulturze nie było dla tej grupy priorytetem; ojcowie duchowi przybierali postawę bierną: to do nich przychodzono po radę i słowo – wskazanie właściwej drogi, sposobu postępowania. Tradycja monastyczna narodziła się już około IV w., na pustyni egipskiej i stamtąd rozprzestrzeniła się na Azję Mniejszą, Synaj, Palestynę, Syrię, Mezopotamię, by w końcu dotrzeć na chrześcijański Zachód. Na Ruś przywędrowała wraz z chrześcijaństwem. Teodozjusz Pieczerski, założyciel Ławry Kijowsko-Pieczerskiej był pierwszym mnichem, który udzielał rad i pouczeń przychodzącym do niego zwykłym ludziom; z biegiem czasu zgromadził wokół siebie uczniów. Rozszerzenie duchowej opieki poza mury klasztoru było elementem wyróżniającym monastycyzm ruski:

Instytucja monastycznego ojcostwa duchowego, odziedziczona z chrześcijańskiego Wschodu, w monastycyzmie kijowskim przybiera nowy wymiar: obejmuje cały lud²⁰.

W wieku XV dzięki pismom Niła Sorskiego i jego uczniów, tzw. starców zawołzańskich, tradycja duchowego ojcostwa rozprzestrzeniła się na Rusi, lecz już w wiekach XVII i XVIII jej znaczenie zmalało. Był to jeden z bezpośrednich skutków reformatorskiej działalności Piotra I, a także – odsunięty w czasie – rezultat przemian, jakie zachodziły w kulturze za panowania Iwana IV Groźnego i jego syna Wasyla III. Jak wspomniano wyżej, intencjonalne rozprzestrzenianie wzorców kulturowych nie było wpisane w tradycję klasztorów. Do czasów pojawienia się Piotra I taka sytuacja nie wymagała modyfikacji. Dopiero w momencie, gdy kultura zaczęła zyskiwać samoświadomość wskutek zetknięcia się z odmiennym typem kodyfikacji znaczeń, tradycyjna elita została zmuszona do włączenia się w proces świadomej edukacji (*просвещения*) społeczeństwa. Uczyniła to jednak zbyt późno, tracąc w ten sposób dotychczasową rolę głównych nauczycieli społeczeństwa. Pielgrzymki dziewiętnastowiecznych rosyjskich myślicieli, Iwana Kirejewskiego, Fiodora Dostojewskiego, Lwa Tołstoja, Włodzimierza Sołowjowa i wielu innych do Pustelni Optyńskiej dowodzą, że istotna część spuścizny kulturowej została nieprzekazana nowym nauczycielom – świeckiej inteligencji, a do jej poszukiwań przystąpili oni wówczas, gdy Rosja stała się w obliczu materializmu i ateizmu swoich elit, hasłał utylitaryzmu i „rozumnego egoizmu”. Przyczyn tego zjawiska należy szukać w nieprzystawalności typów kodów kultury, a co za tym idzie – również sposobów jej nauczania.

¹⁹ И. Романовский, *Нетерпение мысли...*

²⁰ E. Behr-Siegel, *Monastycyzm rosyjski* [w:] *Monastycyzm. Historia i duchowość*, przeł. D. Stanicka-Apostol, red. W. Zatorski, Kraków 2002, s. 154.

Reformy Piotra I skutkowały, między innymi, powołaniem do życia szkół zawodowych, by wykształcić elitę zdolną wspierać dzieło europeizacji. Studenci uczelni wojskowych i technicznych przyswajali sobie praktyczne umiejętności, potrzebne rozrastającemu się państwu, ale nie brali udziału w tworzeniu nowych paradygmatów kulturowych. Za aktywnych twórców kultury należy uznać pomysłodawców stworzenia nowych szkół: samego Piotra Wielkiego, a następnie liczną rzeszę wysoko postawionych urzędników państwowych, którzy próbowali rozwiązać problem przystosowania życia swojego kraju do nowych warunków. Jak zauważył Toynbee:

Inteligencja jest klasą oficerów łącznikowych, którzy poznali zawodowe kruczki wdzierającej się cywilizacji w stopniu koniecznym do umożliwienia własnej współnocie – za swym pośrednictwem – utrzymania się na swych pozycjach w środowisku społecznym, w którym życie przestaje być przeżywane w zgodzie z lokalną tradycją i zaczyna się coraz bardziej toczyć w stylu narzuconym przez wdzierającą się cywilizację tym obcym, którzy dostali się pod jej panowanie. Pierwszymi osobami zwerbowanymi do szeregów inteligencji są oficerowie wojsk lądowych i floty [...], później przychodzi dyplomata [...], kupcy [...]. Wreszcie zaś, w miarę jak zakwas czy wirus westernizmu wnika coraz głębiej w życie społeczności będącej w fazie asymilacji i nasiąkania obcymi wpływami, inteligencja wytwarza najbardziej charakterystyczne typy: nauczyciela szkolnego, który poznał sposób nauczania zachodnich przedmiotów, urzędnika państwowego, który przyswoił sobie umiejętność publicznego zarządzania według wzorów zachodnich, czy też prawnika, który nauczył się stosować wersję Kodeksu Napoleona zgodnie z francuską procedurą sądową²¹.

Inteligencja techniczna wywodziła się z grupy szlachetnie urodzonych, obejmujących najwyższe urzędy państwowe. Pod jej egidą mieli kształcić się „zawodowi wykonawcy poleceń”, a w ich zawód i wypływający z niego styl życia było wpisane wykonywanie rozkazów, nie zaś refleksja nad ich znaczeniem. W Rosji narodziny „inteligencji technicznej” zbiegły się z przekształceniem charakteru szkół duchownych. Piotr I wykorzystał istniejące struktury szkół, by napełnić je nowymi treściami i w ten sposób zrealizować swój pomysł zreformowania systemu edukacji. Wykorzystał też do tego celu tych przedstawicieli elity duchownej, którzy, z różnych względów, gotowi byli współuczestniczyć w działaniach cara.

Czy można Akademię Słowiańsko-Grecko-Łacińską w Moskwie²² uznać za instytucję wprowadzającą nowy sposób uczenia kultury? Bez wątplenia – tak. Założyciele Akademii, bracia Joannikus i Sofroniusz Lichudowie, próbowali uczyć filozofii i fizyki na podstawie dzieł Arystotelesa, lecz ich działania wzbudziły niezadowolone

²¹ A. Toynbee, *Studium historii. Skróć dokonany przez D. C. Somervella*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 345.

²² Szerzej na temat transformacji światopoglądowej, jaka miała miejsce w rosyjskich seminariach duchownych końca XVII i XVIII w., zob.: R. Łużny, *Pisarze z kręgu Akademii kijowsko-mohylańskiej a literatura polska*, Kraków 1966; P. Lewin, *Wykłady poetyki w uczelniach rosyjskich XVIII wieku (1772–1774) a tradycje polskie*, Wrocław 1972.

Cerkwi; Patriarcha Jerozolimski, Dosyteusz ganił braci Lichudów za to, że „zabawiają się fizyką i filozofią”²³. Romanowski uważa, że Akademia miała stanowić przeciwagę dla wpływów zachodniej Europy, głównie przez Polskę, i nawet po reformach Piotra I „pozostawała centrum religijnego, nie zaś świeckiego typu kształcenia”²⁴. Wydaje się jednak, że granica między typami kultury, wyznaczona za pomocą rozłącznych sposobów przyswajania wiedzy o kulturze, nie przebiega między światopoglądem religijnym i świeckim; wyznacza ją raczej typ religii i przewaga w nim tendencji do kontemplacji lub do racjonalizacji zjawisk, które uznawane są za przejawy obecności Boga w świecie, a także nacisk na doskonalenie wewnętrzne kosztem opanowania zewnętrznego świata. Tradycyjni uczeni prawosławni nie posiadali alternatywy dla działań Piotra I, który, jak zauważył Georgij Fiedotow:

Z pomocą inteligencji [...] zdołał na dwa stulecia unieszkodliwić i pozbawić wpływów narodowe siły prawosławia, zdecydowanie postawiwszy ją (inteligencję) w opozycji do Cerkwi i duchowieństwa²⁵.

Od czasów powstania „uczzonej drużyny” Teofana Prokopowicza można mówić o narodzinach nowego typu inteligenta²⁶, prezentującego typ „religijnego intelektualizmu”. Włączając w kształcenie religijne elementy racjonalizmu, który miał służyć celom świeckim, car reformator jednocześnie zainicjował nowy sposób uczenia się kultury, oparty na regułach, rozumieniu, racjonalizacji.

Pierwsze uniwersytety w Rosji były wzorowane na niemieckich modelach edukacji, lecz bardzo szybko ich program i organizacja uległy transformacji zgodnie z charakterem epoki oraz funkcją, jaką przyszło im spełniać w rosyjskim społeczeństwie. W wieku XIX wyraźnie widać dualizm funkcji, jakie uniwersytety spełniały w przestrzeni społecznej: były one narzędziem kształtowania polityki państwa i miejscem kształcenia kadr zawodowych, a jednocześnie stawały się ośrodkami rozwoju nauki i budowania etosu profesora. Charakter kształcenia uniwersyteckiego, rolę wyższych uczelni w kulturze Rosji czasów Aleksandra I, a także typ kształcenia, który wykazuje paralele z typem kultury „gramatyki”, poznajemy z aktów ustawodawczych: Manifestu o powołaniu ministerstw (Манифест об учреждении министерств, 8 września 1802 r.), na mocy którego zaistniało Ministerstwo Edukacji Narodowej, Wychowania Młodzieży i Rozpowszechniania Nauk (Министерство народного просвещения, воспитания юношества и распространения наук), rozporządzenia o utworzeniu komisji, zajmującej się przygotowaniem projektu otwarcia nowych uniwersytetów, a także dokumen-

²³ Пор. С. Романовский, *Нетерпение мысли...*

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Г. Федотов, *О святости, интеллигенции и большевизме*, Санкт-Петербург 1994, s. 8.

²⁶ Szerzej na temat pierwszego pokolenia nowej inteligencji i „uczzonej drużyny” Teofana Prokopowicza zob. H. Kowalska-Stus, *Духовная и умственная перспектива рождения русской интеллигенции* [w:] *Интеллигенция. Традиция и новые времена*, red. H. Kowalska-Stus, Kraków 2000, s. 75–88.

tów, określających zasady organizacji nowych uczelni: Wstępne zasady edukacji narodowej (Предварительные правила народного просвещения, 24 stycznia 1803 r.), rozporządzenie z 5 listopada 1804 r. o organizacji uniwersytetów w Moskwie, Kazaniu, Charkowie i Petersburgu oraz Akt uchwały dla Imperatorskiego Uniwersytetu w Dorpacie (Акт постановления для Императорского университета в Дерпте) i Akt zatwierdzający dla Imperatorskiego Uniwersytetu w Wilnie (Акт утверждения для Императорского университета в Вильне)²⁷. Przedmioty ogólne zajmowały w programach uniwersytetów miejsce drugorzędne, służyły jako baza do przygotowania zawodowego. Tendencja ta była zgodna z kierunkiem przemian, zapoczątkowanym przez Piotra I, gdy car tworzył sieć państwowych szkół podstawowych (начальные школы), w których na mocy ukazu z 1714 r. uczyły się dzieci w wieku 10–15 lat, przygotowując się do służby wojskowej i administracyjnej. W 1724 r. Piotr nakazał utworzenie Akademii Nauk, w skład której wchodziły uniwersytet i szkoły średnie – był to pierwszy w Rosji świecki ośrodek naukowy, który przygotowywał młodzież do kontynuowania nauki na uniwersytecie. Poważnym problemem był brak kadr pedagogicznych. Początkowo profesorowie rekrutowali się spośród cudzoziemców. Wkrótce pojawili się rodzimi pomysłodawcy świeckich reform i koncepcji edukacji, tacy jak Wasyl Tatiszczew, który uważał, że zdolni uczniowie gimnazjów mogliby, jako pomocnicy profesorów cudzoziemców, uczyć się przy okazji zawodu pedagoga:

[...] można by z niższych [подлых, tj. przeznaczonych dla niższych warstw społecznych – M. A.] gimnazjów wziąć człowieka – dwa do każdej nauki, jako pomoc dla cudzoziemców, i w ten sposób niepostrzeżenie, z biegiem czasu, własnych nauczycieli całkiem zdolnych przysposobić²⁸.

Uwaga Tatiszczewa świadczy z jednej strony o trosce o rozwój edukacji opartej na rodzimych źródłach, z drugiej natomiast mówi o niskim statusie kształcenia uniwersyteckiego w Rosji w XVIII w.²⁹ Już za czasów panowania Katarzyny II idea uniwersytetu jako narzędzia oświecenia społeczeństwa przybrała wyraźny kształt. Na-

²⁷ Пор. А. Андреев, *Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы*, Москва 2005, s. 22. Teksty dokumentów zob. *Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое 1649–1825 гг. б 45 томах*, Санкт-Петербург 1830, т. XXVI–XXVIII, <http://www.runivers.ru/lib/book3130/> (dostęp: 5.12.2012); *Устав Императорского Московского университета. Высочайше утвержден 5 ноября 1804 г.* [w:] *Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое 1649–1825 гг. б 45 томах*, Санкт-Петербург 1830, т. XVIII, s. 586.

²⁸ Цит. за: С. Рождественский, *Очерки по истории систем народного просвещения в России в XVIII–XIX веках*, Санкт-Петербург 1912, т. 1, s. 117. Por. także С. В. Рождественский, *Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902*, Санкт-Петербург 1902, <http://www.runivers.ru/lib/book7825/452059/>.

²⁹ Powołuje się na obserwację niemieckiego filozofa Leibniza, który na temat edukacji w ówczesnej Rosji wypowiadał się następująco: „Profesorów wyższych szkół należało porównywać do wyższych rang służby dworskiej i administracyjnej [...], nauczycieli szkół niższych do urzędników administracji

cisk przesuwiał się w kierunku roli wyższych uczelni jako ośrodków rozwoju nauki, samodzielnego myślenia oraz kultywowania i rozpowszechniania idei oświeceniowych (tak jak pojmowała je caryca, zwolenniczka „oświeconego absolutyzmu”). Projekty objęcia systemem edukacji jak najszerzszego rzesz społeczeństwa ponownie zderzyły się z brakiem odpowiednio przygotowanych pedagogów. Siergiej Roźdiestwienski zwrócił uwagę na działania prawosławnego duchowieństwa, które pragnęło zachować monopol na przekazywanie wiedzy o świecie, przynajmniej na poziomie szkół podstawowych:

Główna przyczyna tego, że twórcy naszych projektów nie pomyśleli o specjalnych centrach kształcenia nauczycieli dla szkół narodowych, leżała być może w tym, że wszystkie tego typu szkoły znajdowały się w rękach duchowieństwa; a przeprowadzona wówczas powszechna reforma kształcenia duchownego, jak zostało zaznaczone w instrukcji Komisji Duchownej z 1762 r., miała na celu przygotowanie duchowieństwa do szeroko zakrojonej działalności pasterskiej, w której zawierały się też obowiązki dotyczące kształcenia narodu. Komisja Duchowna w projekcie szkół miejskich wprost negowała potrzebę specjalnego przygotowywania do działalności nauczycielskiej³⁰.

Opór prawosławnego duchowieństwa wobec nowych koncepcji pedagogicznych wskazywał na istnienie dwóch sposobów uczenia się; jak trafnie zauważył Grigorjew:

U podstaw (nowego) nauczania nie leżało obciążanie pamięci wkuwaniem, ale rozwój umysłu [...]. Wprowadzano bardziej humanistyczny system wychowania, a nauczycielom zaleca się powstrzymanie od surowych i poniżających kar, bicia, obraźliwych i poniżających określeń uczniów³¹.

Refleksja nad ewolucją systemu kształcenia elit, od szkół duchownych do nowoczesnego systemu edukacji, skłania nas do postawienia pytania o zależność między doskonaleniem duchowym i moralnym człowieka a położeniem nacisku na rozwój intelektualny i zdobycie umiejętności praktycznych. Nie są one sprzeczne, lecz wybór jednego z celów jako dominującego ma daleko idące konsekwencje dla człowieka i tworzonej przez niego kultury. W średniowiecznym systemie uczenia kultury problem ten się nie pojawiał; jak trafnie zauważył Aleksy Osipow:

Cel kształcenia był jasny: wskazać człowiekowi drogę, środki, warunki oczyszczenia i odbudowania w sobie obrazu Bożego, zaciemnionego wskutek upadku w grzech, upodobnienia się do Chrystusa, który jawi się jako obraz człowieka doskonałego w warunkach ziemskiej rzeczywistości³².

okręgowej (*областной администрации*), należało także zatroszczyć się o lepsze warunki materialne dla kadr pedagogicznych”. Por. С. Рождественский, *Очерки по истории систем...*, t. 1, s. 117.

³⁰ *Ibidem*, s. 511.

³¹ В. Григорьев, *Исторический очерк русской школы*, Москва 1900, s. 278.

³² А. Осипов, *Русское православное образование*, <http://pravvbiseda.ru/library/index.php?page=book&id=473> (dostęp: 28.01.2015).

Rosyjska świadomość prawosławna pojmowała teologię jako naukę poznania Boga poprzez doświadczenie, co odróżniało ją od tej opartej na katolicyzmie. Celem nauki, która płynęła z ruskich klasztorów, było „uczynienie człowieka bardziej świętym, a nie bogatszym”³³. Na związek cerkiewnego typu kształcenia z charakterem kultury zwrócił uwagę przedstawiciel rosyjskiego słowianofilstwa w latach 40.–50. XIX w., Iwan Kirejewski:

Nauki Świętych Ojców Cerkwi Prawosławnej przeszły do Rosji, można rzec, z pierwszym wezwaniem na modlitwę chrześcijańskiego dzwonu. Pod ich przewodnictwem ukształtował się i wychował rosyjski umysł (ум), który legł u podstaw rosyjskiego bytu. Szeroka ziemia ruska znajdowała swoje jednoczące centrum nie tyle w jedności języka, ile w jedności przekonań, pochodzących z jedności wiary w postanowienia Cerkwi. Działo się tak dlatego, że cała jej bezkresna przestrzeń była pokryta siecią niezliczonych odosobnionych klasztorów. Z nich służyło jednolite i jednomyślne światło wiedzy (*свет сознания*) i nauki na wszystkie pojedyncze plemiona i księstwa. Dlatego też od nich pochodziły duchowe wyobrażenia (*понятия*) narodu i wszystkie jego pojęcia moralne, społeczne i prawne³⁴.

Według myśliciela owa tradycyjna nauka żyje nadal w prawosławnym ludzie, chociaż klasztory utraciły swoją dawną rolę. W artykule *O charakterze oświecenia w Europie i jego stosunku do oświecenia w Rosji (О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России, 1852)*³⁵ Kirejewski wskazywał na rozłam między przechowanym przez lud, na poziomie nieświadomym, obrazie kultury a tym sposobem zdobywania wykształcenia, który preferowała zeuropeizowana rosyjska szlachta w XIX w. Warto podkreślić, że Kirejewski reprezentował światopogląd całej formacji inteligencji rosyjskiej swoich czasów; formacji, która, chociaż przyswoiła sobie zdobycze nauki europejskiej, uważała, że właściwa edukacja (*просвещение*) powinna opierać się na prawosławiu i tradycji klasztorów. Aleksy Chomiakow definiował postęp jako zjawisko natury duchowej, związane z moralnym samodoskonaleniem; edukacja była dla niego związana z wiarą, a nie z racjonalizmem: „Prawdziwe oświecenie (*просвещение*) to rozumne przeświecenie całej duchowej natury człowieka lub przyrody”³⁶. Pogląd słowianofilów na istotę i cel oświecenia zderzył się z tym, który reprezentowali okcydentaliści, zajmujący stanowisko, że wykształcenie jest przede wszystkim szerzeniem wiedzy o zjawiskach życia społecznego i politycznego oraz rozwijaniem umiejętności logicznego i krytycznego myślenia. Przedstawiciele

³³ *Ibidem*.

³⁴ И. Киреевский, *Критика и эстетика*, Москва 1979, s. 275.

³⁵ И. Киреевский, *О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. Письмо Е. Е. Комаровскому* [w:] И. В. Киреевский, *Полное собрание сочинений (в 2 томах)*, red. М. Гершензон, Москва 1911, t. 1, s. 219, http://imwerden.de/pdf/kireevsky_pss_tom1_1911.pdf (dostęp: 28.01.2015).

³⁶ А. Хомяков, *Полное собрание сочинений*, Москва 1904, t. 1, s. 26.

Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej zdawali sobie sprawę z faktu, że tradycyjny sposób uczenia kultury traci na znaczeniu i próbowali temu przeciwdziałać. W latach 1815–1818 metropolita Filaret (Drozdow) wizytował szkoły duchowne okręgu moskiewskiego i stwierdzał, że ich absolwenci:

[...] dosyć dobrze znali łacińskich, pogańskich pisarzy, ale w małym stopniu – teksty osób duchownych i cerkiewne; lepiej potrafili mówić i pisać po łacinie niż po rosyjsku, pamięć mieli obciążoną mnóstwem słów, ale ich umysły nie zostały zapłodnione żywym poznaniem prawdy³⁷.

Prawosławny duchowny, Ignacy Branczaninow, ujmował swoje obserwacje stanu duchownego systemu kształcenia w połowie XIX w. w bardziej dramatyczny sposób:

Spełnia się przepowiednia Chrystusa: w ostatnie dni czyż odnajdzie Syn Boży wiarę na ziemi! Nauki są, akademie, magistrzy i doktorzy teologii. A niech tylko przydarzy się takiemu doktorowi jakaś dyskusja, to okaże się, że nie tylko nie zna on teologii, ale nawet nie ma wiary. Spotykałem takich: doktor teologii, a nie jest pewien, czy był na ziemi Chrystus, czy nie jest to jakiś wymysł, mit. Jakiegoż światła [wiedzy – M. A.] można oczekiwać od takiej ciemności³⁸.

Na gruncie przytoczonych opinii, które można uznać za reprezentatywne dla całej elity prawosławnego duchowieństwa XIX w., rodzi się wniosek, że uczelnie duchowne, wskutek splotu wielu okoliczności, z których najważniejszą była sekularyzacja polityki państwa, również ulegały laicyzacji, tym bardziej niebezpiecznej, że przybierała ona zewnętrzną formę kształcenia religijnego i była ożywiana uczuciem natury religijnej, chociaż bez powiązania z Bogiem. Wielu rosyjskich rewolucjonistów było wychowankami seminariów duchownych, którzy utracili wiarę w Boga, lecz nie przestali wierzyć w możliwość zbawienia ludzkości – tyle że za pomocą rozumu. O nastrojach w rosyjskich seminariach duchownych drugiej połowy XIX w. pisał Beniamin Fedczekow: „Wśród nas, seminarzystów, zakorzeniło się przekonanie, że jeśli ktoś jest mądry (*умный*), to jest niewierzący”³⁹. Racjonalizacja wiary, tak obca prawosławnemu duchowi, prowadziła w konsekwencji do jej utraty. Osipow zauważył:

W czasie rewolucji 1905 i 1917 roku nierzadko można było zauważyć seminarzystów w pierwszych rzędach zaślepionych bojowników-fanatyków walczących o „wolność, równość, braterstwo”. I Stalin nie był wyjątkiem. Właśnie na lekcjach „prawa Bożego” (*закона Божия*) często tak umieli kształcić „duchowo”, że seminarium kończyli zade-

³⁷ Филарет Дроздов, *Собрание мнений и отзывов*, Санкт-Петербург 1885, т. 2, s. 158; cyt. za: А. Осипов, *Русское православное образование*.

³⁸ И. Брянчанинов, *Письма к разным людям*, Сергиев Посад 1917, s. 78–79.

³⁹ В. Федченков, *О вере, неверии и сомнении*, Санкт-Петербург 1992, s. 30, <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=224> (dostęp: 28.01.2015).

klarowani bezbożnicy. [...] Taki stan szkół duchownych nie był dziełem przypadku i wyrażał powszechny poziom duchowy naszej Cerkwi⁴⁰.

Destrukcja tradycyjnego sposobu uczenia się kultury poprzez przenikanie do niego reguł kultury gramatyki stała się zauważalna w drugiej połowie XIX w., gdy wychowankowie seminariów duchownych, synowie popów, będąc wychowanymi według reguł kultury tekstu porzucali ją na rzecz kultury gramatyki⁴¹ i stawali się siłą napędową ruchu rewolucyjnego⁴².

Druga połowa XIX w. to przenikanie się kodu semantycznego i syntaktycznego (przypomnijmy, że Lotman nazwał ten okres okresem dominacji kodu semantyczno-syntaktycznego), prowadzące do fragmentaryzacji jednego i drugiego oraz wypaczenia poszczególnych elementów. Sytuacja ta znalazła przełożenie na system uczenia się kultury: kultura gramatyki nałożyła się na kulturę tekstu, prowadząc do patologicznego zjawiska: rosyjska inteligencja rewolucyjna wchłaniała idee zachodnioeuropejskie pochodzące z kultury gramatyki, nie przepuszczając ich przez filtr krytycznego myślenia – według reguł kultury tekstu; stosunek do zastanego dorobku ideowego poprzedników oraz Zachodu miał, w większości przypadków, charakter emocjonalny, nie zaś racjonalny. Intelpekt został wykorzystany jedynie jako narzędzie uzasadnienia, racjonalizacji emocji. Kultura inteligencji raznoczyńskiej i sposób jej przyswajania pozostały w konwencji kultury tekstu; reguły jawiły się jako coś ograniczającego, obcego i wrogiego na drodze ku budowaniu szczęśliwej przyszłości. Większość niepiśmiennego wówczas i niewykształconego społeczeństwa pozostawała w ramach kultury tekstu – uczenia się przez naśladowanie. W ramach wysnutej konkluzji nie dziwi fakt, że właśnie inteligencja rewolucyjna, która zdecydowanie odrzuciła reguły na rzecz niczym nieograniczonej destrukcji, zdołała za pomocą osobistego przykładu i słowa, odwołując się do emocji, porwać do rewolucji masy robotników i chłopów.

Próba podsumowania

Kryzys kultury, na każdym etapie reform edukacyjnych, miał związek ze zmianą typu kodu kulturowego i dotknął w pierwszym rzędzie elity intelektualne. Najbardziej

⁴⁰ А. Осипов, *Русское православное...*

⁴¹ Przykładów jest wiele; jeden z nich stanowi Mikołaj Czernyszewski, który w seminarium duchownym doszedł do wniosku, że „Chrystus działał nie tak, jak trzeba było” i postanawiając poprawić Jego dzieło, pisał w liście do żony: „Będę drugim Arystotelesem, będę uczył ludzkość”. Por. G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski. „Późny wnuk” Oświecenia*, Katowice 1996. Por. także G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa...*, Kraków 1988.

⁴² М. Сперанский, *Предварительные рассуждения о просвещении в России вообще* [w:] *Материалы для истории учебных реформ в России в XVIII–XIX веках*, сост. С. Рождественский при участии В. Соломина и П. Тодорского, Санкт-Петербург 1910.

zauważalnym jego przejawem była transformacja relacji między nauczycielem a uczniem. Na poziomie głębokiej struktury zachodziły zmiany celu edukacji, a to – z kolei – pociągało za sobą zmianę postrzegania miejsca i roli człowieka w systemie kultury.

Podejmując próbę interpretacji i oceny współczesnej kultury przez pryzmat omówionych wyżej typów kodów kultury, możemy stwierdzić, że:

1. Obecnie semantyczny typ kodu jest zauważalny w nikłym stopniu. Duchowość, o której wiele się mówi w toku refleksji nad stanem kultury i kondycją człowieka, nie jest tożsama z religijnością. Wyróżniony przez Łotmana typ kodu kulturowego koncentrował się wokół głównego symbolu, jakim był Bóg, i wokół nadrzędnej wartości – zbawienia. We współczesnej kulturze nie mamy takich centralnych elementów.
2. Syntaktyczny typ kodu w większym stopniu przystaje do współczesnej kultury ze względu na fakt, że zawiera on w sobie dążenie do uczenia się reguł i nacisk na funkcjonalność (użyteczność) wypracowanych wzorów. Jednak i on jest niewystarczający do porządkowania rzeczywistości, ponieważ tendencja do globalizacji i tym samym ujednolicenia wartości, norm i zachowań ludzi na ogromnym obszarze geograficznym zderza się z mentalnością i pamięcią narodów. W analizowanym powyżej przypadku wtargnięcia kultury gramatyki i kodu syntaktycznego w obszar zdominowany wcześniej przez kod semantyczny w epoce Piotra I tożsamość kultury rosyjskiej została zachowana, ponieważ nowy kod został wykorzystany do wzmocnienia imperium. Współczesna kultura jest kulturą gramatyki w jej schyłkowej fazie – reguł jest tak wiele, że są one ze sobą sprzeczne, w związku z czym wzajemnie się unieważniają.

We współczesnym świecie obserwujemy ogromne przyspieszenie informacyjne i będącą jego skutkiem dezorientację co do obowiązujących reguł i wartości. Człowiek nie jest w stanie przetwarzać ogromu docierających do niego informacji i poddawać ich wartościowaniu, co skutkuje automatyzacją codziennego życia. Brak porządkujących kulturę metatekstów skutkuje instrumentalizacją wiedzy wszelkiego typu. Edukacja nacechowana jest żywołowością i niskim poziomem, ponieważ jej cel jest doraźny i zmienia się bardzo szybko.

W procesach globalizacyjnych przedmiotem uwagi i troski nie jest człowiek, lecz produkt, co ma daleko idące konsekwencje: wiedza nie jest już atrybutem kulturowym, lecz elementem rozwoju ekonomicznego; przedmiotem troski ze strony współczesnych systemów edukacji są umysły, które mogą i będą pracować na rozwój gospodarczy danego kraju.

Reformowanie systemów kształcenia zmierza do tego, by wyeliminować z oceny studenta/ucznia czynniki subiektywne, jakimi są wiedza i osobowość nauczyciela, i jest ono w istocie próbą wyeliminowania czynnika ludzkiego na rzecz czystej matematyki: prawidłowa odpowiedź to wybór jednej z dwóch odpowiedzi: „tak” lub „nie”.

Ocena to proste podsumowanie punktów. Maszyna i człowiek mają takie same kompetencje do oceny ucznia/studenta. Zatem: człowiek może zostać zastąpiony przez maszynę – skuteczniejszą, nieznającą zmęczenia.

Elity intelektualne, które zadają „trudne pytania” o sens życia, okazują się niepotrzebne, zaś ich miejsce zastępują elity ekonomiczne.

MARTYNA KOWALSKA
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

DOŚWIADCZENIE KOBIECZOŚCI
WEDŁUG MASZY ARBATOWEJ
(NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH UTWORÓW
DRAMATURGICZNYCH I BIOGRAFII AUTORKI)

Na jednym z seminariów dla dramaturgów Ludmiła Pietruszewska, występująca w roli wykładowcy, podsumowała twórczość Arbatowej:

[...] jest niewątpliwie zdolna, ale za każdym razem zamiast sztuki pisze powieść bulwarową. W centrum jej zainteresowań jest zawsze kobieta, która ma wszystko – męża, dziecko, kochanków i robi karierę, a ciągle jest strasznie nieszczęśliwa. Tak się nie zdarza¹.

W podobnym tonie o bohaterkach wypowiadali się radzieccy krytycy teatralni, określając żeńskie postaci dramatów Marii Iwanowny mianem „Pieczorinów w spódnicy”². Był to jeden z powodów, dla których cenzura radziecka nie dopuszczała jej sztuk na sceny teatrów w kraju. Inny dotyczył tematyki utworów, określanych jako „ginekologiczne”, feministyczne, zbyt osobiste, a tym samym niepoprawne ideologicznie. Do 1991 r. Ministerstwo Kultury ZSRR zaaprobowало tylko jeden tekst Marii Gawriliny – *Ankieta dla rodziców* (*Анкета для родителей*, 1985). „Sztukę natychmiast wystawiło sześć teatrów, a później jeszcze inne, dużo też o niej pisano” – wspomina Arbatowa w powieści autobiograficznej *Мне 46* (polskie wydanie: *Na imię mi kobieta*)³.

Arbatowa, jak sama twierdzi, pomysły na utwory czerpie z życia, najczęściej własnego. Początkowo, jako nastoletnia uczestniczka moskiewskiego ruchu hipisowskiego, zameldowana w przestronnym mieszkaniu komunalnym na Arbacie (salon

¹ M. Arbatowa, *Na imię mi kobieta*, przeł. T. Kielb, Warszawa 2005, s. 436–437.

² *Ibidem*, s. 251.

³ *Ibidem*, s. 273.

Maszy)⁴ tworzyła poezję. Tematyka jej wierszy, skoncentrowana na wewnętrznych niepokojach duszy, romantycznej miłości i pragnieniu wolności, nie mogła uczynić Arbatowej oficjalną poetką radziecką. Drukiem ukazały się jedynie trzy utwory – w czasopiśmie „Москва” oraz w wyborze poezji kobiecej opublikowanym z okazji dnia 8 marca (*Новый мир*). Za namową przyjaciela, Arbatowa w 1976 r. spróbowała swoich sił w dramaturgii. Pierwszą sztukę autorka napisała w kilka godzin, inspirując się twórczością spod znaku „młodych gniewnych” (John Osborne, Edward Albee). Decyzja o „zmianie gatunku” wpłynęła także na porzucenie studiów filozoficznych i podjęcie nauki w Instytucie Literatury im. Maksyma Gorkiego. Arbatowa trafiła na seminarium dramaturgiczne prowadzone przez Wiktora Rozowa i Innę Wiszniewską. Zapal do pracy początkującej autorki szybko został zgaszony, chęć poznania warsztatu pisarskiego spełzła na niczym, bowiem, jak wspomina Maria Iwanowna:

[...] na seminarium zamiast wiedzy o rzemiośle oferowano jakieś dobranocki o wszystkim, tylko nie o sztuce. Ocena naszych tekstów, jak zresztą większość dyskusji o estetyce w epoce застою, odbywała się pod kątem przypodobania się widzom⁵.

Po pierwszym roku studiów Arbatowa zrozumiała, że warsztat można doskonalić w zaciszu domowym, a jej skłonność do obwieszczania świata, że „król jest nagi”, uczyniły z niej studentkę niemile widzianą w Instytucie, niepromowaną i niezgłaszaną do konkursów dla początkujących dramaturgów. Ostatecznie studia ukończyła w 1984 r., co dosadnie podsumowała: „szłam do świątyni, a dostałam dyplom burdelu”⁶.

Dramaturgia zdominowała twórczość Arbatowej na kilkanaście lat. Do 1994 r. napisała 14 utworów scenicznych, następnie podjęła pracę nad prozą, choć jak podkreśla: „моя проза – это все равно проза драматурга”⁷. Rezygnacja z twórczości dramaturgicznej była podyktowana latami walki o możliwość swobodnego pisania na tematy społecznie ważne, jednak nieprzystające do oficjalnej tematyki, propagowanej przez radziecką władzę. Arbatowa doceniła minimalną liczbę pośredników w drodze do czytelnika: komputer, agent literacki, wydawca, księgarnia⁸. Pisząc sztuki dla teatrów, autorka nieustannie borykała się nie tylko z cenzurą, ale i z problemem właściwej interpretacji tekstu przez reżysera, aktorów i ostatecznie widza:

Я, видимо, больше не хочу зависеть от режиссера: поставит, не поставит, испортит непоправимо или терпимо? Больше не хочу зависеть от актера: попадет в интонацию или мимо, выучит текст или будет нести собственную чепуху? Не хочу

⁴ Opis salonu i środowiska hipisów Arbatowa zawarła w utworze *Сейшен в коммуналке* (1990). Zob. M. Арбатова, *Сейшен в коммуналке* [w:] *Старые пьесы о главном*, Москва 2008, s. 403–471.

⁵ M. Арбатова, *На имię mi kobieta*, s. 158.

⁶ *Ibidem*, s. 267.

⁷ M. Арбатова, *Предисловие* [w:] *Старые пьесы о главном*, s. 5.

⁸ *Ibidem*.

зависеть от драматургической межпуги, в которой все решает не качество рукописи, а пронырливость⁹.

Być może z tego względu jej ostatnia sztuka *Zdobycie Bastylii* (*Взятие Бастилии*, 1994) została opatrzona autorskim komentarzem – „sztuka do czytania”. Poprzedzające ją utwory: *Próbnny seans* (*Пробный сеанс*, 1994), *Spóźniony powóz* (*Поздний экипаж*, 1990) napisała jako słuchowiska radiowe.

Arbatowa zrezygnowała z dramaturgii, jednak do dziś jest cenioną dramatopisarką. Jej twórczość miała duży wpływ na kształt tzw. dramaturgii innej, a jej nazwisko jest wymieniane pośród takich twórców teatralnych, jak Jelena Gremina, Michaił Ugarow, Oleg Juriew¹⁰. Wymienionych dramaturgów łączy zainteresowanie powszechnością, zwyczajną radziecką i poradziecką rzeczywistością, w której, z jednej strony, widoczna jest demitologizacja przeszłości, z drugiej – akcentowane są próby asymilacji do warunków w nowej Rosji. Spajający jest również fakt, że tematyka „nowej fali” dramatu radzieckiego okazała się zbyt trudna do zaakceptowania przez teatr lat 80. XX w. Nowy sposób opisu rzeczywistości, poruszanie tematów „niewygodnych”, często wstydlivych, były zbyt szokujące i nieprzystające do oczekiwań publiczności. Sztuki zaczęto wystawiać po upadku Związku Radzieckiego w Rosji, USA, Niemczech, Wielkiej Brytanii¹¹.

W utworach Marii Iwanowny dominują żeńskie postaci na rozdrożu, przeżywające wewnętrzny dramat, pełne rozterek moralnych i duchowych. W swoich wspomnieniach odnotowała:

Kiedy czytałam Puszkina, identyfikowałam się oczywiście z Onieginem. Kiedy czytałam Lermontowa – z Pieczorinem, a kiedy Tołstoja – z Bołkońskim albo Bezuchowem. Nie mogłam przecież, będąc w pełni władz umysłowych, marzyć o debilnym życiu Tatiany, Wiery czy Nataszy¹².

Halina Mazurek zwraca uwagę na podobieństwo żeńskich postaci do bohaterów rosyjskiej klasyki literackiej: „są zdeterminowane odwiecznymi «przeklętymi» pytaniami rosyjskimi, nie chcą żyć jak wszyscy, walczą z banałem, szarzyzną życia i cierpią z powodu samotności w tłumie”¹³. Jej bohaterki to kobiety niekochane, cierpiące z powodu nieodwzajemnionej miłości, kochające zbyt mocno, tkwiące w miłosnych

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Zob. W. Piłat, *Na progu XXI wieku. Szkice o współczesnej dramaturgii rosyjskiej*, Olsztyn 2000, s. 153.

¹¹ W grudniu 2013 r. w Teatrze Nowym w Zabrzu odbyła się premiera sztuki Arbatowej *W drodze do siebie* (*По дороге к себе*, 1992) w reżyserii Ireneusza Janiszewskiego. Jest to pierwszy utwór sceniczny autorki wystawiony w Polsce.

¹² M. Arbatowa, *Na imię mi kobieta*, s. 131.

¹³ H. Mazurek, „Lekcje Europy” według Marii Arbatowej [w:] *Piastunki rosyjskiej Europy. W kręgu koneksji kulturowych Wschodu i Zachodu*, red. W. Laszczak, Fichtenwalde 2004, s. 211. Por. B. Давыдов, *Парадокс Арбатовой*, „Современная драматургия” 1997, nr 3.

trójkątach lub bezgranicznie samotne. Pomimo życiowych tragedii, nie są postaciami pasywnymi. Przeciwnie, portretowane są w przełomowym momencie, w którym podejmują próbę wyjścia z impasu. Pragną odnaleźć siebie w różnych sytuacjach życiowych bądź też owe sytuacje są dla nich okazją do sprawdzenia samych siebie, odkrycia własnych możliwości, samodzielnego dokonania wyboru, bez „męskiego ramienia”, które zwykle okazuje się słabe i chwiejne¹⁴. Są to kobiety niezłomne i niezależne, jednak nie w skali politycznej, lecz na polu walki wewnętrznej.

W dramatach Arbatowej droga do poznania własnego wnętrza prowadzi przez życiowy „zakręt”: zdradę, rozstanie z mężem, kochankiem, niechcianą ciężę bądź decyzję o aborcji. Znakiem rozpoznawczym postaci jest cierpienie, nie uszlachetniające, ale zwyczajne, ludzkie, wpisane w egzystencję. Z lektury tekstów wynika, że w życiu kobiet doza cierpienia jest podwójna. Takie poglądy ukształtowała wnikliwa obserwacja życia w Rosji Radzieckiej, umiejętność wychwytywania absurdów dnia powszedniego, wykraczających poza ramy walki z systemem. Tematykę utworów Arbatowej określiło także uczestnictwo w codziennej walce o byt, trudy macierzyństwa, kłopoty małżeńskie, próba zaistnienia na scenie literackiej w kraju zdominowanym przez mężczyzn. Były to swoiste lekcje kobiecości, polegające na odkrywaniu swojej tożsamości w starciu ze stereotypami płciowymi i kodami kulturowymi wpisanymi w społeczeństwo. Walenty Piłat podkreśla, że „kobieta i jej problemy psychologiczno-socjologiczno-obyczajowe zawsze pozostawały w centrum zainteresowania autorki”¹⁵. Mężczyzna jest bohaterem drugiego planu, podobnie jak w tekstach innych kobiet dramaturgów: Ludmiły Pietruszewskiej, Olgi Kuczkińskiej, Kseni Draguńskiej. Z tego względu utwory Arbatowej zaczęto klasyfikować jako nurt literatury feministycznej, jednak, jak zaznacza Olga Rykowa:

[...] feminizm ten jest poszukiwaniem „złotego środka” między mocno ideologicznie i programowo podbudowanym zachodnioeuropejskim ruchem feministycznym a tzw. rosyjskim feminizmem z jego socjalistycznymi korzeniami i podkreślaniem szczególnych osiągnięć kobiet podejmujących typowo męskie profesje¹⁶.

Próby znalezienia „złotego środka” są także podejmowane w prowadzonych od kilkunastu lat badaniach nad płcią kulturową w krajach postkomunistycznych. Szczególne miejsce zajęły w nich rozważania nad kobiecością i ruchami feministycznymi. Pionierskie prace z tych obszarów dowiodły, iż zachodnia terminologia i wypracowane teorie genderowe nie przystają do realiów Europy Środkowo-Wschodniej (tzw. słowiański feminizm)¹⁷, zwłaszcza do terenów postradzieckich. Zachodnioeuropejski

¹⁴ H. Mazurek, „Lekcje Europy” według Marii Arbatowej, s. 213.

¹⁵ W. Piłat, *Na progu XXI wieku...*, s. 154.

¹⁶ O. Рыкова, *Рецензия на „Визит нестарой дамы”*, <http://www.arbatova.ru/books/4.html>. Por. H. Mazurek, „Lekcje Europy” według Marii Arbatowej, s. 212.

¹⁷ Określenie zapożyczone z tomu poświęconemu zjawisku feminizmu w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Zob. *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, t. II, *Feminizm*, red. E. Kraskowska, Warszawa 2005.

i amerykański dyskurs feministyczny, posługujący się kategorią gender, wytwarzaną przez określone warunki polityczno-społeczne i historyczne, nie ujmował regionalnej specyfiki bloku wschodniego. Początek lat 90. w historii postradzieckiego ruchu kobiecego był okresem chaosu i mozolnych prób zaadaptowania pojęć i instytucji zachodniego ruchu kobiet do warunków rosyjskich. Słusznie zauważa Irina Kuźmina:

Retoryka zachodnich feministek była całkowicie obca kobiecie, która od lat tęskniła za „burżuazją”, „patriarchatem” i przynależnością do „klasy średniej”. Rosyjskim kobietom można było długo wyjaśniać zalety bycia jednostką niezależną, pracującą, silną – tego wszystkiego miały pod dostatkiem za czasów ZSRR [...]. Dlatego wołanie zachodnich feministek o wydobywanie się spod jarzma domowych obowiązków, o rozpoczęcie kariery zawodowej, o uniezależnienie się od patriarchalnych nawyków obyczajowych nie zostało podchwyczone przez rosyjskie kobiety¹⁸.

Współczesne badania nad problematyką gender w Europie Środkowo-Wschodniej uwzględniają złożoność procesów historycznych i kulturowych, zmiany obyczajowe i społeczne, a także kontekst polityczny. Bez wątplenia można stwierdzić, iż nauka kobiecości jako określonej roli społecznej przebiegała w tych krajach w sposób inny od wypracowanego modelu zachodniego.

Mając na uwadze sentencję Simone de Beauvoir – „Nie rodzimy się kobietami, stajemy się nimi”¹⁹ – spójrzmy na społeczny i kulturowy kontekst „stawiania się” Arbatowej kobietą. Jednocześnie pragniemy zwrócić uwagę, iż równoległe do procesu odkrywania swej kobiecości/męskości w życiu każdego człowieka zachodzi proces kreowania osobowości, formowania własnego „ja”, określania poglądów i oczekiwań.

Dzieciństwo przyszłej pisarki nie należało do łatwych. Następstwem choroby polio, przebytej w pierwszym roku życia, był niedowład nogi i związane z tym liczne pobyty w szpitalach, wiele operacji i ostracyzm w dziecięcych społecznościach. Ten wyjątkowo trudny okres w jej życiu naznaczony był dodatkowym cierpieniem, spowodowanym nagłą śmiercią ojca. We wspomnieniach zanotowała:

Zrozumiałam, że zostałam zupełnie sama. [...] Brak mi ojca, jego ciepła, rozmów z nim, poczucia bezpieczeństwa. [...] Jak on mógł mnie tak całkiem zostawić? Przecież wiedział, że nikomu innemu nie jestem potrzebna! Wypatruję na ulicy podobnego chodu, podobnego ubrania, sylwetki, nasłuchuję podobnego sposobu mówienia. Całe życie będę szukać podobnych do niego²⁰.

¹⁸ I. Kuźmina, *Rosyjski feminizm: prześladowany – przeforsowany – przereklamowany?* [w:] *Drogi do wolności w kulturze Europy Środkowej i Wschodniej (1956–2006)*, red. B. Bakula, M. Talarczyk-Gubała, Poznań 2007, s. 292.

¹⁹ S. de Beauvoir, *Druga pleć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003, s. 299.

²⁰ M. Arbatowa, *Na imię mi kobieta*, s. 37–38.

Poczucie krzywdy i odrzucenia dziesięcioletnia Maria odczuwa w dwójnasób, jej kontakty z matką nigdy nie były bliskie, zaś po śmierci ojca emocjonalna więź została zerwana na całe życie. Kilkumiesięczne pobyty na oddziałach ortopedycznych, życie w placówce dla dzieci z następstwami choroby Heine-Medina, cierpienie własne i widok cierpienia innych pacjentów wyczuły Arbatową na ludzką krzywdę oraz umocniły hart ducha i umiejętność przewycięzania niepowodzeń.

Od wczesnych lat w Maszy odzywała się także niepokorna dusza. Jako dziecko najbardziej sprawne w Internacie Specjalnym, wielokrotnie stawiała w obronie dzieci poniżanych przez personel medyczny i pedagogiczny. Nonkonformizm nastoletniej już Arbatowej przejawiał się między innymi w świadomej rezygnacji ze wstąpienia do Komsomołu, czego dotkliwie skutki odczuła w klasie maturalnej i w trakcie egzaminów na studia. O zakorzenionej potrzebie wolności może świadczyć odejście z domu rodzinnego i stworzenie „salonu na Arbacie” (stąd pseudonim Marii Gawriliny) „dla wszystkich niezrozumiałych przez rodziców i władze: hipisów, studentów, nieletnich dysydentów, artystów, cinkciarzy, podejrzanych i barwnych postaci”²¹. Salon Maszy z Arbatu był traktowany jak „podziemny uniwersytet. Tu przy świecach czytaliśmy najnowsze wiersze i powieści, śpiewaliśmy więzienne piosenki, rozprawdzaliśmy antyradzieckie publikacje, słuchaliśmy zagłuszanych audycji radiowych”²².

Wejście w wiek dorosły, które rozpoczęła w chwili wyprowadzki z domu, wiązało się także z pierwszymi kontaktami z mężczyznami. Jej świadome wybory płci przeciwnej dotyczyły mężczyzn dużo starszych, opiekuńczych i czułych: we wszystkich rodzajach kontaktów z mężczyznami zawsze szukałam ojca²³. Jednak kontakty Maszy z mężczyznami nie zawsze były zgodne z jej wolą. Jako nastolatka Arbatowa była ofiarą trzech gwałtów (w tym jednego zbiorowego). Na wszystkie akty przemocy spuściła zasłonę milczenia, dopiero po wielu latach, jako dojrzała kobieta, zdecydowała się na terapię psychologiczną, dzięki której pozbyła się poczucia winy i wstydu. Naukowe poznanie psychiki ofiary i sprawcy, choć zajmujące, nie jest przedmiotem niniejszych rozważań. Bardziej interesuje nas opinia Arbatowej o tym, że przestępstwa na tle seksualnym w owym czasie były nagminne:

Jeżeli mi ktoś zarzuci, że takie przygody zdarzały mi się zbyt często, roześmięj mu się w twarz. Moim koleżankom zdarzały się jeszcze częściej, niezależnie od tego, czy wyglądały jak grzeczne dziewczynki, czy jak kontestujące hipiski. [...] Przemoc i gwałt przenikały całe radzieckie życie, a posesywny charakter życia seksualnego przejawia się nawet w słownictwie „wziąć” i „mieć”²⁴.

²¹ *Ibidem*, s. 83–84.

²² *Ibidem*, s. 86.

²³ *Ibidem*, s. 125–126.

²⁴ *Ibidem*, s. 127–128.

Świadomość tego, że jej bolesne doświadczenia nie były wyjątkiem, a ofiary pozostawały sam na sam ze swoim cierpieniem, doprowadziły Arbatową do włączenia się w działalność na rzecz obrony kobiet. W 1990 r. założyła wraz z przyjaciółką klub „Harmonia”, w którym zajmowała się psychiczną rewalidacją kobiet. W tym celu zapisała się także na seminaria z psychologii, by osobiste przeżycia wesprzeć wiedzą teoretyczną.

Jednak dużo wcześniej, mając 19 lat, wyszła za mąż za początkującego śpiewaka operowego, Aleksandra Mirosznika. Owocem romantycznej miłości „od pierwszego wejrzenia” były narodziny bliźniąt, Pawła i Piotra. Kilka dni po porodzie, rozpoznając u siebie początki depresji poporodowej, po raz kolejny przekonała się o konieczności stworzenia systemu opieki psychologicznej dla kobiet, jednak „w ZSRR psychologizy jeszcze się nad tym nie zastanawiali”²⁵. Macierzyństwo wyzwoliło w niej pokłady opiekuńczości i wrażliwości, szczególnie kiedy ponownie przyszło jej zetknąć się z pediatrycznymi oddziałami szpitalnymi. Arbatowa wyznaje:

Przed urodzeniem dzieci [...] znosiłam uciążliwości socjalizmu, protestowałam głośno, ale niekonstruktywnie. Kiedy jednak medyczne i wychowawcze macki systemu wyciągnęły się w kierunku moich chłopców, zmieniłam się w buldoga rzucającego do gardła. W tym kraju przejawem instynktu macierzyńskiego była w moim pojęciu obrona dzieci przed systemem²⁶.

Trud wychowawczy łączyła z nauką w Instytucie Literatury, prowadzeniem gospodarstwa domowego i walką o uznanie jako dramatopisarka.

Tematem, który od początku inspirował młodą autorkę, były relacje damsko-męskie. W trwającym 17 lat małżeństwie Marii i Aleksandra dochodziło do wielu perypetii, których rezultatem były nagłe rozstania i powroty. Po kilku latach romantycznej sielanki drogi małżonków zaczęły się rozchodzić. Mimo iż decyzja o rozwodzie została podjęta, para wiodła wspólne życie, przystając na obecność osób trzecich i związki pozamałżeńskie. Arbatowa określa tę sytuację jako „związek teatralizowany”²⁷, w którym obie strony godzą się na określone role i wcielają je w życie dla własnej wygody i poczucia bezpieczeństwa. Skrajne stany emocjonalne, wielość przeżyć wynikających z kolejnych uniesień miłosnych są jednym z głównych tematów wczesnej twórczości pisarki.

Z tego względu dramaty Arbatowej cechuje silny emocjonalizm. Jednak wraz z ładunkiem autobiograficznym autorka przekazuje także powszechnie znane prawdy, wynikające z życia w Związku Radzieckim. Jednym z takich tematów jest opis praktyk aborcyjnych, stosowanych w radzieckich szpitalach. W sztuce *Równanie z dwiema wiadomymi* (*Уравнение с двумя известными*, 1982) Maria Iwanowna wychodzi

²⁵ *Ibidem*, s. 166.

²⁶ *Ibidem*, s. 177.

²⁷ *Ibidem*, s. 289.

poza ramy opisu, starając się wniknąć w kobiecą psychikę okaleczoną po akcie aborcyjnym, a także przedstawić motywy podejmowania takich decyzji. Doświadczenia osobiste, waga tematu i niewyleczona rana w sercu uczyniły utwór określany jako thriller feministyczny²⁸. Próby zaprezentowania dramatu szerszej publiczności zakończyły się skandalem. Arbatowa, choć nie zdążyła jeszcze zaistnieć jako dramaturg, znalazła się w gronie twórców objętych ostracyzmem. W swej autobiografii komentuje ów fakt:

[...] nie mogłam pojąć, dlaczego pisarze mogą swobodnie pisać o tym, co stanowi stres dla mężczyzn, ale gdy ja mówię o analogicznych sprawach w życiu kobiety, wszyscy zgodnie uważają, że to jest nieprzyzwoite²⁹.

Co ciekawe, sztuką zainteresowało się wielu reżyserów, teatry kupowały tekst, ale za każdym razem dzwoniło z pytaniem, czy utwór „przeszedł przez cenzurę”. Świadczy to o społecznym zapotrzebowaniu na temat, dotykający większości radzieckich kobiet.

Osią tematyczną *Równania z dwiema wiadomymi* jest spotkanie po latach dawnych kochanków. Mężczyzna i młodsza od niego o 20 lat kobieta spotykają się w nowych okolicznościach: Ona jest cenioną lekarką na oddziale położniczym i prowadzi ciążę jego córki, On przychodzi do niej w nocy z łapówką, aby zmobilizować ją do przyjęcia przedwczesnego porodu. Po drodze do kliniki kobieta ujawnia swoją tożsamość. Z rozmowy wynika, iż kilkanaście lat wcześniej, będąc w ciąży, została porzucona przez kochanka i zmuszona do zabiegu aborcyjnego:

Ты отвез меня в захудалую больничку. Акушерка сначала сказала все, что обо мне думает, потом надела на меня огромный застиранный халат со штампом на груди и посадила в очередь. Передо мной было восемь женщин [...]. Я сидела ледяная от страха...³⁰.

Traumatyczne przeżycie kobiety miało swoje smutne reperkusje: niewłaściwie przeprowadzony zabieg uczynił ją bezpłodną. Fakt ten przesądził o dalszym życiu bohaterki, zmienił również jej postrzeganie własnej kobiecości: „мне показалось, что у меня внутри вычистили все. Весь дух и всю плоть. Осталась одна оболочка”. Dalej bohaterka wyznaje: „Я не считаю себя женщиной [...]. Внутри у меня вечная мерзлота”³¹.

Utrata nienarodzonego dziecka jest obiektem zainteresowania nauk psychologicznych w kategorii wariantów zespołu stresu pourazowego. W leczeniu objawów zespołu poaborcyjnego na plan pierwszy wysuwa się właściwe przeżycie okresu za-

²⁸ *Ibidem*, s. 244.

²⁹ *Ibidem*, s. 265.

³⁰ М. Арбатова, *Уравнение с двумя известными* [w:] *Старые пьесы о главном*, s. 71–72.

³¹ *Ibidem*, s. 79.

łoby, ujmowanej jako próba pojednania się z losem. Jednak dla psychicznego zdrowia kobiety równie ważny jest moment powrotu, definiowany jako samoakceptacja. Proces ten odbywa się na zasadzie odbudowywania własnej tożsamości płciowej, jako że posiadanie dziecka może być uznane za potwierdzenie kobiecości. Wraz z przekreśleniem szansy na bycie matką odrzucona zostaje część własnej tożsamości. Zdaniem Philipa Ney'a próba rekonstrukcji tożsamości nie zawsze się udaje:

Kobiety mogą zacząć mocniej identyfikować się z mężczyznami i stawać się bardziej męskie w patrzeniu na świat, zachowaniu, a nawet w ubiorze. Mogą zмагаć się, by stworzyć swoją kobiecość i mogą zostać profesjonalistkami od udzielania opieki. Z drugiej strony, mogą podjąć decyzję, iż niemożliwym jest ponowne bycie delikatną i kobiecą, więc pozwalają sobie na bycie osobą twardą i zgorzkniałą³².

W przypadku bohaterki dramatu Arbatowej, wewnętrzna pustka rozpatrywana na poziomie psychicznym staje się raną na całe życie, a pokawałkowanej tożsamości nie sposób zebrać w jedną całość. Niestalość uczuciową oraz brak możliwości realizacji siebie w macierzyństwie kobieta rekompensuje przelotnymi romansami. Jej partnerami są dużo młodszy mężczyźni, co może świadczyć o uzasadnionej potrzebie opiekuńczości nad osobą niedojrzałą emocjonalnie. Jednocześnie lekarka odnosi sukcesy na polu zawodowym, występuje jako autorytet w dziedzinie ginekologii i położnictwa, jest ordynatorem oddziału w miejscowym szpitalu. Pod wpływem własnych przeżyć, do prywatnej praktyki lekarskiej wprowadziła rewolucyjne metody. Po pierwsze, zabiegi aborcyjne wykonuje z zastosowaniem innowacyjnych metod przeciwbólowych: masaże, hipnoza i całkowity spokój przekazywany pacjentce. W jej przekonaniu: „Человек, который спокойно работает под крик пациента – садист. Я уже тогда поняла, что аборт можно сделать без всякой боли”³³. Po drugie, zabiegi przeprowadza wyłącznie w obecności i za zgodą ojca dziecka, rozkładając w ten sposób poczucie winy na niedoszłych rodziców.

W istocie, utwór określany jako „ginekologiczny” wprowadza tematykę uniwersalną, stanowi bowiem o winie i karze. Bohaterka od dawna nosi w sobie poczucie winy, wzmożonej faktem, że o przerwaniu ciąży zdecydował jej żonaty kochanek. Według badań psychologicznych poczucie winy jest jedną z najczęstszych reakcji pourazowych, występujących po zabiegu³⁴. Przygnębiające uczucia bohaterki potęguje fakt jej bezpłodności, którą kobieta traktuje jako należną karę. Fatum, niczym w greckiej tragedii, dosięga także jej byłego partnera – nowo narodzony wnuk umiera kilka godzin po porodzie. Mężczyzna początkowo szuka winnych nieszczęścia

³² P. Ney, *Odmiennie podejście do zespołu poaborcyjnego* [w:] *Psychologiczne następstwa straty dziecka*, red. ks. J. Dzierżanowski, Opole 2000, s. 41.

³³ *Ibidem*, s. 83.

³⁴ A. Speckhard, N. Mufel, *Uniwersalne reakcje na aborcję? Więź, trauma i żal u kobiet z doświadczeniem aborcji*, przeł. Z. Karpiński [w:] *Aborcja. Przyczyny, następstwa i terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Wrocław 2009, s. 133–156.

wśród personelu medycznego, w końcu jednak dochodzi do wniosku, iż to na nim spoczywa wina: „Это я виноват. Только я один во всем виноват. Это я должен был умереть! Это моя очередь, а не его. [...] Да он и не мог родиться, потому что ребенок – это плод любви. Потому что его принесли в жертву!”³⁵. W mężczyźnie odzywa się sumienie, głos, który pod wpływem sytuacji granicznej zmusił go do przewartościowania pewnych pojęć. Żyjący dotąd w kłamstwie, obliczonym na mieszczkański konformizm, oszukujący siebie i żonę, tęskniący za prawdziwą miłością utożsamianą ze spotkaną lekarką – zrozumiał, że życia nie da się cofnąć, a za popełnione grzechy nadejdzie czas zapłaty. „И ты, который полагал, ну, я еще погрешу, у меня впереди целая старость, чтобы каяться, вдруг видишь, что каятся уже некогда”³⁶. W obliczu śmierci dziecka waga tematu zaczyna ciążyć w kierunku odkupienia winy. Lekarka proponuje mężczyźnie wspólne życie, sądząc, iż wskrzeszona miłość przyniesie zapomnienie o życiowych dramatach. Mężczyzna jednak odmawia, przyjmując na siebie rolę męczennika, trwającego u boku niekochanej żony i zmagającego się z cierpieniem córki.

Konflikt głównych bohaterów ukazano na tle rzeczywistości rosyjskich klinik położniczych i masowych aborcji. Arbatowa obnaża prawdę o warunkach panujących w szpitalach: łapówkarstwo i pijaństwo wśród lekarzy, brak niezbędnych środków higienicznych oraz wyspecjalizowanej opieki psychologicznej dla kobiet borykających się z następstwami straty dziecka. Przytaczana przez bohaterkę historia aborcji ujawnia bezduszość personelu medycznego, brak współczucia i celowe zadawanie bólu kobietom decydującym się na przerwanie ciąży. Jednocześnie autorka dowodzi, że brak kultury antykoncepcyjnej w kraju jest wykroczeniem wobec praw kobiet i sankcjonuje akty przerywania ciąży³⁷. Praktyka aborcyjna w ZSRR ma wieloletnią tradycję. Pierwszy dekret legalizujący aborcję w szpitalach wydano w 1920 r.³⁸ Warty podkreślenia jest fakt, że dokument został zatwierdzony w trosce o zdrowie kobiet, o czym świadczy następujący fragment:

[...] aby zachować zdrowie kobiet i chronić przed ignoranckimi i szukającymi zarobku znachorkami, postanawia się: bezpłatna aborcja (przerwanie ciąży sztucznymi środkami) będzie dokonywana w państwowych szpitalach, gdzie kobietom zapewnia się maksimum bezpieczeństwa podczas zabiegu³⁹.

Postanowienia zawarte w dekreście okazały się za trudne do zrealizowania z powodu braku odpowiedniego sprzętu oraz środków znieczulających. W rezultacie za-

³⁵ M. Арбатова, *Уравнение с двумя известными*, s. 100.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 90. Por. M. Arbatowa, *Na imię mi kobieta*, s. 264–265.

³⁸ W. Lenin, *O kwestii kobiecej*, przeł. Z. Biernacka, Centralne Wydawnictwo Ludów SSSR, Moskwa 1925, s. 30. Taka ustawa była pierwszą na świecie.

³⁹ Cyt. za: *Rewolucja rosyjska a wyzwolenie kobiet*, przedruk z: *Women and revolution*, dodatek do: „Spartacist” 2006, nr 59, <http://poland.indymedia.org/pl/2006/10/24061.shtml>.

biegi wciąż były przeprowadzane w warunkach domowych i tysiące kobiet trafiały do szpitali celem wyleczenia ze skutków tych niebezpiecznych procedur. Kodeks rodzinny z 1936 r. wprowadzał karalność przerywania ciąży, jednak w 1955 r. przywrócono możliwość wykonania zabiegu na życzenie⁴⁰. Doprowadziło to do sytuacji, w której aborcja znów była stosowana w miejsce powszechnie dostępnej na Zachodzie antykoncepcji.

„Ginekologiczna” tematyka dramatu zaważyła na dalszych losach sztuki. Dzięki rekomendacji Afanasija Sałynskiego utwór został przyjęty przez Ministerstwo Kultury celem dyskusji nad jego inscenizacją. Jednak komentarze recenzentów nie dawały Arbatowej żadnej nadziei na wystawienie sztuki w Związku Radzieckim. Autorce zarzucono brak profesjonalizmu, skupianie się na tematach nieaktualnych, o małej wadze społecznej. Jeden z cenzorów napisał:

W imię czego ta sztuka została napisana? Nie mówi ona o szkodliwości aborcji, lecz o reakcji łańcuchowej zła w zamkniętym kręgu kontaktów międzyludzkich. Inscenizacja uwypukli jedynie szczegóły praktyki ginekologicznej w światłach rampy⁴¹.

Arbatową próbowano nakłonić do wprowadzenia zmian w tekście:

Trzeba zmienić zawód głównej bohaterki [...]. Ginekologię skreślamy, poród też, słowo aborcja też wszędzie skreślamy. A to, że on ją kiedyś rzucił i złamał jej życie, niech zostanie⁴².

Pomimo liberalizacji w obszarze kultury w czasach pierestrojki temat nadal nie przystawał do oczekiwań decydentów. Dopiero po 1991 r. sztuką zainteresowały się teatry w Rosji i za granicą. Na motywach utworu powstał także film *Мне не забыть, мне не простить* w reżyserii Nadieždy Riepiny (1992).

W *Równaniu z dwiema wiadomymi* kobiecą przestrzeń stanowi klinika położnicza. Mężczyzna spieszący na poród córki musi zostać poza sferą żeńską, w poczekalni ogólnej. Podobnie w placówce, w której bohaterka przeszła zabieg usunięcia ciąży. Z opisu miejsca wynika, iż mężczyźni, poza personelem medycznym, nie byli tam obecni. Klinika ginekologiczno-położnicza czy ośrodek aborcyjny jako przestrzeń zamknięta dla mężczyzn mają charakter symboliczny. W tych miejscach dokonuje się fizyczne i psychiczne „rozcłonkowanie” ciała kobiety⁴³. Ciało zostaje złożone, ale w psychice pozostaje ślad, wzbogacający o nowe treści, przeżycia, doświadczenia i sens. Dla bohaterek dramatu Arbatowej szpital jest naznaczony cierpieniem przeżywanym w samotności. Za zamkniętymi drzwiami szpitalnych oddziałów uruchamia

⁴⁰ M. Salwowski, *Zaplanowana demoralizacja. Różowy sierp i młot*, <http://www.zrodlo.krakow.pl/Archiwum/2006/01/14.html>.

⁴¹ M. Arbatowa, *Na imię mi kobieta*, s. 269–270.

⁴² *Ibidem*, s. 270.

⁴³ J. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002, s. 73.

się inna kategoria cielesności, jako wyrazu biologii i fizjologii. Ukazując tę sferę kobiecości, Arbatowa wychodziła z założenia, że należy przerwać praktykę milczenia na tematy kulturowo i społecznie wpisane w egzystencję życia kobiet. Z tego powodu w „równaniu” występują „dwie wiadome”, mężczyzna i kobieta, jednakowo odpowiedzialni za poczęte życie ludzkie. W swojej autobiografii autorka pisze na ten temat:

Pisanie o tym, jak mężczyzna ładuje broń, mierzy, strzela i patrzy, jak wróg pada w przedśmiertnych drgawkach, jest w porządku. Ale o tym, jak kobieta robi badania, kładzie się w fotelu ginekologicznym, a lekarz jest uzbrojony w narzędzia chirurgiczne, pisać nie wolno. Z tym że w pierwszym wypadku przeważnie ginie osoba dorosła, znająca zasady gry, a w drugim jeszcze nienarodzona⁴⁴.

Podjęcie tematów obejmujących kobiecą przestrzeń egzystencji stało się jednym z wyznaczników literatury kobiet. Obok szpitali położniczych, miejscami naznaczonymi obecnością kobiet były ciasne komunalne (szczególnie kuchnie, określane przez Arbatową „królestwem kobiet”⁴⁵), a także żeńskie obozy i więzienia. Tatiana Rowieńska, badając rosyjską literaturę przełomu lat 80. i 90., w nurt prozy alternatywnej wpisuje utwory kobiet, nazywając ten proces „odzyskiwaniem głosu”: „Autorki niczym pszczoły po kropelce zbierały pył kobiecości, tworząc miód własnej literatury, gęsto zaprawiony goryczą kobiecego doświadczenia”⁴⁶. Za znak rozpoznawczy literatury kobiet uznaje się postawienie w centrum uwagi postaci żeńskiej, zamkniętej w kapsule prywatnej egzystencji. Tematyka jest skoncentrowana na problemach jednostkowych, wewnętrznych przeżyciach, zabarwionych osobistym doświadczeniem autorek. Z tego względu szczerść i autentyczność, wykorzystywanie własnego życia jako materiału literackiego, udzielanie postaciom własnej emocjonalności i własnych refleksji zalicza się do specyficznych cech kobiecego pisania⁴⁷. Cechy te spełnia także twórczość Marii Arbatowej. Kolejne utwory dramatyczne odzwierciedlają jej własne stany emocjonalne, wynikające z małżeńskich kłopotów i ucieczki przed nimi w skomplikowane związki uczuciowe.

Sztuka *Wiktoria Wasiliewa w cudzych oczach* (*Виктория Васильева глазами посторонних*, 1985) przedstawia kilka godzin z życia śpiewaczki operowej, laureatki prestiżowego konkursu im. Piotra Czajkowskiego. Bohaterka znajduje się na życiowym zakręcie – pomimo wielkiego sukcesu zawodowego decyduje się na wyjazd z synem do syberyjskiej guszy. Charakterystyczny bałagan w jej mieszkaniu, spowodowany pospiesznym pakowaniem podróży toreb, odzwierciedla chaotyczny stan

⁴⁴ M. Arbatowa, *Na imię mi kobieta*, s. 265.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 215.

⁴⁶ T. Rowieńska, *Historia prozy kobiecej w epoce transformacji, czyli „oczy szeroko zamknięte” rosyjskiego feminizmu* [w:] *Literatury słowiańskie po roku 1989...*, s. 87.

⁴⁷ E. Komisaruk, *Od milczenia do zamilknięcia. Rosyjska proza kobieca na początku XX wieku. Wybrane aspekty*, Wrocław 2009, s. 99–100.

duszy Wiktorii. Pozornie powodem ucieczki z rodzinnego miasta, bo w tych kategoriach należy rozpatrywać decyzję bohaterki, są nieudane małżeństwo oraz niedające satysfakcji związki uczuciowe z dwoma mężczyznami. W rzeczywistości jednak bohaterka ucieka przed określonym stylem życia, wszechobecnymi schematami, zmuszającymi do egzystencji wbrew sobie i własnym wyobrażeniom o swoim miejscu na ziemi: „Если я не убегу отсюда, я растворюсь в ярлыках, этикетках. Меня съедят мои маски”⁴⁸.

Tytułowe „cudze oczy” należą do trzech mężczyzn, z których każdy ma odmienny obraz bohaterki. W oczach męża jawi się jako kobieta chłodna emocjonalnie, niezależna i nielicząca się z uczuciami kochających ją osób. Inaczej widzi ją jeden z kochanków. Dla niego jest psychicznie niestabilną, niestałą w uczuciach i niezdecydowaną osobą, przypominającą rozhisteryzowaną bohaterkę operetki. Drugi kochanek upatruje w niej ideał kobiecości, chwali jej wrażliwość, dobroć i piękno zewnętrzne. Ta mozaika wyobrażeń o Wiktorii uniemożliwia bohaterce skonstruowanie własnego obrazu. Kobieta przyznaje: „Мне все время кажется, что я просто смотрю фильм про себя – по плохому сценарию, с плохими актерами и режиссерским замыслом, противоположным моему”⁴⁹. Wydaje się, że prawdziwe przeznaczenie Wiktorii odkrywa przed nią samą jej rywalka – żona jednego z kochanków. Ten wątek wprowadza jednocześnie kolejne „cudze” spojrzenie na bohaterkę, konstruowane przez pryzmat tragedii zdradzanej kobiety, gotowej usunąć się z drogi do szczęścia kochanków. Finał utworu nie daje jednoznacznej odpowiedzi, jaką przyszłość wybierze dla siebie Wiktorii. Bilety na samolot, będące dla bohaterki symbolem wolności wewnętrznej, giną w ogólnym zamieszaniu. Tym samym wyłania się sens utworu: nie można uciec przed samym sobą, własnego życia nie można tworzyć na podstawie „cudzych oczu”, wyobrażeń o własnej osobie. Z drugiej strony, pojawia się pytanie nie o to, jak widzą nas inni, lecz o to, jaki obraz siebie pozwalamy im stworzyć. Sztuka opowiada o drodze do własnej niezależności i prawdy o samym sobie. Przedstawia kobietę, usiłującą wyjść z zamkniętego kręgu pojęć i znaczeń, by walczyć o własną tożsamość. Halina Mazurek przekonuje, że w dziełach Arbatowej przemieszczanie się w przestrzeni jest zasadniczym chwytem w kreacji postaci:

Droga z wszystkimi jej etapami i przygotowaniem do niej [...] symbolizuje również podróż w głąb duszy, osobowości w celu poznania własnego ja i określenia swojej tożsamości⁵⁰.

Kolejną bohaterkę „w drodze” Arbatowa ukazała w napisanym kilka miesięcy później dramacie *Sny na brzegu Dniepru* (*Сны на берегу Днепра*, 1985). Tym razem

⁴⁸ M. Arbatowa, *Виктория Васильева глазами посторонних* [w:] *Старые пьесы о главном*, s. 254.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ H. Mazurek, „Lekcje Europy” według Marii Arbatowej, s. 213.

mamy do czynienia z psychologicznym portretem kobiety zdradzanej. W utworze sen przeplata się z jawą, przeszłość z teraźniejszością, realne wydarzenia ząbają się z fantazmatami, współgrając z somnambulicznym stanem głównej bohaterki. Jelena znajduje się w duchowej rozterce, przyczyną której jest rozpad jej małżeństwa. Wewnętrzny stan bohaterki uniemożliwia realne spojrzenie na otaczający świat: „у меня все время ощущение, что я утонула, да, утонула, почему-то осталась жива и разговариваю со всеми сквозь толщу воды”⁵¹. Woda jako symbol chaosu, niestałości, zmiany⁵² ma podstawowe znaczenie dla odczytania utworu. Bohaterka widzi siebie pod wodą, przed którą odczuwa paniczny strach. W warstwie metaforycznej można rozpatrywać ten fakt jako lęk przed zmianami, jakie kobieta musi wprowadzić w swoim życiu. Nie może przed nimi uciec, a wybór jednej z możliwych opcji rozwiązania konfliktu nieuchronnie prowadzi do odrzucenia starego porządku i zmierzenia się z nowym, nieznanym. Z drugiej strony, woda niesie w sobie symbol bezmiaru możliwości, jest źródłem życia, odrodzenia ducha i ciała⁵³. Trwanie pod taflą wody ma w sobie moc oczyszczającą, dzięki której Jelena wynurzy się na powierzchnię jako istota odrodzona, gotowa na przyjęcie zmian związanych z wewnętrzną metamorfozą.

Miejszem akcji jest ośrodek wypoczynkowy nad rzeką Dniepr, do którego małżonkowie przybywają w celu zakończenia związku. Władimir jest pewny swej decyzji. W rodzinnym mieście czeka na niego Nadia, równie mocno zdeterminowana, by zacząć nowe życie u jego boku. Pobyt w kurorcie odsłania przed Jeleną winę za rozpad małżeństwa, w czym utwierdzają ją rozmowy z mężem: „ты же вытоптала все, что было между нами, Мы давным-давно живем по отдельности. Ты живешь в своем мире, я – в своем”⁵⁴. Władimir zarzuca jej przelotne romanse, emocjonalną oziębłość i brak zainteresowania jego karierą zawodową. Za przykład stawia jej swoją kochankę, wyrozumiałą i czułą „kapłankę ogniska domowego”. Wspólnie spędzony czas jest okazją do dawno nieprowadzonych rozmów na temat oczekiwań małżonków względem związku. Jest szansą na zdefiniowanie pojęć i wartości, na których powinno opierać się wspólne życie. Dla Jeleny jest także możliwością odnalezienia własnej tożsamości, rozdartej między przywiązaniem i miłością do męża a pełnym namiętności uczuciem do kochanka. To wybór między dwoma przeciwstawnymi stanami duszy: zniewoleniem i wolnością. Wyartykułowane pragnienia Władimira względem Jeleny nakazują jej przywdziać maskę czulej żony i zaradnej gospodyni domowej i żyć zgodnie z narzuconym stereotypem małżeństwa.

Utwór ten, choć w centrum stawia rozdartą wewnątrznie postać kobiecą, jest zaprzeczeniem myśli feministycznej, w ramach której zwykło się interpretować twórczość Arbatowej. Jelena nie jest symbolem kobiecego wyzwolenia spod męskiej dominacji.

⁵¹ M. Арбатова, *Сны на берегу Днепра* [w:] *Старые пьесы о главном*, s. 276.

⁵² *Woda* [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, t. VI, Warszawa 2007, s. 480.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ M. Арбатова, *Сны на берегу Днепра*, s. 305.

Przeciwnie, jest bohaterką uwikłaną w zależność od męskiej miłości i obecności mężczyzny w swoim życiu. Faktem jest, że pobyt nad Dnieprem jest dla niej oczekiwaniem na zmianę decyzji męża, a kiedy pojawia się propozycja naprawy stosunków małżeńskich – Jelena staje się bezbronną istotą, otoczoną czułym ramieniem męża. Wbrew dyskursowi feministycznemu, autorka wnika także w głębię myśli towarzyszących mężczyźnie, konstruuje męski światopogląd na miłość, potrzebę zrozumienia i akceptacji w oczach bliskiej osoby. Arbatowa nie ujmuje ludzkich uczuć w kategoriach gender, zrywa ze stereotypami i ukazuje ludzkie emocje bez podziału na płęć. Co więcej, w kreacji Władimira można odnaleźć więcej cech przypisywanych kobietom: czułość, wrażliwość, potrzebę stałości. W małżeństwie bohater chce znaleźć miejsce na realizację siebie, znaleźć potwierdzenie sensu własnego istnienia przez pryzmat szacunku i miłości do drugiej osoby. W tym ujęciu dramat stanowi o równouprawnieniu w zakresie uczuć, pojmowanych nie jako męskie czy żeńskie, lecz ogólnoludzkie. Warto w tym miejscu przytoczyć pogląd Piłata na sztukę: „Płeć nie ma tu nic do rzeczy. Liczy się człowiek i właśnie ów potencjał człowieczeństwa decyduje o tym, czy ktoś jest dobry, czy zły”⁵⁵.

W odmiennej sytuacji życiowej obserwujemy Margaritę – bohaterkę *Próbnego wywiadu na temat wolności* (*Пробное интервью на тему свободы*, 1993). Kobieta jest rozwódką, niezależną finansowo dziennikarką, osobowością silną psychicznie. W jej życiu jest kilku mężczyzn: były mąż, ekstrawagancki kochanek oraz nowy obiekt zauroczenia pod znaczącym nazwiskiem – Dubrowski. Margarita przewyższa intelektem, energią i życiową zaradnością otaczających ją mężczyzn. Jest jednak głęboko nieszczęśliwa, pogrążona w tęsknocie za miłością życia – byłym kochankiem, który wyemigrował do USA. Pod wpływem rozmów z dużo starszym mężczyzną dochodzi do wniosku, iż osiągnięta przez nią wolność wewnętrzna jest obciążona samotnością, określaną jako „samotność w tłumie”. Ta nowoczesna, wyzwolona kobieta, kreowana na feministkę, składa swoją niezależność u stóp reemigranta. Rezygnując z wolności, osiąga szczęście u boku kochanego mężczyzny.

Trudno powiedzieć, co wpłynęło na klasyfikację dramatów Arbatowej w ramach krytyki feministycznej. Z pewnością pogłębiony psychologizm kobiecych postaci, silne charaktery urzeczywistniające marzenie o wewnętrznej wolności, a także niecodziennosc sytuacji, w jakich je odnajdujemy. A może fakt, iż to Maria Iwanowna na łamach prasy jako pierwsza określiła siebie feministką⁵⁶. Wkrótce potem, jak pisze autorka: „Moje sztuki, objęte ostracyzmem za kobiecą tematykę, uznane zostały natchmianem za utwory feministyczne dyskryminowane przez promeską cenzurę”⁵⁷. Wpisując się w rolę feministki, w latach 1995–1999 prowadziła pierwszy telewizyjny talk-show „Ja sama” na kanale TV6, w którym w pojedynkę stawiała czoło tradycyjnej, antifeministycznej ideologii ogółu społeczeństwa. Według Rowieńskiej:

⁵⁵ W. Piłat, *Na progu XXI wieku*, s. 155.

⁵⁶ M. Arbatowa, *Na imię mi kobieta*, s. 445.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 441.

[...] wszystko to bardziej przypominało dobrze zorganizowaną akcję PR, przy czym Arbatowa, zyskując coraz większą popularność, wypełniła lukę, jaka powstała w ówczesnej rosyjskiej debacie publicznej – przecież w kraju musi być chociaż jedna, a najlepiej jedyna, feministka⁵⁸.

Od momentu rezygnacji z dramaturgii, autorka napisała ponad 20 tekstów prozą, z czego większość jest zabarwiona dużą dawką autobiografizmu i traktuje o kobietach, ich problemach egzystencjalnych i emocjonalnych.

O aktywności Arbatowej w rosyjskim ruchu feministycznym napisano wiele dobrego i złego. Zresztą, pisarka szeroko komentuje swoją działalność na stronicach powieści autobiograficznych i w licznych artykułach publicystycznych. Dla tematu niniejszego artykułu bardziej istotna wydaje się refleksja nad tym, w jakim stopniu teksty Arbatowej (tu: dramaturgia) faktycznie odnoszą się do teorii feministycznych i czy jest to jedyna droga do analizy jej utworów. Próby zdefiniowania teorii feministycznej ujmują głównie to, w jakim stopniu realizowany jest jej cel, czyli pogłębianie rozumienia sytuacji kobiet w różnych aspektach: ekonomicznym, biologicznym, psychologicznym itd.⁵⁹ Twórczość Arbatowej z pewnością spełnia ten cel, głównie od strony pogłębiania wiedzy na temat psychologii kobiety. W krytyce feministycznej „[...] przedkłada się jednostkowość nad jedność, różnicę nad «toż-samość», wielość nad standard. Nie fetyszyzuje się płci, lecz się o nią upomina”⁶⁰. Dodajmy do tego tendencję do pisania o sobie, czy też przez pryzmat własnych doświadczeń, wysoki stopień emocjonalizmu, podmiotowość.

Jednak współcześnie, co podkreśla Ewa Kraskowska, dyskurs feministyczny nie ogranicza się jedynie do ram myślenia o kobiecie i kobiecości, dyskryminacji i równouprawnieniu kobiet, lecz otwiera się na myślenie o płci w ogóle, a więc na problematykę określaną jako genderową i queerową⁶¹. W gruncie rzeczy Arbatowa, pisząc o szeroko pojętej kobiecości i damsko-męskich stosunkach uczuciowych, rezygnuje z genderowych podziałów na męskie i żeńskie, orientując się na to, co ludzkie. I choć, w jej tekstach, zdaniem Rowieńskiej, „najistotniejszą kwestią jest feministyczny patos dążenia kobiety do swobody samorealizacji”⁶², nie sposób przeoczyć problematyki uniwersalnej. Analiza dramatów Maszy Arbatowej w ujęciu feministycznym wydaje się najprostszym rozwiązaniem, bo podsunętem przez samą autorkę. Jednak stanowisko feministycznej krytyki literackiej jest tylko jednym ze sposobów odczytania utworów autorki. I na tym właśnie polega „paradoks Arbatowej”⁶³.

⁵⁸ T. Rowieńska, *Historia prozy kobiecej w epoce transformacji...*, s. 89.

⁵⁹ E. Gontarczyk, *Kobiecość i męskość jako kategorie społeczno-kulturowe w studiach feministycznych*, Poznań 1995, s. 62.

⁶⁰ E. Kraskowska, *Czytelnik jako kobieta [w:] Wiek kobiet w literaturze*, red. J. Zacharska, M. Kochanowski, Białystok 2002, s. 17.

⁶¹ E. Kraskowska, *Dyskurs feministyczny w słowiańskiej literaturze, krytyce i teorii po roku 1989 [w:] Literaturoznawstwo po roku 1989...*, s. 11.

⁶² T. Rowieńska, *Historia prozy kobiecej w epoce transformacji...*, s. 89.

⁶³ B. Давыдов, *Парадокс Арбаатовой*, s. 32.

TRADYCJA I PROBLEMY GEOKULTURY

CZESŁAW PORĘBSKI

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

POLSKA, ROSJA, EUROPA W KONCEPCJACH PIONIERÓW POLSKIEJ MYŚLI INTEGRACYJNEJ

Zacząć trzeba od wyjaśnienia terminologicznego: przez myśl integracyjną będzie się tu rozumieć ten fragment myśli politycznej, który rozwiązanie uznawanych za podstawowe problemów europejskich widzi w jakiejś formie integracji Europy.

I. Polska myśl integracyjna?

1. Uwagi poniższe mają dotyczyć polskiej myśli integracyjnej. Nie stanowiła ona do niedawna przedmiotu budzącego większe zaniepokojenie. Choć badana przez specjalistów, w szerszych kręgach była – i chyba nadal pozostaje – mało znana. Nawet wśród osób zainteresowanych polską myślą polityczną oraz dziejami projektów integracji europejskiej znajomość polskiej myśli integracyjnej była nikła. Ograniczała się do kilku tematów i postaci, z których za najważniejszą uznawano najczęściej Józefa Rettingera, jednego z inicjatorów i współorganizatorów kongresu europejskiego w Hadze w 1948 r. – wydarzenia, które dało początek Radzie Europy.

Tymczasem myśl integracyjna stanowiła w polskiej myśli politycznej nurt ważny, może nie główny, ale z pewnością niosący treści bogate i wartościowe. W ostatniej dekadzie zaczęto go przypominać i przedstawiać w coraz liczniejszych opracowaniach. Odnotujmy dla przykładu kilka publikacji, z których będziemy przede wszystkim korzystać: Sławomir Łukasiewicz (wybór i opracowanie), *O jedność Europy. Antologia polskiej XX-wiecznej myśli europejskiej*, Warszawa 2007; Piotr Eberhardt, *Twórcy polskiej geopolityki*, Kraków 2006; Andrzej Borzym, Jeremi Sadowski, *Polscy Ojco-*

wie Europy, Warszawa 2004; Andrzej Wierzbicki, *Europa w polskiej myśli historycznej i politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2009. Ważnym źródłem informacji na temat polskiej myśli politycznej w ogóle jest wydana w roku 2011 *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej* Włodzimierza Bernackiego (Kraków).

2. Można wskazać, dla wstępnej orientacji, cztery fazy w polskiej myśli integracyjnej. Faza pierwsza, trwająca do końca XVIII w., jest – ujmując ją nieco sumarycznie – pod wieloma względami analogiczna do tego, co jako zapowiedź myśli integracyjnej *sensu stricto* pojawia się w ogólnej myśli europejskiej. Problemem centralnym dla autorów pierwszych europejskich projektów integracyjnych, poczynając od Pierre’a Dubois (ok. 1250–1320), Jerzego z Podiebradu (1420–1471), księcia de Sully (1560–1641) i abbé de Saint-Pierre’a (1658–1743) aż po Immanuela Kanta (1724–1804), był problem „wieczystego pokoju”, problem stworzenia takiego systemu politycznego Europy, który respektując jej polityczną różnorodność, gwarantowałby skuteczne zapobieganie konfliktom, a konfliktom już zaistniałym położyłby kres w sposób pokojowy. Jednym z pierwszych i najważniejszych polskich uczestników tej europejskiej refleksji był Paweł Włodkowic (ok. 1370–1436), który na początku XV w. podczas soboru w Konstancji bronił prawa „niewiernych” do pokojowego współistnienia z chrześcijanami, uznając wojny, które miały na celu religijne nawrócenie pogan, za niesprawiedliwe.

Inny – poza chęcią zapobieżenia wewnątrz europejskim konfliktom – powód namysłu nad jakąś formą integracji europejskiej stanowiło zagrożenie ze strony imperium otomańskiego. Pełniejsza świadomość tego zagrożenia skłania – zwłaszcza po klęsce pod Mohaczem (1526) – polskich poetów (np. Sebastiana Klonowica), publicystów (np. Krzysztofa Warszewickiego), pisarzy i kaznodziejów (np. biskupa kijowskiego Józefa Wereszczyńskiego) do postulowania nie tylko zjednoczenia sił militarnych Europejczyków, ale i do głębszej współpracy, głębszej zgody „stanów chrześcijańskich”. Rzecz charakterystyczna: biskup Wereszczyński dezyderat taki kieruje nie tylko do cesarza i króla polskiego, lecz także do cara moskiewskiego.

Polscy myśliciele nierzadko włączali się w debaty dotyczące koncepcji będących już przedmiotem uwagi wpływowych kręgów europejskich. Na przykład Stanisław Leszczyński, który mimo tego, że dwukrotnie był polskim królem elektem, lepiej jest znany jako książę Lotaryngii, w 1748 r. przedstawił swój plan stworzenia ligi europejskiej pod tytułem *O zabezpieczeniu pokoju powszechnego*. Leszczyński odrzucał jako nierealistyczne plany księcia de Sully i opata de Saint-Pierre’a, uznając, że nie ma szans, by władcy europejscy zrzekli się części swojej suwerenności na rzecz jakichś instytucji ogólnoeuropejskich. Jego plan był mniej utopijny: postulował swego rodzaju sojusz „republikańskich” państw europejskich z „nierrepublikańską” Francją. Cele tej propozycji były wielorakie: przydanie dodatkowej siły koalicji europejskich republik przez alians z Francją, pewnego rodzaju neutralizacja francuskiej przewagi i wreszcie stworzenie w ten sposób podstaw trwałego pokoju. Członkostwo w lidze było zarezerwowane dla europejskich republik i monarchii konstytucyjnych (Anglii, Holandii, Szwecji, Wenecji, Genui, kantonów szwajcarskich, Polski).

3. Faza druga trwała przez całą pierwszą połowę XIX w. i przedłużyła się na co najmniej dwie pierwsze dekady drugiej połowy tego stulecia. Polska myśl polityczna w ogóle, a myśl integracyjna w szczególności jest wtedy przeniknięta motywami romantycznej historiozofii. Cechuje ją bogactwo, zarówno jak chodzi o liczbę autorów i dzieł, jak – i o jakość i oryginalność głoszonych koncepcji. Właściwą część tego szkicu poświęcimy tej właśnie fazie i charakterystycznym dla niej przykładom myślicieli i koncepcji.

4. W fazie trzeciej, trwającej do 1989 r., można wyróżnić co najmniej kilka różnych okresów. Najpierw myśl integracyjna schodzi jak gdyby na plan dalszy. Uwaga polskich myślicieli i działaczy politycznych skupia się wokół innych zagadnień, z których na czoło wysuwa się pod koniec XIX i na początku XX w. kwestia możliwości i sposobów odzyskania niepodległości. Gdy w wyniku I wojny światowej niepodległość po 123 latach, jakie upłynęły od rozbiorów, zostaje odzyskana, szczególnie ważne stają się kwestie praktyczne związane z wytyczeniem i obroną granic oraz organizacją własnego państwa.

Prawdziwa erupcja koncepcji integracyjnych następuje w okresie II wojny światowej w polskich środowiskach emigracyjnych. Jednym z ważniejszych ośrodków myśli integracyjnej jest wtedy emigracyjny rząd polski, na czele którego staje generał Władysław Sikorski. Już 10 października 1939 r. premier Sikorski w swojej deklaracji programowej zapowiada podjęcie prac, które zmierzać będą najpierw do integracji Europy Środkowej. Zaczątkiem tej fazy integracji europejskiej miał być projekt unii Polski i Czechosłowacji. Prace nad realizacją tego projektu osiągnęły znaczny stopień zaawansowania do roku 1943, kiedy to wskutek decyzji premiera Beneša pertraktacje dotyczące wspólnej konstytucji zostały najpierw zawieszane, a potem przerwane.

Po wojnie wiele środowisk polskiej emigracji angażuje się czynnie, zarówno intelektualnie, jak i organizacyjnie, w różne debaty i inicjatywy integracyjne. Z czasem do środowisk emigracyjnych na swój sposób dołączyły też krajowe ugrupowania opozycyjne. Rezultat tego współdziałania okazał się nadspodziewanie pozytywny: w okresie pełnej niepodległości po roku 1989 polska klasa polityczna weszła z klarownym planem, który po początkowych wahaniach zostaje zaakceptowany właściwie przez wszystkie partie polityczne i pomimo zmian rządów jest dość konsekwentnie realizowany. Najważniejszym elementem tego planu jest włączenie Polski w już istniejącą strukturę zjednoczonej Europy.

Polska myśl integracyjna po 1989 r. wyznacza czwartą fazę jej dziejów.

II. Po rozbiorach. Sytuacja Polski w Europie w XIX w.

1. O jednoznaczną ocenę sytuacji, w jakiej znalazły się ziemie polskie i sami Polacy, po rozbiorach, nie było łatwo. Sytuacja ta była wynikiem ciągu wydarzeń i politycznych poczynań bez precedensu: oto jedno państwo europejskie skutkiem

zmowy trzech innych państw europejskich zostało zlikwidowane. Dla bardzo licznych polskich polityków i myślicieli politycznych rozbiory stanowiły symptom głębokiego kryzysu Europy. Dlatego tak wielu kluczem do przywrócenia niepodległości Polski znajdowało w zasadniczym przeobrażeniu stosunków europejskich. Postulowane metamorfozy często przyjmowały postać bliżej lub dalej idących projektów integracyjnych.

Zrazu projekty te co do zasady zdawały się nie odbiegać od wcześniejszych oświeceniowych propozycji ustanowienia wiecznego pokoju. Kolejne pokolenia przedkładały jednak plany zmian głębszych, wywodzonych już z innych założeń.

2. W zgodzie z duchem oświecenia pozostawały na przykład zamiary i poczynania ks. Adama Czartoryskiego. Wiążąc wielkie nadzieje z programem reformatorskim Aleksandra I – swego przyjaciela z czasów młodości – Czartoryski ściśle współpracował z carem. Był obok Nikołaja Nowosilcowa, hr. Pawła Strogonowa i hr. Wiktora Koczubeja członkiem tzw. Tajnego Komitetu, który ów program w dużej mierze wypracował. O tym, jak ścisła była ta współpraca, świadczy i to, że w latach 1802–1804 ks. Adam Czartoryski był ministrem spraw zagranicznych Rosji.

W tym właśnie okresie Czartoryski przedstawił carowi projekt nowego systemu stosunków pomiędzy państwami europejskimi. Główna rola w tym systemie miała przypaść Rosji. Ona miała zainicjować powstanie trzech wielkich federacji wyznaczonych przez kryteria etniczne: francuskiej, niemieckiej i słowiańskiej. Pozostając pod egidą Rosji, federacje miały chronić Europę przed dwoma agresywnymi potęgami: Francją w jej ówczesnej, napoleońskiej postaci, i Prusami. Częścią tego planu nowej, gwarantującej pokój równowagi europejskiej była restytucja Polski w jej dawnych granicach. Memoriał Czartoryskiego przewidywał, że Polska będzie pozostawać w unii dynastycznej z Rosją. Obok Rosji drugim filarem tych zrównoważonych stosunków europejskich miała być liberalna i „humanitarna” Anglia.

Jak wiadomo, w ocenie Czartoryskiego Aleksander I nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Gdy carem został Mikołaj I, Czartoryski ostatecznie odrzucił orientację prorosyjską i stanął na czele najważniejszego ugrupowania politycznego Wielkiej Emigracji. W opublikowanym w Paryżu w 1830 r. *Essai sur la diplomatie*¹ przedstawił kolejną propozycję uporządkowania spraw europejskich. Jej zasadniczą częścią był projekt stworzenia ligi europejskiej, tym razem pod egidą samej tylko Anglii. I w tym projekcie Czartoryski dostrzega europejskie znaczenie Rosji i wagę właściwego ułożenia stosunków polsko-rosyjskich. Twierdzi, że Rosja będzie w stanie pozytywnie oddziaływać na sprawy europejskie pod dwoma warunkami: po pierwsze, jeśli przeprowadzi głębokie reformy wewnętrzne, i po drugie, jeśli zadba o to, by jej najbliższe otoczenie było do niej przyjaźnie nastawione. Niepodległa Polska miałaby być częścią takiego przyjaznego otoczenia. Czartoryski przestrzega natomiast przed

¹ W roku 2011 nakładem Wydawnictwa Literackiego ukazał się przekład Jana Marii Kłoczowskiego: Adam Czartoryski, *Rozważania o dyplomacji*, Kraków.

zagrożeniem, jakim w przyszłości mogą się stać, także dla Rosji, Prusy. Dlatego proponuje, by Prusy zostały *manu militari* zlikwidowane, a ich terytoria włączone do Polski.

3. Zupełnie inne rozwiązania proponował jeden z koryfeuszy polskiego oświecenia i współtwórców Konstytucji 3 maja – Hugo Kołłątaj.

I dla niego utrata niepodległości przez Polskę stanowiła dowód na to, że konieczna jest głęboka modyfikacja rzeczywistości politycznej Europy. Nadzieje na taką modyfikację wiązał jednak Kołłątaj z Francją i osobą Napoleona.

Plan Kołłątaja wyłożony w broszurze *Uwagi nad teraźniejszym położeniem tej Części Ziemi Polskiej, którą od Pokoju Tylżyckiego zaczęto zwać Księstwem Warszawskim* przewidywał stworzenie wokół Francji i pod jej przewodem Imperium Zachodniego. Miałoby ono poza Francją obejmować Hiszpanię, Związek Reński i „Kraje Polskie”. Imperium zachodnie kończyłoby się tam, gdzie zaczyna się Imperium Rosyjskie, czyli Wschodnie. Zasadnicza różnica pomiędzy oboma imperiami wiązać się miała z różnicami co do poziomu oświecenia i odmiennościami obyczajów. Istotna też była rozległość Imperium Wschodniego.

Imperium Zachodnie miało spełniać pewne kryteria „oświecenia”, takie jak równość wobec prawa i wolność osobista jego obywateli, ujednoczenie miar i wag, wspólny pieniądź. Spełnienie tych kryteriów miało sprawić, że każdy mieszkaniec Imperium w jednakiej mierze byłby jego obywatelem, niezależnie od tego, czy żyłby nad Niemnem, Tagiem, czy nad Sekwaną.

Skupienie się Rosji na Imperium Wschodnim uznawał Kołłątaj za szansę dla niej: koncentrując się na swych problemach i sprawach wewnętrznych i kierując swoją energię w stronę swego naturalnego otoczenia, Rosja mogłaby łatwiej osiągnąć zdobycze cywilizacyjne Imperium Zachodniego i stać się centrum analogicznego Imperium na Wschodzie. Plan Kołłątaja pomyślany był zapewne jako w pewnej mierze odczytanie dalekosiężnych zamiarów Napoleona (ukazał się jako komentarz do konstytucji Księstwa Warszawskiego, utworzonego przez Napoleona), a z drugiej strony był próbą zasugerowania Napoleonowi odpowiednich, pożądanych rozwiązań.

4. Podobnie o roli Francji myślał Stanisław Staszic – inna z wielkich postaci polskiego oświecenia – ale tylko w czasach Księstwa Warszawskiego. Gdy po roku 1815 pisał swoje dzieło historyzoficzne *Ród ludzki*, miał już zasadniczo odmienne zdanie: sądził, że to nie Francja, ale świat słowiański pod przewodem Rosji stanie się zaczątkiem zjednoczenia Europy i ugruntowania w niej trwałego pokoju. Słowianie już w dotychczasowej historii mieli wielkie zasługi wobec całej Europy: to dzięki wysiłkom Polaków i Rosjan, powstrzymującym „nawały azjatyckie”, ocalał europejski dorobek cywilizacyjny.

Teraz ich rola będzie jeszcze większa i istotniejsza. Od zjednoczenia Słowian zacznie się proces jednoczenia całej Europy. Rok 1815 – rok powstania Królestwa Polskiego jest datą przełomową: nastąpiło zjednoczenie Polaków i Rosjan. Kolejny krok polegać będzie na zjednoczeniu wszystkich Słowian. Staszic pisał:

Połączenie, zrzeszenie się Słowian w Cesarstwie Rosyjskim sprowadzi zrzeszenie się Europy, zniszczy w niej wojny i nada tej części świata stały pokój².

W jeszcze dalszej perspektywie ma dzięki temu dojść do zjednoczenia całej ludzkości i ustanowienia powszechnego pokoju. Zjednoczenie Polaków i Rosjan w 1815 r. miałyby więc znaczenie epokowe.

Pomimo tych optymistycznych ocen i przewidywań program integracji Europy wokół Słowiańszczyzny z Rosją na czele wywołał w wielu polskich środowiskach konsternację i zdecydowany opór. Środowiska te uznały zorientowanie na Rosję za zasadniczo błędne. Spory wokół koncepcji Staszica zapoczątkowały wśród polityków i myślicieli politycznych tzw. spór orientacyjny, który w różnych postaciach trwał przez cały wiek XIX, ale odżywał i później.

III. Słowiańskie spory o zjednoczenie Europy: Lelewel, Mickiewicz

1. Orientację prorosyjską odrzucali między innymi Joachim Lelewel i jego student z czasów wileńskich – Adam Mickiewicz. Argumenty na rzecz swojego stanowiska czerpali jednak z całego zespołu poglądów, w istocie historiozoficznych, zasadniczo odmiennych od tych, które gruntowały koncepcję Staszica.

Głównym autorem tych poglądów był Lelewel. Jedną z zasadniczych tez Lelewela wywodziła się z przekonania o dualizmie dziejów Europy. Europa Zachodnia pod wpływem tradycji odziedziczonych po starożytnym Rzymie wytworzyła w wiekach średnich system feudalizmu: hierarchiczny układ społeczny zakładający całą drabinę służebnych zależności, u szczytu której stał nikomu już niepodlegający suweren. System ten był sprzeczny z duchem tradycyjnych stosunków, jakie istniały w Europie Wschodniej, wśród Słowian żyjących w gminach, które zrzeszały równych i wolnych ludzi odrzucających wszelkie formy służebnego uzależnienia od innych ludzi. Dla nazwania tego tradycyjnego systemu (samo)rządu Słowian Lelewel używał terminu „gminowładztwo”.

W owym gminowładztwie dostrzegał nie tylko cenne dziedzictwo przeszłości, ale i model przyszłych właściwych stosunków, jakie ułożą się już nie między państwami, ale ludami Europy. Europa jest bowiem podwójnie zniewolona – zewnątrz przez struktury państwowe, jakie ostatecznie wytworzył feudalizm, wydzielając sfery wpływów władców feudalnych różnych szczebli, oraz – wewnątrz: przez struktury społecznych i gospodarczych zależności, które odbierają ludziom ich przyrodzoną wolność i godność. Hasło wolności ludów było wymierzone przeciw temu podwójnemu zniewoleniu.

² Cyt. za: A. Wierzbicki, *Europa w polskiej myśli historycznej i politycznej XIX i XX w.*, Warszawa 2009, s. 52.

Przyszła Europa będzie Europą wolnych ludzi, wielką federacją wolnych, samorządnych gmin podobnych do tych, jakie wytworzyła tradycja słowiańska. Lelewel odrzucał przekonanie, że Słowiańszczyzna jest o całe stulecia zapóźniona w stosunku do Zachodu cywilizacyjnie, a zwłaszcza pod względem kultury politycznej. Jest wprost przeciwnie – twierdził. Słowianie pod wieloma względami, z których najważniejszym jest ciągle żywa obecność gminowładczych wzorów w ich życiu i świadomości, wyprzedzają Zachód. Odnosi się to także do Polski, którą zachodni feudalizm w pewnej mierze zdeprawował. Tradycje wolności i równości zachowała wprawdzie mniejszość – warstwa szlachecka, ale i tak stanowi to ważny element polskiej kultury politycznej. Tak więc wyzwolenie ludzi i ludów w Europie będzie możliwe, jeżeli Europa pójdzie drogą, jaką wskazuje dziedzictwo Słowian.

Nietrudno dostrzec podobieństwa, analogie i zbieżności myśli Lelewela z poglądami rosyjskich słowianofilów.

2. W najważniejszym punkcie myśl Lelewela pobiegnie jednak innym torem. Lelewel sądzi bowiem, że Ruś moskiewska skutkiem zbiegu kilku ważnych okoliczności i procesów historycznych uległa wpływom tak dalece deformującym jej słowiańskie podłoże, iż właściwie się zdeslawizowała. Najważniejszych czynników deformacji Lelewel doszukiwał się w dziedzictwie bizantyzmu i głębokim oddziaływaniu jarzma tatarskiego. W rezultacie zmian spowodowanych przez te czynniki Moskwa, czy też „Zalesie”, odeszła od słowiańskości, od słowiańskiego republikanizmu, od systemu gminowładczej wolności i równości i opowiedziała się za jego zaprzeczeniem. Główne swe rysy uzyskiwała, pogrążając się w niesłowiańskim w istocie systemie samodzierżawia.

W swoich wykładach paryskich Mickiewicz wracał do tego swego nauczyciela. Podkreślał bardzo mocno, że tak kluczowe postaci rosyjskiej historii jak Iwan Groźny czy Piotr I, umacniając pozycję cara-samodzierżcy, ostatecznie upodobniły Rosję do obcych wzorów i nadały jej niesłowiańskie oblicze.

3. Wniosek, jaki wypływał z tych rozważań dotyczących historii i tradycji Słowian, sprowadzał się do stwierdzenia, że tak istotny dla przyszłości Europy duch słowiańskiego republikanizmu i gminowładztwa przetrwał jedynie wśród Słowian żyjących w Europie Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza wśród Polaków.

I to właśnie tu, w Europie Środkowo-Wschodniej od zewnętrznego i wewnętrznego wyzwolenia Polski zaczyna się proces jednoczenia wolnych ludów Europy.

Lelewel – i podobnie Mickiewicz – nie wykluczał możliwości dołączenia Rosjan do europejskiej federacji wolnych ludów. Warunkiem wstępnym była jednak reslawizacja Rosji, która musiałaby się zacząć od odrzucenia systemu carskiego despotyzmu. Na temat szans na tego rodzaju głębokie przeobrażenie Rosji Lelewel wypowiadał się jednak sceptycznie. Dostrzegał działalność rosyjskich grup opozycyjnych, na przykład dekabrystów. Uważał ją jednak za zbyt słabą zapowiedź dalej idących przemian.

Na przeszkodzie wyzwoleniu ludów i zwycięstwu słowiańskich wzorów republikańskich może stanąć – zdaniem Mickiewicza – i to, że rosyjski despotyzm mniej więcej od połowy XVII w. zaczął coraz silniej oddziaływać na zachodnie struktury

polityczne. Pod wrażeniem sukcesów i rosnącej potęgi państwa rosyjskiego państwa zachodnie, poczynając od pokoju westfalskiego, zaczęły w ustroju rosyjskiego imperium dostrzegać wzory warte naśladowania. Fascynacja ta wraz z innymi czynnikami, które w rzeczywistość europejską wniósł pokój westfalski, wzmocniła w państwach zachodnich tendencje absolutystyczne. Mickiewicz proces ten nazwał mongolizacją Europy Zachodniej i uznał za ważną przeszkodę na drodze wiodącej ku wyzwoleniu ludów.

IV. W poszukiwaniu konstytucji dla Europy: Wojciech Bogumił Jastrzębowski i Stefan Buszczyński

1. Być może najbardziej interesujący wkład polskiej myśli politycznej w europejską myśl integracyjną wnieśli myśliciele mniej znani, tacy na przykład jak Wojciech Bogumił Jastrzębowski (1799–1882) czy Stefan Buszczyński (1821–1892). Obaj przedstawili zasady, na jakich miałyby się opierać instytucjonalno-prawne rozwiązania zintegrowanej Europy oraz stosunkowo dokładnie przemyślane szczegóły przyszłej konstytucji europejskiej.

Jest bardzo prawdopodobne, że Jastrzębowski jest w ogóle pierwszym autorem, który sformułował projekt konstytucji europejskiej. Jastrzębowski był wszechstronnie uzdolnionym uczonym, badaczem i wynalazcą, pionierem ergonomii, działaczem społecznym. Interesował się także problematyką polityczną. W okresie powstania listopadowego, nie bez związku ze swoim w nim uczestnictwem, Jastrzębowski przedłożył w maju 1831 r. warszawskiemu Towarzystwu Przyjaciół Nauk krótki traktat zatytułowany *Wolne chwile żołnierza polskiego, czyli myśli o wiecznym pokoju pomiędzy narodami ucywilizowanymi*. Do traktatu tego został dodany suplement – składająca się z 77 artykułów *Konstytucja dla Europy*.

Zmiany proponowane przez Jastrzębowskiego w jego traktacie oraz w *Konstytucji dla Europy* szły bardzo daleko: uznając państwa za przyczynę wojen i powtarzającego się rozlewu krwi Europejczyków, Jastrzębowski postulował przede wszystkim likwidację państw w ich dotychczasowej postaci. To nie państwa, ale narody miałyby przystąpić do przymierza europejskiego. Porządek prawny narody nadawałyby sobie, stanowiąc w sejmach narodowych prawo narodowe. Sejmy narodowe delegowałyby też swoich przedstawicieli do Kongresu Europejskiego, który stanowiłby prawo europejskie, regulujące zagadnienia o znaczeniu ogólnoeuropejskim. Kongres nadzorowałby też porządek prawny całej Europy. Byłby więc ciałem czynnym permanentnie, z tym że co roku inny naród udzielałby mu gościny w swojej „gospodzie narodowej”, czyli stolicy.

Narody byłyby wyznaczone przez kryteria językowe i byłyby zorganizowane w „patriarchie”, na czele których staliby wybrani przez ludy „patriarchowie”. Godność patriarchy miała być dziedziczna i przechodzić na najstarszego syna. Patriarchie miałyby też pewne funkcje policyjno-wojskowe: każdy obywatel miał dwa lata służyć w siłach strzegących praw patriarchy, a rok – w siłach, które miały zapewnić bezpie-

czeństwo całej Europy. Patriarchie miały też organizować sądownictwo oraz organy poboru podatków.

Krytycy Jastrzębowskiego, doceniając oryginalność i niemal prekursorski charakter wielu jego pomysłów, zwracają uwagę na niejasności, a nawet wewnętrzne sprzeczności jego koncepcji. Nie jest na przykład jasne, jaka w istocie jest różnica pomiędzy „patriarchią” a państwem, nie dość wyraźnie rysuje się odmiennosc narodów ucywilizowanych od innych, nie całkiem wiadomo, gdzie zaczyna się obszar zewnętrzny, w którym w przeciwieństwie do Europy działają już siły nie całkiem rozumne i ucywilizowane, wymagające od Europejczyków wysiłków obronnych. Trudno powiedzieć, jak w dalszej perspektywie ma wyglądać przyszłość zjednoczonej Europy, skoro zacieranie się różnic ma iść tak daleko, że i różnice językowe staną się nieistotne, a język, przypomnijmy, jest podstawowym kryterium pozwalającym jeden naród odróżnić od drugiego. I wreszcie, nic nie mówi Jastrzębowski, jaką drogę miałyby pokonać ludy nieucywilizowane, by osiągnąć poziom ucywilizowania umożliwiający im sprzymierzenie się z Europą.

Jako istotne *novum* podkreśla się to, że swoją koncepcję integracji Jastrzębowski rozwija wokół idei zjednoczenia Europy wykluczającej hegemonię jakiegokolwiek narodu (stąd postulat, by każdy, nawet najmniejszy, naród wysłał do Kongresu jednakową liczbę posłów).

2. W przeciwieństwie do Jastrzębowskiego Stefan Buszczyński, nim został na długo zapomniany, przeżył krótki okres europejskiej popularności czy nawet sławy. Jego książkę czytali monarchowie, wpływowi pisarze, między innymi chwalił ją Wiktor Hugo, zamawiały kancelarie rządowe. Powodzenie było z pewnością konsekwencją okoliczności, w jakich ukazała się *La decadence de l'Europe*, najważniejsze dzieło Buszczyńskiego: w roku 1867 Paryż gościł III Powszechną Wystawę Przemysłowo-Handlową. Europa świętowała swoje sukcesy na wielu polach, na których zrodziły się plony europejskich idei. Wydawało się, że zwycięstwo najważniejszej z nich – idei postępu jest nieuchronne. I właśnie wtedy Buszczyński publikuje swoją książkę, która w swojej części krytycznej dowodzi czegoś zupełnie innego: nie tylko tego, że w Europie nie dokonał się żaden autentyczny postęp, ale i tego, że w istocie Europa, czy też Zachód, „od początku” hołdowała ideom, które są analogiczne do idei, jakimi kierował się azjatycki Wschód. Teza ta była znacznie bardziej radykalna niż sądy Mickiewicza dotyczące mongolizacji Zachodu. Te azjatyckie idee sprawiają, że pod względem kultury politycznej Europa nadal znajduje się na poziomie, na którym Indie i Chiny zatrzymały się kilka tysięcy lat temu – twierdził Buszczyński. Krytyka tak bardzo sprzeciwiająca się dominującym przekonaniom oczywiście ciekawiła i szokowała.

Jakież to idee Buszczyński ma na myśli? Po pierwsze, Europejczycy akceptują ideę monarchy-władcy *Dei gratia* przypominającą chińskie wyobrażenie o cesarzu jako „synu niebios”. Po drugie, w polityce międzynarodowej kierują się zasadą respektowania „faktów dokonanych”, czyli w istocie prawem silniejszego. Po trzecie, w większości krajów europejskich naród i państwo uważane są – w ostatecznym rachunku – za własność panującego.

Temu zmurszałemu, „azjatyckiemu” porządkowi Buszczyński w pozytywnej części swojego dzieła przeciwstawia projekt nowego porządku europejskiego.

Fundamentem tego porządku miały być zasady wywiedzione z Biblii. Najważniejszą zasadą jest prawo wolności i wszystkie jego konsekwencje: wolność gospodarcza, wolność religijna, wolność narodowa. „Prawo wolności” jest nie do pogodzenia z uznaniem za jedynych suwerenów monarchów „z Bożej łaski”. Prawdziwymi suwerenami mogą być tylko ludy. Dlatego proponowany system nazywa Buszczyński ludowładztwem, etnokracją. Wszystko to, co sprzeciwia się owej suwerenności ludów, uznaje Buszczyński za „azjatyckie”, a polityków i monarchów postępujących według zasad azjatyckich – za Azjatów. Dlatego w jego oczach Azjatami są na przykład i Talleyrand, i Metternich, i Palmerston.

Zasady etnokracji, niejako wspólne prawo wszystkich ludów, zawarł Buszczyński w „zasadniczym Kodeksie” liczącym 83 artykuły. Wyrazem „wolności narodowej” jest „prawo narodowe” przyznające każdemu ludowi niezbywalną suwerenność. Konsekwencją zasady wolności człowieka jako jednostki są: równość wobec prawa, wolność wyznania, wolność słowa, elekcyjny charakter władz i urzędów.

Zintegrowany porządek europejski opierać się ma na etnopoliami, jednonarodowych całościach, których granice mają być „przyrodzone”, to znaczy wyznaczone przez język, historię, obyczaj. Z drugiej strony granice te nie mogą stanowić przeszkody w korzystaniu z wolności. Dlatego z Europy musi zniknąć wszystko, co utrudnia kontakty między ludźmi: paszporty, cła, cenzura. Europa musi być miejscem swobodnej wymiany idei, przestrzenią swobodnego przemieszczania się, obszarem nieskrępowanej wymiany handlowej.

Etnopolie mogą się łączyć w konfederacje zwane cenopoliami. W późniejszym dziele *Die Wunden Europas* (1875) Buszczyński wymieniał 10 cenopolii zasadniczych: niemiecką, brytyjską, skandynawską, włosko-iberyjską, francuską, czesko-serbską, polską, moskiewską, ugro-romańską i grecko-turecką. Przewidywał też możliwość tworzenia konfederacji jeszcze wyższego rzędu, tzw. cenopolii plemiennych: cenopolii germańskiej, romańskiej, słowiańskiej (obejmującej cenopolię polską i czesko-serbską), turańskiej, czyli moskiewskiej i wschodniej (obejmującej cenopolię ugro-romańską i grecko-turecką). Jak widać z tego ostatniego wyliczenia, Buszczyński podzielał pogląd tych, którzy uznawali, że Rosja reprezentuje obcy Słowiańszczyźnie „turański” pierwiastek etniczny i kulturowy. Ta turańska obcość nie stanowiła jednak według Buszczyńskiego przeszkody zasadniczo uniemożliwiającej włączenie Rosji do zintegrowanej Europy.

V. Zakończenie

1. Jak widać, polska myśl integracyjna okresu romantyzmu wypróbowywała różne możliwości. Zrazu powierzała główną rolę w inicjowaniu procesów integracyjnych w Europie istniejącym państwom: Anglii, Francji, bądź związkom mniejszych

i większych państw. W planach tego rodzaju pojawiała się także Rosja. Gdy chodziło o stosunek integrującej się Europy i Polski do Rosji, również brano pod uwagę bardzo liczne i rozmaite możliwości: od oparcia procesu integracji na Rosji jako hegemonie świata słowiańskiego po wykluczenie jej z grona państw i ludów europejskich. Najdalej w tym ostatnim kierunku poszedł Franciszek Duchński, autor wydanych w Paryżu w latach 60. XIX w. *Zasad dziejów Polski i innych krajów słowiańskich i Moskwy*. Duchński teorię „turańską” posunął tak daleko, że za Turanów obok Moskali czy Rosjan uznawał Chińczyków, Turków, ludy semickie itd. Turanom mieli się przeciwstawiać Ariowie, tj. ludy słowiańskie, germańskie i romańskie. I ta konfrontacja miała wyznaczać bieg historii.

2. Uderzający jest radykalizm wielu koncepcji wyrażający się w przekonaniu, że powodzenie integracji europejskiej wymaga odrzucenia tradycyjnej koncepcji państwa, wyzwolenia ludów i głębokich przeobrażeń społecznych oraz radykalnej przemiany stosunków międzynarodowych w Europie. Radykalizm ten w odniesieniu do Rosji przejawia się jako oczekiwanie, że Rosja, nim włączy się w procesy integracyjne, przeprowadzi wszechstronne i głębokie reformy, że odejdzie od tradycji carskiego despotyzmu, że porzuci politykę dominacji wobec najbliższych sąsiadów. Te, i podobne postulaty, pod adresem Rosji powtarzają się bardzo często.

3. Wiek XX przyniósł kolejną ich wersję. Gdy w latach 50. XX w. Juliusz Mieroszewski i środowisko „Kultury” wypracowywało zręby myśli politycznej, którymi miała się w przyszłości kierować wolna Polska, zarysowujący się program zawierał kilka zasadniczych punktów, takich jak uniezależnienie się Polski, Ukrainy, Białorusi, Litwy i republik bałtyckich od ZSRR, przyjęcie przez te kraje zasad i wartości zachodnich demokracji oraz zasad rządów prawa, ich włączenie we wcześniej powstałe struktury integracji europejskiej. Zmiany te, według autorów programu, miały też wesprzeć procesy demokratyzacyjne w samej Rosji, co w dalszej perspektywie miało otworzyć możliwość znalezienia pewnych form integracji Rosji z Europą.

HANNA KOWALSKA-STUS
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

GLOBALIZACJA *VERSUS* MISJONIZM. KONFRONTACJA GEOKULTURY ZACHODNIEJ I ROSYJSKIEJ

W latach 90. Zachód występował w roli zwycięzcy. Wtedy nieliczni politolodzy zachodni zadawali sobie pytanie, czy chodzi o zwycięstwo nad ZSRR, czyli komunizmem, a więc zwycięstwo wartości chrześcijańskich nad materialistycznymi, czy zwycięstwo polityczne. Geopolityczny twór – ZSRR przestał istnieć. Nikt nie okazał się jego spadkobiercą. Rosjanie, choć mogli w tym momencie dowodzić, że są najbardziej przez komunizm pokrzywdzeni i starać się odbudować przedrewolucyjną utraconą monarchię, także w sensie geopolitycznym, nie uczynili tego. Zarówno w samych ówczesnych wydarzeniach historycznych, jak i w ich opisie do dzisiaj panuje chaos. Postronnemu obserwatorowi trudno byłoby na ich podstawie zrozumieć, co się wydarzyło wraz z końcem ZSRR. Tylko jedno jest oczywiste: zmiana kształtu mapy geograficznej w tej części świata. Zadajmy kilka podstawowych pytań, jakie mogą nasunąć się na podstawie lektury zachodnich opracowań:

1. Czy zmienił się ustrój polityczny na dawnym obszarze ZSRR i bloku wschodniego? Jeśli tak, to na jaki?
2. Czy zmieniła się kultura na tym terenie? Jeśli tak, to ze źródeł jakich wartości ona wyrasta?
3. Czy zmieniły się stosunki społeczne? Jeśli tak, to jakie wartości stanowią ich nową podwalinę?
4. Czy zmienił się system oświecenia i wychowania społecznego? Jeśli tak, to na jakich wartościach się opiera i jakie cele wyznacza jednostce i społeczeństwu?
5. Czy zmieniły się elity? Jeśli tak, to jakie wartości wyznają?

W tym natrętnym pytaniu o wartości nie chodzi o kwestie moralne, tylko o podstawę ontologiczną, która powinna być czytelna w momencie odrzucenia starego systemu, który po rewolucji 1917 r. fundowany był na precyzyjnie określonej ontologii. Na niej budował ustrój polityczny, społeczny, kulturę, oświatę i wychowanie, ją wyznawały jego elity. Najpierw zdefiniowano, c z y m jest świat i k i m jest człowiek,

a potem określono hierarchię wartości, na podstawie których dawano odpowiedź na pytanie, jak i e mają być wymienione byty. Leninizm jako swoista religia opierał się na ontologii przeciwstawnej prawosławiu.

Po 1990 r. cywilizacja Zachodu pełniła jakiś czas rolę propozycji zastępczej wobec skompromitowanego komunizmu. Szybko okazało się jednak, że państwa zachodnie nie opierają się na jasno sformułowanej wizji człowieka i świata, ich system społeczno-polityczny reprezentuje tylko swoistą gęstą strukturę prawno-ekonomiczną zanurzoną w ideologii liberalnej. Trudno tu mówić o wspólnym systemie wartości czy światopoglądzie. Skoro jednak w tej strukturze dużą rolę odgrywa prawo pozytywne, można było w tej jednej dziedzinie próbować odnaleźć spójny system wartości. To też jest rzeczą bardzo trudną, gdyż prawo jest nieustannie modyfikowane zgodnie z kalendarzem wyborczym i indywidualnymi zapatrywaniami różnych partii. Ono również nie posiada ontologii. Kwestia światopoglądu jest tu podstawowa dla zrozumienia problemu poglądów geopolitycznych Rosjan.

W danym momencie historycznym (2014), w trakcie wydarzeń na Ukrainie, warto skupić uwagę przede wszystkim na wypowiedziach Aleksandra Dugina, który pełni rolę ideologa partii Jedinaja Rossija. W ciągu ostatnich czterech miesięcy wielokrotnie wypowiadał się w programach głównych stacji telewizyjnych. Wypowiedzi te stanowią uaktualnienie geopolitycznych i geokulturowych poglądów Dugina, które legły u podstaw programu partii Jedinaja Rossija i prezydenta Putina, począwszy od jego drugiej kadencji. Ich osią jest teza o konfrontacyjnym charakterze istnienia dwóch cywilizacji: amerykańskiego atlantyizmu i rosyjskiego euroazjatyizmu.

W porównaniu z wcześniejszymi pracami Dugina obecnie koncentruje on uwagę na zagadnieniach geokultury: geopolityka jest pochodną obrony, ekspansji bądź zderzenia tradycji kulturowo-cywilizacyjnych. Dużo uwagi Dugin poświęca analizie rozwoju cywilizacji zachodniej od premodernizmu przez modernizm do postmodernizmu.

Telos – celowość historii zachodnioeuropejskiej, według Dugina, zakłada rozwój od premodernizmu do postmodernizmu. Traktowany jest jako uniwersalny, na jego podstawie wypracowano system kryteriów postępowości obowiązujący w całym współczesnym świecie¹. Według tych kryteriów pisane są podręczniki historii. Paradoks polega na tym, że modernizacja Rosji w XX w. odbywała się według innych kryteriów – leninowskich. Dugin podkreśla, że do dziś jeszcze niejasne jest, jaką rolę ona odegrała.

Nawet jeśli przyjąć, że komunizm pełnił rolę modernizmu, to zachodni postmodernizm nie może być na tym gruncie przyjęty, ponieważ stanowi zaprzeczenie zachodniego modernizmu. Niemniej jest akceptowany przez prozachodnie elity w Rosji, które przyjęły go jako stymulator jej rozwoju². Chciały one szybko zdemontować to, co w rze-

¹ А. Дугин, *Геополитика постмодерна. времена новых империй. Очерки геополитики XXI века*, http://modernlib.ru/books/dugin_aleksandr/geopolitika_postmoderna (dostęp: 10.05.2014).

² Warto zauważyć, że istnieje różnica między postmodernizmem w cywilizacji zachodniej i rosyjskiej. W rosyjskiej idea postmodernizmu pojawiła się w myśli Bierdiajewa w związku z potraktowaniem

czywistości było w Rosji pseudomodernistyczne. Styl transformacji w Rosji w latach 90. dążył do bezwzględnej realizacji *telosu* zachodniej cywilizacji, podczas gdy logika rozwoju historycznego Rosji sprzeciwiała się temu. Postmodernizm w wydaniu zachodnim niweluje destrukcyjną wymowę modernizmu w stosunku do tradycyjnych wartości społecznych. W postmodernizmie nikt nie buntuje się przeciwko modernistycznemu zaprzeczeniu tradycji, gdyż wyzwala ona już tylko obojętność, nie posiada żadnej treści. W postmodernizmie nie ma antagonistów ani w sferze społecznej, ani ekonomicznej, ani psychologicznej, ani cywilizacyjnej. Postmodernizuje się także świadomość historyczną. Sztuczne zaszczepienie postmodernizmu na gruncie rosyjskim, pojawienie się go w obcym kontekście kulturowo-cywilizacyjnym, zauważa Dugin, może wywołać nadszpodziewane rezultaty. Swój pogląd opiera na spostrzeżeniu, że w Rosji sfera premodernizmu okazała się na tyle żywotna, że poprzerała racjonalny program leninowskiego modernizmu i w związku z tym możliwe jest odrodzenie tradycyjnego społeczeństwa.

Postmodernizm zmienił także sens terminu „imperium” w języku politologów. Funkcjonuje on jako synonim globalizacji³. Dugin posługuje się tu definicją Thomasa Barnetta (*the Core*, imperium jako centrum retlanslacji kognitywnych, ekonomicznych, ontologicznych paradygmatów składających się na treść globalnej informacji). Zgodnie z oczekiwaniami tego imperium Rosja po rozpadzie ZSRR winna była stworzyć państwo narodowe, dokonać na jego gruncie modernizacji: zbudować społeczeństwo obywatelskie i rozpuścić się w globalnej cywilizacji. Jednak, zauważa Dugin, zgodnie z logiką postmodernizmu, Rosja może rozwijać się w dowolnym kierunku: zarówno ku przyszłości, jak i ku przeszłości. Jednym z kierunków jest Związek Euroazjatycki jako globalne kontrimperium, jako odmowa uczestnictwa w globalistycznej konkurencji. Postmodernizm odsłania też perspektywę eschatologiczną. Eurazjatyzm dąży do odbudowy Imperium, ale celem nie są korzyści terytorialne lub ekonomiczne. Imperium, zgodnie z tradycją bizantyjską, rozumiane jest jako przestrzeń zbawcza, są to więc cele eschatologiczne⁴.

Dugin podkreśla, że wyjątkowość eurazjanizmu jako filozofii politycznej polega na tym, że otwiera nowe perspektywy, jest postmodernistyczny inaczej. Jego zasady są następujące:

- dopuszcza obumarcie państw narodowych, na ich miejscu powstanie kilka kontynentalnych imperiów;

komunizmu jako szczytowej, wynaturzonej formy moderny Por. Н. Бердяев, *Новое средневековье*, http://royallib.com/read/berdyaev_nikolay/novoe_srednevekovye.html#0 (dostęp: 10.05.2014).

³ Współcześni rosyjscy politologowie często to zagadnienie interpretują w duchu rosyjskiego postmodernizmu: „Идея государства-нации базируется на либерально-светской идеологии. Это секулярный проект, в котором церкви и религии отводится место далеко «на галерке», Империя, в отличие от государства-нации, не может себе позволить быть секулярной. Если она это делает, она распадается. Народные массы должна объединять более мощная идея, чем понятие рынка”; В. Скворцов, *Святая Русь как антипод государства-нации*, <http://www.ruska-pravda.com/ideologiya/> (dostęp: 10.05.2014).

⁴ Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы) подписанная премьером федеральная целевая программа, <http://fond-sblizhenie.ru/> (dostęp: 10.05.2014).

- imperia te oderwą się od swoich granic i staną się tak samo globalne jak atlantyczne, swoje wartości uczynią uniwersalnymi;
- zmieni się etyka płci i powróci do swoich form archaicznych;
- Eurazja winna stać się gospodarzem widowiska postmodernizmu.

Ponieważ napaść Amerykanów na Irak jest znakiem końca pojałtańskiego świata, a instytucje międzynarodowe ówczesnego porządku światowego (ONZ, NATO, UNESCO i inne regionalne organizacje) przestały odgrywać rolę stabilizującą, świat może rozwijać się według dwóch scenariuszy.

1. Jednobiegunowo z nieograniczoną dominacją USA. Znakiem tego był fakt, że podczas szczytu w Bratysławie w 2005 r. Bush nakreślił granice samodzielności polityki zagranicznej i wewnętrznej Rosji. Zabronił Rosji uprawiać samodzielną politykę w stosunku do Ukrainy, Mołdawii, Iranu, Syrii i Korei Północnej. USA określiły ramy rosyjskiej geopolityki, a polityka wewnętrzna winna być zgodna z amerykańskimi normami.
2. Wielobiegunowo. Biegunami będą: Unia Europejska, Eurazja, świat islamu, japońsko-chińskie kondominium, Afryka transsacharyjska, Panameryka...

Jeśli Rosja chce przyczynić się do budowy świata wielobiegunowego, to jej główne zadanie, zdaniem Dugina, polega na tym, aby na zachodnich granicach zaczynała się strefa kontynentalnej Europy, nie proamerykańskiej, nie anglosaskiej, nie „kordonu sanitarnego”⁵. Taka kontynentalna Europa może być albo niemiecka, albo wschodnioeuropejska ze słowiańską tożsamością. Niemiecki sektor wpływów powinien albo sąsiedować z rosyjskim, albo obydwa powinny nakładać się na siebie w warunkach subtelnej równowagi. Winny się konsolidować wobec anglosaskiej talassokracji, finansowej oligarchii i amerykańskiej hegemonii. Między nimi winna istnieć złożona mozaika narodów i krajów, skłaniających się ku jednemu bądź ku drugiemu biegunowi. Możliwość realizacji tej idei spędza sen z powiek Brzezińskiego, ucznia Mackindera, to koniec nowego porządku światowego. Dugin twierdzi, że celem geopolityki rosyjskiej jest wyzwolenie Europy od atlantycznych okupantów, tych samych, którzy doprowadzili do katastrofy w Kijowie. Rosja winna walczyć nie o Europę rosyjską, o wolną Europę, o Europę ducha, kultury, tradycji i etosów. Aby zapewnić sobie samym bezpieczeństwo, Rosjanom przyjdzie udzielić pomocy Europejczykom, by ci odzyskali władzę w swoje ręce.

Nazywaliście nas „żandarmem Europy”. Rzeczywiście, jesteśmy nim. Karzemy przestępców i zakuwamy w kajdany buntowników. Stoimy na straży zdrowej rodziny i sprawiedliwości. Bronimy kultury i ducha. Wiary i moralności. Tożsamości i Tradycji⁶

– mówi Dugin.

⁵ А. Дугин, *Святые жандармы Европы. Эссе о будущих границах России и Европейской Революции*, http://falangeurasia.blogspot.se/2014/03/blog-post_9119.html (dostęp: 10.05.2014).

⁶ *Ibidem*.

Porównując politykę Rosji i USA, Dugin używa terminów „porządek” i „chaos”⁷. Stany wprowadziły chaos w Jugosławii, Iraku, Afganistanie, przyczyniły się do rozbitcia Gruzji, zamierzają to zrobić w Bośni, Turcji, Iranie, Azerbejdżanie, Armenii. Kilkanaście lat sięją chaos na Ukrainie. Obrona porządku jest zasadą konserwatywną, ale trzeba ją wzmocnić projektem przyszłościowym, duchowo i intelektualnie rozwiniętym, nasyconym treścią metafizyczną. Tylko obrona zasady porządku przed chaosem uzasadnia wejście na drogę konfliktu z USA. Dugin nazywa to misją Rosji, która nie akceptuje ani socjalizmu, ani nacjonalizmu, ani liberalizmu – pogrobowców moderny.

Takim perspektywicznym projektem geopolitycznym, realizowanym przez prezydenta Putina, jest Sojusz Euroazjatycki. Projekt ten był od początku lat 90. propagowany równoległe w Rosji (przez Ruch Euroazjatycki) i w Kazachstanie przez prezydenta Nursułtana Nazarbajewa. W 1994 r. Nazarbajew zaproponował integrację przestrzeni postradzieckiej i przedłożył projekt konstytucji będący kopią konstytucji Unii Europejskiej (na mocy traktatu z Maastricht)⁸. Dalekowzroczność Nazarbajewa nie była cechą ówczesnych władz Federacji Rosyjskiej. Do urzeczywistnienia projektu euroazjatyckiego niezbędny jest sojusz przede wszystkim: Rosji, Kazachstanu, Białorusi i Ukrainy, jako twardego jądra wspólnoty cywilizacyjnej. Największym problemem w realizacji tego geopolitycznego projektu jest, według Dugina, Ukraina, która podzielona jest między dwie cywilizacje. Zachodnia Ukraina podkreśla swoją odrębność wobec Rosji. Dlatego Ukraina nie może w całości wejść do Sojuszu. Zachód podsyca nacjonalizm ukraiński do realizacji celów polityki euroatlantyckiej, ale, jak twierdzi Dugin, w ostatecznym rezultacie zostanie on potępiony.

Podobnie jak hegemonię w polityce międzynarodowej określiło przemówienie Busha w Bratysławie, tak przemówienie Putina w Monachium w 2007 r. zapowiedziało powrót Rosji do decydowania o jej kształcie. Natalia Narocznicka podkreśla, że zapowiedziało ono wówczas kres prawa wyłączności Zachodu do interpretowania zjawisk politycznych⁹. Putin oskarżył Zachód o uczestniczenie w wewnętrznych konfliktach, wojenną ekspansję na całym świecie. Narocznicka zwraca uwagę także na fakt, że prezydent Putin jako jedyny polityczny lider i Rosja jako jedyne państwo oficjalnie występują w obronie wartości chrześcijańskich. (Życzenia Putina dla papieża Franciszka z okazji wyboru odwoływały się do takich właśnie wartości). Postawę tę uwiarygodnia, oparta na faktach i prawie, bliska współpraca władz rosyjskich i Cerkwi oraz innych wyznań w rozwiązywaniu trudnych problemów społecznych.

⁷ А. Дугин, *Четвертый путь к русскому порядку*, <http://www.ruska-pravda.com/ideologiya.html> (dostęp: 10.05.2014).

⁸ А. Дугин, *Постсоветское пространство начинает интегрироваться в единый стратегический блок*, <http://oko-planet.su/politik/politiklist/134277-aleksandr-dugin-bitva-za-ukrainu.html> (dostęp: 10.05.2014).

⁹ *Газета ВЗГЛЯД взяла интервью у Натальи Алексеевны*, https://www.google.pl/?gws_rd=cr&ei (dostęp: 10.05.2014).

Putin angażuje się w uroczystości cerkiewne, podkreślając państwowotwórczą rolę Cerkwi.

Warto przytoczyć w tym miejscu słowa wypowiedziane przez patriarchę Cyryła na spotkaniu ze studentami w Smoleńsku:

Ludzie młodzi, w średnim wieku i starzy winni czynić jedno – walczyć o to, żeby Rosja zachowała swoją niezależność. Nie formalną, ale realną – to oznacza obronę na forum międzynarodowym swojego punktu widzenia, nawet jeśli nie jest zgodny z poglądami mocarstw. Wolność to zdolność pójścia własną drogą, opartą na własnym systemie wartości. Dziś nasza niezależność budzi sprzeciw w świecie. Pewien polityk powiedział mi: „Żeby zapanował pokój w świecie, musimy was przeformatować”, to znaczy z nas zrobić ich. A żeby do tego nie doszło, wszyscy musicie umieć rozróżniać duchy (1 Kor. 12:10), zwłaszcza gdy zaczynają was nakłaniać do uczestnictwa w chaosie. Trzeba z troską odnosić się do swojego państwa, trzeba wychowywać samych siebie i swoje dzieci zgodnie z przekonaniem, które uformowały naszą wspólnotę, które z pojedynczych ludzi uczyniły zjednoczony naród rosyjski. Jeśli nasza młodzież będzie reprezentować taką postawę, to będzie poważnym sygnałem dla tych, którzy myślą inaczej¹⁰.

W przypadku polityki wewnętrznej Rosji można odpowiedzieć na postawione na początku referatu pytanie, że od 10 lat opiera ona swoją politykę na wartościach chrześcijańskich, nie naruszając wartości pozostałych trzech religii podstawowych. Sprawia to, że liczne konserwatywne środowiska w Europie patrzą z nadzieją na Rosję jako ostoję chrześcijaństwa. Narocznicka, z uwagi na funkcję przewodniczącej Instytutu Demokracji i Współpracy w Paryżu, otrzymuje listy wyrażające wdzięczność dla prezydenta i parlamentu rosyjskiego oraz dezaprobatę dla antychrześcijańskiej polityki liberałów.

Problem ten w kontekście geopolityki porusza także Dugin. Podkreśla on, że podstawową bolączką cywilizacji euroatlantyckiej jest przyjęcie koncepcji człowieka według Locka. Jest on *tabula rasa*, którą można dowolnie zapisać w procesie wychowania. Ignoruje się tożsamość kulturową, religijną, etniczną. Człowiek jest jedynie obywatelem. Tradycyjne imperium, w odróżnieniu od państwa narodowego, zrzeka się nie obywateli, lecz narody i państwa, zachowując ich autonomię¹¹. Dugin dostrzega w tym podstawową różnicę cywilizacyjną między Eurazją a Zachodem, a szczególnie USA. Dlatego też za konieczne uważa odtworzenie imperium euroazjatyckiego w celu obrony rodzimej cywilizacji, człowieka i wartości religijnych. Dugin oskarża USA o utrudnianie tych przedsięwzięć przez destabilizację regionu postradzieckiego, a także kontrolowanie Europy, krajów islamskich i Chin według planu sformułowanego

¹⁰ Выступление святейшего патриарха кирилла (на встрече со студентами высших учебных заведений смоленской области. смоленский государственный университет, 31 августа 2013), www.patriarchia.ru, przeł. H. K.-S.

¹¹ Александр Дугин о ситуации на Украине, <http://www.blagogon.ru/digest/451/> (dostęp: 10.05.2014).

przez Pola Wolfowica i Luisa Libi w 1992 r. Kładzie on nacisk na ukształtowanie świadomości ludzi na terenach postradzieckich w duchu liberalizmu światopoglądowego. W tym celu utworzono Fundację Eurazja, której filie działają na Kaukazie i na Syberii, stymulują działalność organizacji pozarządowych, badań socjologicznych, inicjatyw oświatowych i protestanckich. USA na ścisłym terytorium WNP współorganizowały kolorowe rewolucje z wykorzystaniem informacyjnych technologii, pozarządowych organizacji itp. Kilkanaście lat trwa geopolityczna bitwa o Ukrainę. Dugin rozpatruje ten problem w kontekście wojny cywilizacji między Rosją i USA¹². Dlatego wojny o Krym nie traktuje jako konfliktu między Rosją a Ukrainą, lecz jako wojnę o nowy porządek świata. Rosja, by zachować realną suwerenność, musi stanąć w obronie swojej cywilizacji, a w tym celu musi prowadzić konsekwentną politykę. Dugin podkreśla, że gwarantuje ona zbalansowanie działań USA w regionie¹³.

Realizowanie geopolityki nie opiera się na geografii politycznej, kolonializmie czy przewadze militarnej. Realizowanie geopolityki, i tu zgadzam się z Duginem, musi uwzględniać tradycje historyczno-kulturowe i tradycje życia społecznego.

¹² Александр Дугин о ситуации на Украине, <http://www.blagogon.ru/digest/451/>.

¹³ А. Дугин, *Геополитика Путина*, http://poznvatelnoe.tv/dugin_geopolitika_putina.

MACIEJ CZERWIŃSKI
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

DO EUROPY TAK, ALE TYLKO RAZEM Z NASZYMI CIEMIĘZYCIELAMI. CHORWACKIE SPORY O NIEDAWNĄ PRZESZŁOŚĆ

I. Wstęp

Niniejszy tekst został napisany w momencie, w którym Chorwacja – drugi kraj powstały na gruzach komunistycznej Jugosławii – przygotowywała się do wejścia do Unii Europejskiej, co ostatecznie nastąpiło 1 lipca 2013 r. Choć aspekt polityczny integracji europejskiej nie zmienia w zasadniczym stopniu ogólnych dylematów chorwackiej kultury, to jednak – za sprawą doraźnej akcji propagandowej prowadzonej przez wszystkie strony sporu politycznego – wyjaskrawia pewne fundamentalne jej obszary. Jednym z nich jest spór historyczny, ale w swojej istocie kulturowy, przebiegający wzdłuż linii podziałów politycznych, które dzielą społeczeństwo, mówiąc umownie, na lewicę i prawicę. Polaryzacja taka nie odbiega od przeciętnego modelu w innych krajach europejskich, ale charakteryzują ją również okoliczności lokalne, do tego stopnia odmienne od polskich, że nakładanie na chorwacką i jugosłowiańską rzeczywistość społeczną polskich okularów może prowadzić do skrajnie uproszczonych ocen.

Tytułowi ciemiężyciele to faszyci i komuniści. Nie są to oczywiście współcześnie istniejące postaci życia politycznego, choć użycie tych słów jako epitetów, swoistych słów zaklęć, w debacie publicznej jest na porządku dziennym. Członków lewicy etykietuje się wyrazami „komunista”, „komuch” czy „partyzant”, zaś prawicy – „(neo)faszysta”, „(neo)ustasza”. Nie są to też konkretne postacie historyczne, lecz raczej figury zbiorowego losu narodowego, z którymi chorwacka kultura zmagą się od zakończenia II wojny światowej, a usamodzielnienie się państwa na początku lat 90. ponownie ten problem wyostrzyło, nadając mu nowe, ale nie zupełnie nowe, odczytania.

W pierwszej kolejności należy odnotować kilka faktów historycznych, a więc cofnąć się do momentu, w którym spór ów się ostatecznie wykrystalizował. W czasie

II wojny światowej na terytorium chorwackim nie wykształcił się alternatywny wobec komunistycznego antyfaszystowski ruch partyzancki. Fakt ów komuniści wykorzystali do zbudowania wyraźnego i, jak się okaże, trwałego stereotypu opartego na utożsamieniu, w swoim istocie mitycznym, antyfaszysty z komunistą. W jugosłowiańskiej ideologii komunistycznej antyfaszystą mógł być wyłącznie komunista, każdy inny był uznawany za faszystę¹. Był to najbardziej strzeżony ideologiem jugosłowiańskiego komunizmu. Jest jednak oczywiste, a teraz potwierdzają to liczne opracowania historyczne i memuarystyka², że nie wszyscy antyfaszyści byli komunistami; zostali co najwyżej przez okoliczności zmuszeni do zaciągnięcia się do partyzantki, a ta została całkowicie zdominowana przez komunistów³. Wszelkie próby tworzenia ideologii alternatywnej w czasie wojny i po jej zakończeniu były natychmiast, wzorem sowieckim, brutalnie likwidowane. Stąd też wyobraźnia historyczna jest w kwestii interpretacji II wojny światowej ufundowana na skrajnie dychotomicznym modelu, a zbiorowe losy Chorwatów reprezentują dwie antytetyczne figury: ustasza (faszysta) i partyzant (komunista). Spór ów trwa do dzisiaj, a obie jego strony – co zostanie omówione w drugiej części niniejszego tekstu – oskarżają się wzajemnie o kolaborację i masowe zbrodnie.

W czasie II wojny światowej na terytoriach Chorwacji powstało Niezależne Państwo Chorwackie (NDH), w obrębie którego znalazł się również obszar Bośni i Hercegowiny (ale bez znaczącej części Dalmacji, która przypadła Włochom). Władzę przejęli w nim ustasze – chorwaccy emigranci hołdujący pryncypiom faszystowskim, którzy stworzyli marionetkowe państwo pod kontrolą Adolfa Hitlera i Benita Mussoliniego. Dopuścili się przy tym zbrodni na ludności serbskiej, żydowskiej, romskiej oraz chorwackiej, która przeciwstawiała się nowemu reżimowi. W opozycji do NDH działała partyzantka, w której z czasem pełną kontrolę przejęli komuniści. Obecność ludności chorwackiej w tych dwóch organizacjach wojskowo-politycznych, ustaszowskiej i partyzanckiej, prowadzi niektórych historyków do tezy, w myśl której istniały wówczas d w i e C h o r w a c j e – faszystowska i komunistyczna. W organizacji ruchu oporu przeciwko faszystom brakiem umiejętności organizacyjnych wykazała się partia chłopska (HSS – Hrvatska seljačka stranka), która tuż przed wybuchem wojny miała największe poparcie w społeczeństwie; zdaniem historyka Dušana Bi-

¹ W Polsce Ludowej, zwłaszcza w pierwszych latach jej istnienia, również budowano pozytywny wizerunek Armii Czerwonej jako jedyne prawdziwego wyzwoliciela spod jarzma faszyzmu (AK była przedstawiona jako reakcyjna, a nawet faszystowska), jednak taki obraz nie mógł się utrzymać pod naporem faktów historycznych.

² Zob. M. Czerwiński, *Breme (post)komunizma. Hrvatski i poljski kulturni kodovi* [w:] *Post-socijalizam*, red. M. Kolanović, Zagreb 2013.

³ Jeszcze inną kwestią było przechodzenie byłych domobranów, a rzadziej ustaszy, do oddziałów partyzanckich. Podobne migracje odbywały się w Serbii, przede wszystkim wśród czetników. Był to temat delikatny w czasach jugosłowiańskich, a szanse dyskusji o tym zagadnieniu w przestrzeni publicznej weryfikowała proza – zarówno serbska, jak i chorwacka, choć w nieco inny sposób.

landźicia⁴ nawet 93%. Jednak jej przywódcę, Vladko Mačka, trudno oskarżać o sprzyjanie faszystom, co czynią serbscy historycy (chcąc tym samym pokazać, że wszyscy Chorwaci byli faszystami) i komuniści (których celem jest oczernianie wszystkich alternatywnych przeciwników faszyzmu). Maček był bowiem internowany (przebywał nawet jakiś czas w obozie koncentracyjnym w Jasenovacu), a jego partię zdelegalizowano.

Nie mogła w tamtych czasach i w tamtych okolicznościach powstać organizacja wojskowa analogiczna do polskiej Armii Krajowej, umożliwiająca skupienie w jednym miejscu zarówno antyfaszyzmu, jak i antykomunizmu, ponieważ Chorwaci – w przeciwieństwie do Polaków – nie odczuwali lojalności do byłego państwa jugosłowiańskiego. Kojarzyło im się ono z serbską dominacją, więc emigracyjny rząd w Londynie nie był dla nich, bo być nie mógł, żadnym pozytywnym punktem odniesienia⁵. Można nawet przypuszczać, że Chorwaci chcieli wykorzystać wybuch wojny do uniezależnienia się od Serbów. To jednak tylko spekulacja, gdyż nie dysponujemy żadnymi materiałami historycznymi potwierdzającymi istnienie takiej doktryny politycznej, oczywiście poza programem ustaszy, którzy otwarcie dążyli do obalenia monarchii i stworzenia państwa chorwackiego. Lojalistami – a tym samym i zwolennikami utrzymania serbskiej dominacji w monarchistycznej Jugosławii – byli więc tylko czetnicy, na czele których stał Dragoljub Draža Mihailović, minister obrony w rządzie londyńskim (odnotować należy, że zdarzały się przypadki wstępowania Chorwatów w szeregi czetników, ale były one sporadyczne).

Po zakończeniu wojny władza komunistyczna zakonserwowała przekonanie o tym, że tylko komuniści byli antyfaszystami, całą resztę zaś uznano za wrogów ludu. Określano ich, zgodnie z obowiązującym wówczas repertuarem retorycznym, mianem reakcjonistów, imperialistów i faszystów. Podczas jednego z procesów pokazowych w 1948 r., chorwacki dziennik „Vjesnik”, w pełni przez komunistów kontrolowany, donosił o zdemaskowaniu pewnej grupy „szpiegowsko-terrorystycznej”. W nagłówku czytamy: „Zbrodniarz Miloš zeznaje, że szumowinami spod znaku ustaszowsko-mačkovskiego i czetnickiego kierują agenci watykańscy i imperialistyczni”⁶. Tym sposobem wszystkich aktorów działających w okresie wojennym zaklasyfikowano do jednej grupy i uznano za faszystów. W pewnej powieści pisanej w socrealistycznej konwencji, również w roku 1948, jeden z bohaterów wypowiada następują-

⁴ D. Bilandžić, *Hrvatska moderna povijest*, Zagreb 1999, s. 107.

⁵ Trzeba tu jednak uściślić. Część Chorwatów na emigracji skłonna była przez jakiś czas popierać rząd londyński, nawet jeśli nie do końca się z nim zgadzała. Taką postawę, przynajmniej do 1943 r., przyjął wpływowy emigrant Bogdan Radica. Na ten temat zob. M. Czerwiński, *Dysydent Bogdan Radica*, Poznańskie Studia Slawistyczne, Poznań 2014. Istotną rolę w tym rządzie pełnił również Ivan Šubašić, który w 1944 r. przekazał Josipowi Brozowi-Ticie legitymację do sprawowania władzy w Jugosławii.

⁶ „O špijunsko-terorističkoj grupi pod naslovom Zločinac Miloš priznaje da ustaško-mačekovskim i četničkim ološem rukovode vatikanski i imperijalistički agenti” – „Vjesnik” 1948, nr 994, s. 1.

ca ą kwestię: „Bez czerwonej gwiazdy na głowie – cóż to za partyzant?”⁷. Choć socrealizm z konwencji i poetyki literackiej odszedł już pod koniec lat 40., a przedstawienia wojny przestały być schematyczne, to mit o partyzancie komuniście jako jedynym wyrazicielu antyfaszyzmu przetrwał do końca istnienia Jugosławii. W chorwackim filmie pt. *Upadek Włoch (Pad Italije)*, nakręconym już w latach 80., główny bohater – partyzant, którego gra Daniel Olbrychski – mówi do aresztowanych четників: „Wszyscy jesteście tacy sami: i ustasze, i szwabcy, i Włosi, i wy четници”.

Istnienie w czasie wojny „dwóch Chorwacji” – faszystowskiej i komunistycznej – jest dla chorwackiej kultury poważnym problemem. Brak odpowiednika Armii Krajowej, legalnej organizacji wojskowo-politycznej łączącej deklaracyjny antyfaszyzm z antykomunizmem, zmusił do szukania innych rozwiązań. Jak bowiem zbudować pozytywny obraz dziejów w takim dychotomicznym modelu, w którym z jednej strony są komuniści, z drugiej zaś faszyci?

W Chorwacji wykształciły się dwie strategie konfrontowania się z tym problemem. Jedna, w przestrzeni publicznej już na dobre okrzepła, opiera się na utrzymywaniu tej dychotomii, przy jednoczesnym wskazaniu jednej ze stron jako lepszej. W rezultacie lewica nie stroni od apoteozy komunizmu jugosłowiańskiego, radykalna część prawicy zaś odwrotnie – idealizuje ustaszy i NDH. Z kolei drugi model unika wartościowania którejkolwiek ze stron, uznając je obie za zbrodnicze, ale w zamian próbuje obie strony „pogodzić”, odwołując się do dyskursu wiktymologicznego, który przedstawia Chorwatów jako ofiary bezwzględnego procesu dziejowego. Jako ofiary zewnętrznych ciemiężycieli – faszystów i komunistów.

II. Wokół dychotomii faszysta – komunista

W chorwackiej kulturze, jak się rzekło, dominuje przekonanie o istnieniu dwóch z gruntu odmiennych wizji historycznych dotyczących II wojny światowej, a więc naturalnie będących w konflikcie – jednej lewicowej, drugiej prawicowej. Ich antagonizm ustanawia do dzisiaj jedną z najbardziej wyrazistych osi sporu w debacie publicznej, także w literaturze, nauce i sztuce. Część przedstawicieli ideologii lewicowej próbuje wybielać niewątpliwe zbrodnie komunistów (w czasach jugosłowiańskich, poza nielicznymi wyjątkami, nie można o nich było mówić), z kolei niektórzy przedstawiciele prawicy są skłonni do relatywizowania roli ustaszy w NDH.

Jeśli chodzi o tych pierwszych, najczęściej podnosi się fakt, że komunistyczna Jugosławia, ponieważ nie znajdowała się pod kontrolą Sowietów, była krajem w jakimś sensie wolnym. Taki zresztą obraz ówczesnej Jugosławii pielęgnowany jest przez

⁷ „Bez crvene zvijezde na glavi – ta kakav bi to partizan bio?” – J. Barković, *Sinovi slobode*, Zagreb 1948, s. 52.

przeciętnych Polaków, Czechów, ale także Francuzów czy Amerykanów. Uznaje się ją za państwo ani wschodnie, ani zachodnie, z własną drogą do socjalizmu (Dubravka Ugrešić mówi o soft-totalitaryzmie, a Predrag Matvejević o socjalizmie z ludzką twarzą). Zapewne większość obywateli chorwackich ma wiele pozytywnych wspomnień związanych z byłym państwem i niekoniernie należy je uznawać za wyraz jednego światopoglądu, zwanego powszechnie „jugonostalgia”. Wielu ludzi najczęściej pamięta własną młodość, a także ogólnie lepszą sytuację gospodarczą, bezpieczeństwo socjalne (niemal zupełny brak bezrobocia), otwarte granice itd. Predrag Matvejević – zdeklarowany komunista, autor legendarnych wywiadów z Miroslavem Krležą, znany z oficjalnych listów do Tity, w których domagał się jego dymisji – pisze na przykład:

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zeszłego wieku standard życia był relatywnie wysoki, bezrobocie ledwo zauważalne, ubezpieczenia społeczne powszechne, emerytury zapewnione, szkolnictwo bezpłatne, służba zdrowia dostępna dla wszystkich. Mimo rozmaitych ograniczeń wiedziliśmy żywot bardziej godny niż w Europie Wschodniej, które ledwo dyszała pod jarzmem stalinowskiego reżimu totalitarnego⁸.

Inni twórcy do tego pozytywnego autostereotypu dodają wielokulturowość jako wartość dla kultury niezbędną, bardziej płodną aniżeli monolit.

Z kolei część środowisk prawicowych, które doszły do głosu po upadku Jugosławii, negatywnie ocenia komunistyczne państwo związkowe, co – zgodnie z zarysowaną logiką kontrastu – naturalnie prowadzi niekiedy do prób zakwestionowania lub przynajmniej zrelatywizowania negatywnych ocen formułowanych pod adresem NDH. W tym nurcie, o czym nieczęsto się mówi, istnieją jednak zróżnicowane światopoglądy. Najbardziej radykalny gloryfikuje ustaszy i kwestionuje popełniane przez nich zbrodnie, mniej skrajny zaś negatywnie ocenia faszyzm jako system, ale ustaszy próbuje pokazać nie tylko jak faszystów, lecz także jako patriotów, którzy stali się ofiarą skomplikowanych okoliczności politycznych. Warto również odnotować, że antykomunizm znaczącej części elit chorwackich po roku 1990 tym różnił się od polskiego, że tworzyli go niemal wyłącznie byli komuniści. Co więcej, charakterystyczne jest i to, że ekskomuniści byli niejednokrotnie najbardziej radykalnymi głosicielami doktryny antykomunistycznej i antyjugosłowiańskiej.

⁸ P. Matvejević, *O idei jugosłowiańskiej przed i po Jugosławii*, przeł. M. Czerwiński, „Herito” 2013, nr 11, s. 49–50. Trzeba odnotować, że Matvejević użył tutaj generalizacji, przemilczając fakt, że po śmierci Stalina sytuacja w wielu krajach bloku wschodniego się zmieniła. Warto także dodać, że w niedawnym wywiadzie dla chorwackiej telewizji Matvejević stwierdził, że najważniejszy chorwacki pisarz XX w., Miroslav Krleža, w Jugosławii widział najlepsze na tamte czasy rozwiązanie. Państwo związkowe, jego zdaniem, nie mogło w tamtych okolicznościach być niczym innym, to jest nie mogło być niczym lepszym. Pamiętać jednak trzeba, że Krleža był bliski władzy komunistycznej i przyjaźnił się z Titą, więc jego sąd może być dla wielu mało wiarygodny.

Za antykomunistę uchodził prezydent Franjo Tuđman, a przecież był członkiem partii do końca lat 60. i generałem w Jugosłowiańskiej Armii Ludowej Tity. Jego deklaratywnie negatywny stosunek do komunizmu nie był w pierwszej kolejności wymierzony w jego totalitarne i antywolnościowe fundamenty tego ustroju, lecz przede wszystkim w jego rzeczywistą lub domniemaną antychorwackość. Toteż Tuđman w mniejszym stopniu podkreślał indywidualne ofiary komunizmu, a chętniej eksponował ofiarę kolektywną: Chorwację. Tak więc w jego dyskursie, a także w całej chorwackiej praktyce językowej, wyraźniejsza jest antyjugosłowiańskość niż antykomunizm (warto tu też odnotować, że w Jugosławii poparcie dla komunizmu wyższe było niż w Polsce). Dlatego właśnie wielu byłych komunistów może obecnie pełnić w Chorwacji funkcję pokazowych patriotów i zdeklarowanych antykomunistów – „narodowych bardów”, jak przykładowo o pisarzu Ivanie Aralicy powiedział krytyk literacki Velimir Visković. Wystarczyło w odpowiednim momencie wyrazić swój narodowy pogląd, najlepiej w czasie tzw. chorwackiej wiosny (1971), i najpóźniej przed upadkiem systemu komunistycznego wystąpić z partii. Przykładem może tu być sam Tuđman (z partii wydalony pod koniec lat 60.), ale także tacy pisarze, jak wspomniany już Ivan Aralica czy Petar Šegedin, Slaven Letica, Slobodan Novak oraz językoznawca Dalibor Brozović.

Patrząc trzeźwo na przeszłość, można dojść do wniosku, że Związek Komunistów Chorwacji⁹ służył jako „mur obronny” przeciwko serbskiej dominacji, co świetnie dokumentuje okres chorwackiej wiosny¹⁰. Wówczas rodzi się odmiana ideologii narodowej – osobliwa, bo wyrażona przez drętwy repertuar nowomowy. Język reżimu stapia się z retoryką narodową, a internacjonalistyczny komunizm – co można uznać za paradoks – staje się odskocznią do kształtującego się programu narodowego. Stąd uczestnicy wiosny, w znakomitej większości komuniści, stają się bohaterami narodowymi *par excellence*¹¹. Co więcej, wielu z nich oskarża dzisiaj innych aktorów życia politycznego o „jugonostalgię”, a więc o sprzyjanie wskrzeszaniu pozytywnej pamięci o byłym państwie. Jeden z wymienionych polityków i naukowców – Slaven Letica – publikował nawet w 1993 r. artykuł w jednym z bardziej poczytnych tygodników, w którym „zdemaskował” chorwackie czarownice, między innymi znane pisarki Dubravkę Ugrešić i Slavenkę Drakulić. Równało się to uznaniu ich za zdrajczynie sprawy narodowej. Co ciekawe, obie te pisarki nigdy w partii nie były, a druga z nich nawet w wielu tekstach podkreślała swój negatywny stosunek do reżimu, określając go pejoratywnie mianem „żelaznego uścisku Partii Komunistycznej”¹². Pisała na przykład:

⁹ W oficjalnej nazwie odchodzi się w Jugosławii od słowa „partia” już w latach 50., z czasem dokonuje się również federalizacja i unarodowienie Związku Komunistów Jugosławii (ZKJ).

¹⁰ Na ten temat zob. M. Czerwiński, *Chorwacka odmiana komunistycznej nowomowy w czasie tzw. chorwackiej wiosny*, „Stylistyka” 2012, t. XXI, s. 77–98.

¹¹ Dla porządku trzeba odnotować, że w ramach chorwackiej wiosny działali nie tylko komuniści, lecz także środowiska studenckie i niepartyjni intelektualiści z Macierzy Chorwackiej.

¹² S. Drakulić, *Sabrani eseji*, Zagreb 2005, s. 328. Jeśli nie podano inaczej, cytaty przeł. M. Czerwiński.

Domaganie się prawa do prywatności oznaczało – mieć coś do ukrycia. A ukrywanie czegoś znaczyło, że jest to coś zakazanego. W ostatecznym rozrachunku, jeśli było w tym coś antypaństwowego, uznawano was za wroga. Lub w najlepszym wypadku – za osobę podejrzaną¹³,

a w zbiorze esejów pt. *Oni nie skrzywdziliby nawet muchy* odnotowała:

Nasze podręczniki nie zawierały faktów, lecz legendy: ofensywy wojsk Tity, wielkie batalie i jeszcze większe zwycięstwa. Dziesiątki lat później, gdy dowiedziałam się o wielkim przelewie krwi w austriackim Bleiburgu, gdzie bezlitośnie zamordowano tysiące domobranów, którzy wycofywali się, aby się oddać w ręce sojuszników, było już za późno na moją reedukację. Miałam już wykształcone wyobrażenie, kim byli partyzanci, ustasze, czetnicy i Niemcy [...]. Moja generacja wyrosła, nie znając historii – historia, której się nauczyliśmy, była zwyczajnym kłamstwem i fałszerstwem¹⁴.

Uznanie Drakulić za jugonostalgiczkę i czarownicę wynika zapewne z tego, że nie dostrzegą w Jugosławii pierwiastka antychorwackiego, lecz „tylko” doktrynę komunistyczną i brak wolności. To jednak, jak się okazuje, zbyt mało. Prawdziwymi patriotami są ekskomuniści, jak Aralica i Letica, a zdrajczynią pisarka, która w partii nigdy nie była.

Z wymienionych wyżej powodów kod antykomunistyczny funkcjonuje w kulturze chorwackiej niemal wyłącznie jako kod prawicowy, a często skrajnie prawicowy. Nie ma, jak w Polsce, lewicowej odmiany kodu antykomunistycznego. Lewica wyraża najczęściej pozytywny stosunek do komunizmu, oczywiście w jego wariacie chorwackim/jugosłowiańskim. I tak obecny prezydent Republiki Chorwacji Ivo Josipović w 2010 r. powiedział:

Niektórzy z was noszą partyzanckie czapki. Są to piękne czapki, obwieszające miłość i pokój oraz apelujące o to, aby nigdy więcej nie dochodziło do zbrodni, ludobójstwa i wojny. Chorwacja jest krajem demokratycznym, u podstaw którego w konstytucji został wpisany antyfaszyzm,

i dodał: „nośnikami wolności i demokracji byli partyzanci”¹⁵. Nie trzeba dodawać, że na czapkach, o których mówił prezydent, nie znajdowały się emblematy narodowe, lecz czerwone gwiazdy. W obrębie tego kodu symbolika komunistyczna jest uznawana za bezdyskusyjną podstawę tradycji demokratycznej, wolności i kultury zachodnioeuropejskiej.

¹³ *Ibidem*, s. 268.

¹⁴ *Ibidem*, s. 680.

¹⁵ I. Josipović, *Partizanske kape su lijepe, one su poruke ljubavi i mira*, „Slobodna Dalmacija” 2010, <http://www.slobodnadalmacija.hr/Hrvatska/tabid/66/articleType/ArticleView/articleId/110870/Default.aspx> (dostęp: 2.01.2013).

Interesująca w tym kontekście jest również dyskusja na temat nazwy jednego z najbardziej reprezentacyjnych placów w centrum stołecznego Zagrzebia, który do dzisiaj nazywa się placem Marszałka Tity. Większość zwolenników ideologii lewicowej uznaje byłego przywódcę Jugosławii za bohatera, bez względu na fakt, że prowadzone obecnie badania historyczne dowodzą, iż w pierwszych latach po wojnie dochodziło – za jego zgodą i w wyniku wydawanych przezeń rozkazów – do masowych zbrodni na jeńcach wojennych i ludności cywilnej. Tito, mimo wszystko i wbrew wszystkiemu, jest postacią dla lewicy fundamentalną. Podkreśla się jego zasługi, w niektórych przypadkach niewątpliwe, między innymi zerwanie ze Stalinem i stworzenie jugosłowiańskiego modelu gospodarczego i politycznego, usytuowanie Chorwacji (tej „Chorwacji niefaszystowskiej”) po stronie zwycięzców II wojny światowej, odzyskanie od przegranych Włochów Dalmacji i Istrii itd. Predrag Matvejević tak mówił w jednym z wywiadów udzielonych chorwackiej telewizji publicznej (HRT):

Gdyby go nie było, Chorwaci nigdy nie otrzymaliby Istrii ani wysp adriatyckich, zaś Serbowie... po Draży Mihailoviću u sterów władzy pojawiłby się ktoś w rodzaju Nicolae Ceaușescu. Słoweńcy staliby się austriacką prowincją. Niedawno zapytano mnie w Rzymie, czy istniał kult osoby Tity. Odpowiedziałem: Tak, ale osoba była silniejsza od kultu¹⁶.

Trzeba tutaj przypomnieć, że Matvejević – z przekonania socjalista – pisał w latach 70. listy do przywódców państw socjalistycznych popierające tzw. dysydentów, na przykład Milana Kundere, Josifa Brodskiego, a w kraju bronił „nacjonalistów” przed oskarżeniami reżimu. Występował między innymi w obronie Franja Tuđmana czy sądanego obecnie w Hadze przywódcy serbskich nacjonalistów, twórcy bojówek paramilitarnych – Vojislava Šešelja. W 1974 r. napisał nawet otwarty list do Tity, żądając od niego ustąpienia ze wszystkich funkcji, gdyż taki system władzy jest, jak argumentował, niezgodny z tradycją socjalistyczną.

Sam prezydent Tuđman, jako były członek komunistycznego ruchu oporu i generał Jugosłowiańskiej Armii Ludowej, a w latach 90. już przeciwnik Jugosławii, cenił Titę do tego stopnia, że to zapewne za jego sprawą nie zmieniono nazwy placu¹⁷.

¹⁶ „Da njega nije bilo Hrvati nikad ne bi dobili Istru i otoke, a Srbi bi, nakon Draže, imali neku vrstu Čaušeskua na vlasti. Slovenci bi postali austrijska provincija. Nedavno su me na jednom skupu u Rimu pitali, da li je postojao kult Titove ličnosti. Odgovorio sam: Jest, ali je ličnost bila jača od kulta” – P. Matvejević, *Zbog sromljene ruke postao sam pisac*, <http://dovla.net/2008/09/intervju-predrag-matvejevic/> (dostęp: 31.05.2013).

¹⁷ W jednym z wywiadów, udokumentowanych przez Jakova Sedlara w filmie *Tuđman* (2008), były prezydent mówił: „Tito był bez wątpienia jednym z największych mężów stanu w Europie z okresu II wojny światowej. Był komunistą, marksistą, ale był też politykiem bardzo pragmatycznym i pragnął urzeczywistnić równouprawnienie dla narodu chorwackiego w Jugosławii, a działał tak, żeby ta jego socjalistyczna Jugosławia była równoprawna w relacjach ze Związkiem Sowieckim, to jest ze Stalinem. Zasługi Tity w odniesieniu do narodu chorwackiego są w tym, że on... znaczy... z ruchem antyfaszystowskim doprowadził naród chorwacki na stronę zwycięskich i demokratycznych sił koalicji anty-

Chorwacka lewica broni Tity, bo jego krytykami są niemal wyłącznie politycy rekrutujący się z ugrupowań prawicowych, z których część plac marszałka najchętniej zamieniłaby na plac Ante Pavelicia (przywódcy ustaszy). Dopiero niedawno w obrębie kodu antykomunistycznego pojawił się dyskurs liberalny, którego najbardziej prominentnym przedstawicielem jest chorwacki historyk Ivo Banac¹⁸. Przekonuje on o potrzebie zmiany nazwy placu, argumentując, że chodzi o zbrodniarza. W chorwackiej opinii publicznej wywołało to zaskoczenie, ponieważ Banac nie był dotąd kojarzony z opcją prawicową, był nawet ministrem w rządzie koalicyjnym z postkomunistyczną partią SDP. Co więcej, w czasach ostatniej wojny wraz z Chorwackim Komitetem Helsińskim dokumentował zbrodnie poczynione przez chorwackich żołnierzy na serbskich cywilach. Traktowano go więc jako polityka o rysie wyraźnie niepatriotycznym, szkodliwego liberała, wręcz jako zdrajcę sprawy narodowej. Odkąd zaczął krytykować nierozliczone dziedzictwo komunizmu, został uznany – zgodnie z narzuconą logiką binarnego podziału – za nacjonalistę, a przez niektórych nawet za neo-ustaszę. Tymczasem on wielokrotnie podkreślał potrzebę negatywnej oceny obu totalitaryzmów. Mówił na przykład: „Współczesną Chorwację możemy zbudować tylko na demokracji – na oporze zarówno przeciwko faszyzmowi, jak i komunistom”¹⁹.

Zobaczmy teraz, w jaki sposób chorwacka prawica próbuje zbudować pozytywną lub przynajmniej neutralną wizję ustaszy. Najwyraźniejszym przejawem takiego poglądu jest kwestionowanie masowych zbrodni wojennych dokonanych przez faszystów w czasie II wojny światowej, przede wszystkim umniejszanie roli obozów koncentracyjnych. W sferze kultury popularnej wyrazicielem takiego poglądu jest znany piosenkarz Marko Perković Thompson, który w 2000 r. – po zwycięstwie koalicji stworzonej przez partie opozycyjne wobec rządów Tudjmana – do piosenki *Jasenovac i Gradiška stara* (w tytule są nazwy obozów koncentracyjnych) dopisał kilka zwrotek:

Ko je moga zamisliti lani,
Da će Božić slaviti partizani.

Ko je reka, jeba li ga ćaća,
Da se Crna legija ne vraća.

Gospe Sinjska ako si u stanju,
Uzmi stipu, a vrati nam Franju.

faszystowskiej, co umożliwiło stworzenie federalnego państwa (jednostki) chorwackiego [...]. Zasługi w polityce międzynarodowej polegają na tym, że ... znaczy... jak już mówiłem, że stawił opór Stalinowi, taki opór wtedy, gdy zachodnie potęgi były bezsilne w stosunku do tego silnego bloku komunistycznego, bloku sowieckiego, i do rozprzestrzeniania się komunizmu na całym świecie”.

¹⁸ Ivo Banac (ur. 1947) w wieku kilku lat wyemigrował do USA. Był profesorem zwyczajnym na Uniwersytecie Yale, a także działaczem emigracyjnym związanym ze środowiskami liberalnymi, odłączającymi się od tradycji emigracji ustaszowskiej.

¹⁹ I. Banac, *Hrvatski antifasizam jest zakasnijeli spin komunista*, „Večernji list”, 29.05.2010.

Oj Račane jeba ti pas mater,
I onome ko je glasa za te.

Sjajna zvijezdo iznad Metkovića,
Pozdravi nam Antu Pavelića.

W tym ustępie dochodzi do utożsamienia przeszłości z teraźniejszością: ówczesni partyzanci i obecni postkomuniści to w istocie to samo, podczas gdy patriotami są środowiska łączone z Ante Paveliciem. A przypomnijmy: Tudjman, którego przywołuje z rozrzewnieniem piosenkarz (jako „Franjo”), był antyfaszystą i komunistą, walczącym z Ante Paveliciem i rządzoną przez niego NDH. Tutaj, za sprawą zastosowanej strategii utożsamienia celów politycznych, Tudjman staje z Paveliciem w jednym szeregu, niczym jego naturalny sojusznik.

Działalność ustaszcy można też usprawiedliwić w inny sposób. Jeden z publicystów pisze następująco:

Reżim Tity przez 45 lat utrzymywał się przy władzy dzięki propagowaniu mitu o Jasenovacu, o ustaszach i chorwackich patriotach jako o faszystach i zbrodniarzach, którzy walcząc o własną wolność i o państwo – zdradzali własny naród! Mity te – które tworzyli wielkoserbscy mistrzowie dezinformacji, a następnie rozwijali i narzucali je Chorwatom dumni chorwaccy Jugosłowianie – „usprawiedliwiały” wszystko to, co miało miejsce po II wojnie światowej w walce przeciwko chorwackiemu separatyzmowi: ludobójstwo w Bleiburgu i drogi krzyżowe, morderstwa i przesiedlenia milionów Chorwatów oskarżonych o to, że są „wrogami ludu” [...]. Jugo-titoistowska okupacja Chorwacji odebrała narodowi chorwackiemu wolność na długich 45 lat. Oddzieliła go od rozwiniętej części Europy, wywołała niedające się zapomnieć cierpienie, śmierć niezliczonych ludzi i utratę bezcennych terytoriów oraz uniemożliwiła mu normalne życie, pracę i wolne myślenie²⁰.

Autor sięga po opisywaną wyżej dychotomiczną wizję świata, w której pozytywny znak wartości zostaje przypisany NDH, negatywny zaś – komunistycznej Jugosławii. Obóz w Jasenovacu oraz zbrodnie ustaszcy zostają uznane za m i t y, co ma dowodzić ich nieprawdziwości. Autor wyraźnie wskazuje, że naród chorwacki przed pojawieniem się komunistów, czyli do 1945 r., był narodem wolnym. Tymczasem wiadomo, że NDH nie była państwem suwerennym (bo kontrolowały ją państwa Osi) ani też chorwaccy obywatele nie byli w nim ludźmi wolnymi (bo byli prześladowani przez aparat represji).

Inni autorzy sięgają po jeszcze inną strategię – przemilczenie. Jeden z analizowanych autorów, Goran Jurišić, mówi o „wojennej agitacji i propagandzie” władz komunistycznych, która przyczyniła się do demonizacji NDH (*sotonizirana*)²¹. Brak

²⁰ D. Željko, *Kome zvono zvoni*, „Hrvatsko slovo”, 25.09.2009, s. 14.

²¹ G. Jurišić, *Huda jama uništila je titoistički mit*, „Hrvatsko slovo”, 18.09.2009, s. 12.

w tekście informacji o zbiorowych mordach w obozie, choć w innych miejscach tego artykułu autor wyraźnie potępia Hitlera i Mussoliniego. Ustasze jednak ze swoimi obozami koncentracyjnymi są w tym ujęciu czymś zupełnie innym – nastawionymi pokojowo obrońcami ojczyzny i ofiarami zbrodni komunistów i serbskich czetników. Tym sposobem publiczście udaje się przebiegle przesunąć główny wątek dyskusji na zupełnie inny obszar. Faktem bowiem jest, że władze komunistyczne oczerniały ustaszy i NDH, sięgając po zabiegi manipulacji. Użyty imiesłów od czasownika *sotonizirati* ma tę właściwość, że w sposób zawołowany usprawiedliwia rządy faszystów; skoro komuniści (tutaj: czarne charaktery) szkalowali ustaszy, to naturalnie musi to oznaczać, że rządy tych ostatnich wcale nie były aż tak straszne. Do podobnych zabiegów skłania się historyk Dragutin Pavličević w przełożonej na język polski syntezie historycznej pt. *Historia Chorwacji*. Opisując obóz w Jasenovacu, przywołuje wspomnienia pewnego więźnia, Đorđe Milišy, który twierdził na przykład, że więźniowie mogli chodzić do kościoła, nie pracowali w niedziele i święta, pisali kartki pocztowe do rodzin, mieli bibliotekę, chór, gazetki ścienne, rozgrywali mecze piłkarskie ze strażnikami więziennymi itd. Istotne, że imię i nazwisko owego więźnia niewątpliwie zdradza jego serbskie pochodzenie. Serb jest więc w tym kontekście, ale tylko w tym kontekście!, autorytetem sankcjonującym przyjętą wizję świata. Wspomnienia Chorwata mogłyby być uznane za tendencyjne.

Także w syntezach historii literatury dochodzi do przewartościowania roli ustaszy w zbiorowej wyobraźni. Dychotomiczna logika podziału świata na dobrych i złych prowadzi na przykład historyka literatury Dubravka Jelčića do marginalizacji roli Mirosłava Krležy – dotąd niepodważalnego autorytetu, ale zdeklarowanego komunisty – na rzecz pisarzy z okresu NDH, między innymi Mile Budaka, który był zastępcą Pavelicia (*doglavnikom*) i własnoręcznie podpisywał ustawy rasowe. Ten sam Jelčić, w imię tej samej zasady, przygotował do druku memuary Ante Pavelicia, a samego *poglavnika* nazwał „urodzonym opowiadaczem”. Taka kwalifikacja nie ma oczywiście charakteru fachowej oceny warsztatu literackiego (zresztą dość przeciętnego) czy przypisania mu wartości estetycznej, lecz jest przede wszystkim oceną ideologiczną – dąży do rehabilitacji przywódcy ustaszy, a więc także ich roli w historii Chorwacji²².

III. Pojednanie

Z powodu prób reinterpretacji historii zarzucano Chorwatom – czasem słusznie, ale czasem zupełnie bezpodstawnie – rewizjonizm i próby wskrzeszania tradycji ustaszowskich. Najbardziej prominentną postacią tego procesu był niewątpliwie prezydent Tudjman, który słynął ze skrajnych wypowiedzi typu: „Cieszę się, że moja

²² Warto w tym miejscu odnotować rzecz zmienną. Ante Pavelić nie patronuje w Chorwacji żadnej ulicy, ale w kilku miastach – w tym również w Zagrzebiu – istnieją ulice Mile Budaka.

żona nie jest ani Żydówką, ani Serbką” lub – co w tym kontekście najistotniejsze – że „NDH nie była tylko tworem quislingowskim i zbrodnią faszyzmu, lecz była również wyrazem dążeń narodu chorwackiego do samodzielności”. Tym sposobem próbował nie tyle wybielić faszyzm (przecież sam z nim w czasie wojny walczył po stronie partyzantów), ile raczej usprawiedliwić ustaszy, a tym samym osłabić relację synonimiczną łączącą ustaszę z faszystą. Chciał tym samym „pogodzić” ustaszy z komunistami – a więc w ogólności wszystkich Chorwatów, którzy przez zawieruchę wojenną stanęli po różnych stronach barykady. W takim ujęciu Chorwatów należy potraktować jako postacie tragiczne, które stanęły przeciwko sobie w bratobójczej wojnie, walcząc o ten sam cel. Tragizm ich losów polega na tym, że przyłączają się albo do ustaszy (najczęściej zostają wcieleni), albo do komunistów (bo są ścigani za realne lub domniemane przestępstwa) – a więc do formacji z gruntu złych, ale jedynych wówczas dostępnych.

W filmie *Długa ciemna noc* Antuna Vrdoljaka (2004) przedstawione zostają losy ludzi, którym przyszło żyć w trudnych czasach – w okresie od końca lat 30. do końca lat 50. XX w. Głównymi bohaterami są trzej młodzi mężczyźni pochodzący z małej miejscowości w Sławonii, dwóch Chorwatów i jeden Żyd: Iva i Robert studiuje w Zagrzebiu, podczas gdy Mata²³ mieszka z rodzicami na wsi i ma po nich przejąć gospodarstwo rolne. Są oni przedstawieni jako osoby apolityczne, nieskłonne do myślenia w kategoriach polityki i wielkich metanarracji, lecz skoncentrowane na życiu codziennym, oddane przyjaźniom i zabawie, a przy tym działające zgodnie z zasadami moralnymi wpojonymi im przez rodzinne środowisko. Najważniejszym centrum ich świata, mimo że część studiuje w innym mieście, pozostaje ich mała miejscowość. Z chęcią do niej wracają, chętnie spotykają się z dawnymi kompanami. Taki zabieg fabularny ma na celu pokazanie niejednorodnej, ale bliskiej sobie wspólnoty, usytuowanej w jakiejś małej ojczyźnie (w *zavičaju*).

Wraz z początkiem II wojny światowej, którą w tej miejscowości zwiastują nazistowskie sympatie części miejscowej ludności (niemieccy osadnicy mieszkali w Sławonii od przeszło dwóch wieków), rozpoczyna się dramat wszystkich jej mieszkańców. Żyjąca dotąd zgodnie ludność wieloetniczna, Chorwaci, zasymilowani Żydzi i Niemcy (zaskakujący jest brak Serbów), zostaje skłócona, co więcej – podziały zaznaczają się również w łonie środowiska chorwackiego. Gdy rozpoczynają się czystki antyżydowskie w Zagrzebiu, Iva heroicznie ratuje życie Robertowi, któremu za pochodzenie grozi śmierć. Po swoim powrocie do rodzinnej miejscowości okazuje się, że inny jego przyjaciel, Mata, nosi już mundur ustaszowski i deklaruje, że kierują nim patriotyczne pobudki. Nie zdradza jednak, co istotne, przywiązania do ideologii chorwackiego faszyzmu, lecz jedynie konieczność obrony zagrożonego państwa, które w jego wyobraźni symbolizują równiny Sławonii (jest to kolejne odwołanie się do konceptu małej ojczyzny). Mata pomaga Ivowi, który jest za pomoc Żydom poszukiwany przez

²³ Imiona Iva i Mata są używane w archaicznym dialekcie sławońskim.

faszystów. Jediną szansą dla Ivy jest partyzantka komunistyczna. Zostaje do niej przyjęty, wstępuje do partii, ale nie traktuje komunizmu jako ideologii, z którą się jednoznacznie utożsamia. Zostaje jej za sprawą bezwzględnych kolei losu przypisany.

Koszmary wojenne nie kończą się wraz ze szczęśliwym zakończeniem wojny, tak jak to przedstawiały literatura i filmy partyzanckie z czasów komunistycznej Jugosławii. Tutaj okazuje się, że rewolucja i czerwona ideologia są równie brutalne jak faszyzm. Idealista Iva, którego losy zostają splecione z najważniejszymi wątkami fabuły, pozostaje bohaterem partyzantki komunistycznej w randze oficera, dzięki czemu udaje mu się uratować Matę (i spłacić dług sprzed wojny), któremu za udział w formacjach ustaszowskich grozi śmierć. Stosowane przez reżim metody wywołują w Ivie opór. W rezultacie, w roku 1948 – czyli w momencie zerwania Tity ze Stalinem – gdy zaczynają się nowe czystki (tym razem wymierzone w prawdziwych i domniemyanych zwolenników Stalina), jest podsłuchiwany przez służby bezpieczeństwa, następnie aresztowany i torturowany, a ostatecznie skazany na cztery lata więzienia na Gołej Wyspie. Tymczasem samobójstwo popełnia jego ojciec (niegodzący się na kolektywizację), następnie żona, syna zaś władza ludowa próbuje oddać do domu dziecka. Za wszystko odpowiadają jego byli kompani z partyzantki, jednak w końcu i oni sami stają się ofiarami reżimu (topos rewolucji, która zjada własne dzieci). Najbardziej pokrzywdzony jest jednak Iva. Zawieruchy wojenne i krwawe początki wprowadzania komunizmu doszczętnie rujną mu zdrowie, ale mimo wszystko pozostaje wierny własnym zasadom moralnym. Staje się metonimią losu chorwackiego, ponieważ wbrew własnej woli został przyporządkowany do jednej ze zbrodniczych ideologii – partyzantki komunistycznej. Wyeksponowanie właśnie jego losu, a nie Maty (ustaszy), miało zapewne uchronić autorów przed oskarżeniami o faszystowskie sympatie. Partyzant bowiem sprawiedliwie podejmuje walkę z totalitarnym reżimem; fakt, że staje się siłą rzeczy komunistą, a komuniści stworzyli nowy totalitaryzm, to już sprawa, którą łatwiej zrozumieć i usprawiedliwić.

Omówienie kilku szczegółów tego długiego filmu (195 min) było konieczne, aby zasygnalizować pewien istotny problem. Otóż obraz ów nie próbuje jednoznacznie wybielić którejkolwiek ze stron, jak czyniono to z komunistami w czasach jugosłowiańskich czy – choć w mniejszym stopniu – z ustaszami w początkowych latach istnienia państwa chorwackiego. Tutaj próbuje się pokazać, że oba te systemy, brunatny i czerwony, były równie zbrodnicze, a ich ofiarami stawali się najczęściej zwykli ludzie, którzy zostali zmuszeni do opowiedzenia się po którejś ze stron. Ten uniwersalny przekaz, z którym należałoby się utożsamiać, jest jednak uwikłany w kontekst umożliwiający pokazanie Chorwatów inaczej niż tylko jako faszystów i komunistów. W rezultacie wyłania się wizerunek narodu, który nie pełnił w II wojnie roli podmiotowej, więc w istocie za nic nie może ponosić odpowiedzialności. Nawiasem mówiąc, nie jest to zjawisko w chorwackiej kulturze odosobnione. Osłabianie podmiotowości narodowej w czasach wielkich konfliktów zbrojnych wpisuje się wyraźnie w pacyfistyczny schemat stworzony przez Mirosłava Krležę w zbiorze opowiadań

Hrvatski bog Mars (Zagrzeb 1922). Zagorski chłop, rzucony przez imperium habsburskie na front galicyjski w I wojnie światowej, to metonimia Chorwatów.

IV. Zakończenie

Dyskusje wokół interpretacji przeszłości ustanawiają jeden z najbardziej żywotnych sporów kulturowych w Chorwacji. Wejście do Unii Europejskiej ich oczywiście nie kończy, ale z pewnością wymusza modyfikację starych konstruktów historycznych w nowych okolicznościach politycznych. Dzisiaj można powiedzieć, że Chorwaci nie pozbyli się brzemienia II wojny światowej, a do Unii wchodzi razem ze swoimi faszystami i komunistami – albo skłóceni jak w modelu dychotomicznym, albo pogodzoni jak w modelu pojednawczym.

MAŁGORZATA ABASSY
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

INTERPRETACJE I REINTERPRETACJE POJĘCIA I ZJAWISKA WOLNOŚCI W UJĘCIU ROSYJSKIEJ INTELIGENCJI PIERWSZEJ POŁOWY XIX W. W PERSPEKTYWIE MECHANIZMÓW ROZWOJU KULTURY

*Wolność jest pojęciem wieloznacznym [...].
Będąc największym dobrem, wywołuje nieskończenie
wiele nieporozumień, zamętu i omyłek oraz pozostawia pole
do wszelkich możliwych wybryków – o tym nigdy lepiej
nie wiadomo i nigdy bardziej tego nie doświadczono
niż w czasach obecnych¹.*

Założenia wstępne i hipoteza badawcza

„Wolność” należy do zbioru słów kluczy na poziomie osobowości pojedynczego człowieka, grupy społecznej, narodu i kultury. Jest też jednym z podstawowych pojęć konstytuujących tożsamość w każdym z wymienionych obszarów. Bywa ona przedmiotem teoretycznych rozważań, zarówno jako wartość autoteliczna, jak i jako narzędzie realizacji celu. Człowiek w ciągu całego życia wielokrotnie staje wobec pytania o istotę i znaczenie wolności. Wydaje się jednak, że w każdej kulturze są grupy szczególnie predestynowane do namysłu nad problemem wolności i do poszukiwania narzędzi jej realizacji w rzeczywistości społeczno-politycznej. Jedną z takich grup była rosyjska inteligencja w pierwszej połowie XIX w. Rozbudzone przez Aleksandra I nadzieje na liberalne i konstytucyjne reformy w państwie, fascynacja wolnomyślicielskimi ideałami zachodnioeuropejskiego oświecenia, wygrana wojna z Napoleonem w 1812 r. nadały słowu „wolność” nowy smak i otworzyły przed zwolennikami reform rozległe perspektywy. A zatem nowe pojęcie wolności w kulturze rosyjskiej – rozu-

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. 1, s. 30.

mianej jako zbiór wartości, norm i wyrastających z nich wzorów zachowań – rodziło się w historycznym kontekście „epoki reform” Aleksandra I.

Stawiamy hipotezę, że sposób pojmowania wolności i środków jej realizacji nie tylko wyrasta z konkretnych kontekstów: historycznego, społeczno-politycznego, ideowo-filozoficznego – które mogą zostać określone wspólnym mianem kontekstów kulturowych, ponieważ stanowią zbiór wartości i norm, uformowanych na jednym fundamencie – lecz także ma niebagatelny wpływ na wewnętrzną transformację kultury. Zakładamy, że ewolucja idei wolności na poziomie jednostki i jej egzystencjalnych poszukiwań wiąże się z rozwojem kultury w planie społeczno-politycznym.

W proponowanych analizach zostaną uwzględnione takie zjawiska jak „ruch wycofania się i powrotu”, zaburzenia w procesie przejawiania się idei od początkowego impulsu, który skłania jednostkę do refleksji, poprzez bolesny niekiedy proces zdobywania samoświadomości i teoretyzacji problemu, gromadzenia odwagi do wyartykułowania odkrytej prawdy, poszukiwanie skutecznych narzędzi jej komunikowania, po realizację idei na poziomie praktycznym.

Cel i metoda

Celem niniejszych rozważań jest prześledzenie ewolucji idei wolności w ujęciu dwóch pokoleń rosyjskiej inteligencji: dekabrystów i ludzi lat 40. XIX w., z uwzględnieniem dwóch formacji w przypadku tego drugiego. Spodziewamy się, że analiza treści słowa „wolność” pozwoli stwierdzić, na ile wkładane w nie sensory odzwierciedlały ludzkie pragnienie samorealizacji – charakterystyczne dla każdej epoki i każdego obszaru kulturowego – na ile zaś były uwarunkowane przez epokę historyczną, jej problemy i wyłaniające się wyzwania.

Problem wolności jest niezwykle złożony, dlatego też wymaga interdyscyplinarnego podejścia. Głównym narzędziem badawczym będzie metoda kulturowo-historyczna. Zostanie ona wzbogacona o elementy antropologii filozoficznej oraz antropologii społecznej i semiotyki.

Podstawowym materiałem badawczym będą teksty literackie, publicystyczne i programowe, a także – w uzasadnionych przypadkach – poetyckie, napisane przez rosyjskich myślicieli w omawianej przez nas epoce. Hermeneutyczne podejście do badanych tekstów pozwoli na ich wszechstronną interpretację.

„Wolność” jako słowo klucz w konstruowaniu tożsamości jednostki i grupy

Wiktor Winogradow zauważył, że w niektórych epokach historycznych można wyróżnić słowa, które o wiele częściej niż inne pojawiają się w tekstach publicystycznych, literackich, poetyckich, a także w oficjalnych dokumentach. Ponadto grupują

one wokół siebie inne, charakterystyczne słowa, w taki sposób, że narzucają im semantyczną interpretację, będąc jednocześnie przez nie reinterpretowanymi:

W niektórych grupach semantycznych oddzielne, najbardziej semantycznie ważne słowa występują jako centra semantyczne, wokół których grupują się całe rzędy słów i pojęć. Przyciąganiu do nich nowych serii słów towarzyszy zmiana ich starych znaczeń. Takie centralne słowa, będące czymś w rodzaju słońc odrębnych systemów semantycznych, wyrażają niekiedy podstawowe „zawołania bojowe” tej lub innej epoki².

Na podobnym stanowisku stoi Anna Wierzbicka:

Niektóre słowa mogą być badane jako centralne punkty, wokół których skupiają się całe kulturowe domeny. Badając owe centralne punkty, możemy być w stanie wykazać ogólną zasadę porządkującą, która nadaje strukturę i spójność kulturową domenie jako całości³.

Warto jednak zauważyć, że semantyka słowa odzwierciedla nie tyle faktyczny stan zjawisk i rzeczy, ile sposób, w jaki się o nich myśli. Nieświadomione treści, wkładane w słowo „wolność”, stanowią rezultat jednostkowych poszukiwań i ukształtowanego światopoglądu. Często są one rzutowane na płaszczyznę społeczną, gdy ludzie poszukujący sensu pojęcia „wolność” przechodzą do działania i realizacji wolności w praktyce. Wydaje się, iż dalekosiężne skutki podjętych działań rosyjskiej inteligencji były w dużym stopniu uwarunkowane stopniem uświadomienia sobie treści tych idei, które inteligencja umieściła na sztandarach walki o powszechne dobro i prawdę. Wolność była jedną z nich.

Poszukiwania tożsamości rosyjskiej inteligencji rozpoczęły się na początku XIX w. Były one warunkowane kontestacją struktur patriarchalnych, obecnych zarówno na poziomie politycznym: w relacji jednostka – władza, jak i na poziomie społecznym: w relacji jednostka – grupa. Cechą systemu patriarchalnego jest niepodejmowanie problematyki wolności na poziomie politycznym⁴; całe państwo jest traktowane w kategoriach własności cara. Dopiero w czasach dekabryzmu władzę carską zaczęto postrzegać jako uzurpację, samowolę i bezprawie. Na pojmowanie wolności i możliwości jej realizacji miało też wpływ prawosławie, w myśl którego człowiek nie kieruje swoim losem, lecz powinien pokornie go przyjmować jako dany od Boga. Dekabryści przyjęli oświeceniowy światopogląd, zakładając, że człowiek jest panem swojego losu i może go kształtować, zdobywając wiedzę i możliwości działania.

W perspektywie społeczno-politycznej inteligencja to określona grupa ludzi, która podejmuje wysiłek działania w imię wartości, takich jak wolność, sprawiedliwość, prawo. Sądźmy jednak, że to nie grupa daje impuls do zmian, lecz jednostka,

² В. Виноградов, *История слов*, <http://etymolog.ruslang.ru/vinogradov> (dostęp: 25.01.2015).

³ A. Wierzbicka, *Understanding cultures through their key-words*, New York–Oxford 1997, s. 16–17.

⁴ M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, London 1947, s. 19.

kóra przenosi wypracowane rozwiązania na poziom grupy i poszukuje narzędzi rozpowszechnienia idei. Perspektywa socjologiczna w takim przypadku jest nieużyteczna, ponieważ pozwala obserwować jedynie skutki działań, nie daje natomiast narzędzi do rozpoznania potencjału twórczego i jego kierunku: ku tworzeniu lub destrukcji. W rozważaniach nad kulturą sformułowana obserwacja jest istotna dlatego, że głębokie zmiany wynikają z przekraczania i kwestionowania norm i ustalonych wzorów zachowań. Zdolność jednostek do artykułowania idei niezgodnych z obowiązującymi normami stanowi również przesłankę do wnioskowania o żywotności kultury. Ralph Linton trafnie zauważył, że:

Aczkolwiek rzadko się zdarza, by jakaś poszczególna jednostka miała szczególne znaczenie dla przetrwania i funkcjonowania społeczeństwa, do którego należy, czy też kultury, w której uczestniczy, to właśnie jednostki, ich potrzeby i zdolności stanowią podstawę wszystkich zjawisk kulturowych. Społeczeństwa są zorganizowanymi grupami jednostek, kultury zaś – w ostatecznej analizie – zorganizowanymi, powtarzalnymi reakcjami członków społeczeństwa. Z tej racji jednostka stanowi logiczny punkt wyjścia wszelkich badań szerszych konfiguracji⁵.

Ten sam badacz zauważył, że: „Predyspozycje osobowe jednostki mogą się przejawiać nie w jej kulturowo uwarunkowanych reakcjach, lecz w odchyleniach od wzorców kulturowych”⁶.

Istota i sens wolności od wieków zajmowały filozofów, jednak wszelkie dociekania na ten temat kończyły się nieodmiennie konkluzją, iż w najgłębszym egzystencjalnym znaczeniu nie da się wolności zdefiniować, można jej jedynie doświadczać i ją wyrażać. Henryk Bergson pisał:

Wolność jest faktem i pomiędzy faktami, które są stwierdzone, faktem najbardziej oczywistym. Wszystkie trudności i zagadnienia powstają z dążności do oddania pojęcia wolności w języku, w którym oczywiście nie da się jej wyrazić⁷.

Przytoczony na początku niniejszego tekstu cytat z Hegla wskazuje na wieloznaczność pojęcia i głęboki rozdzźwięk między pojmowaniem jego autotelicznej wartości a nieudanymi, i często tragicznymi w skutkach, próbami realizowania wolności w praktyce. Ten sam myśliciel i filozof zwrócił uwagę na wolność absolutną, która nosi znamiona fanatyzmu i cechuje wszystkie rewolucje:

Zaliczyć do tego należy, na przykład, okres terroru rewolucji francuskiej, w której zniesione miały być wszelkie różnice, wynikające z talentu i autorytetu. Był to okres wstrząsu, wzburzenia i nietolerancji wobec wszystkiego, co stanowiło jakkolwiek szcze-

⁵ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 2000, s. 18.

⁶ *Ibidem*, s. 40.

⁷ H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, przeł. K. Bobrowski, Warszawa 2013, s. 133–134.

gółowość. Fanatyzm bowiem pragnie abstrakcyjności, a nie rozczłonkowania; jeśli wyłaniają się jakieś różnice, fanatyzm uważa je za sprzeczne ze swoją nieokreślonością i znosi je⁸.

Jeden z wczesnych twórców rosyjskiego anarchizmu, Michał Bakunin, głosił, że samowola jest najwyższym przejawem ludzkiej woli. Warto zwrócić uwagę na fakt, że wolność, która realizuje się jako wola nieskrępowanego działania, była charakterystyczna nie tylko dla rosyjskich anarchistów, lecz także dla rosyjskich carów, i chociaż nakreślona powyżej problematyka tekstu nie pozwala na bardziej szczegółowe dociekania związków między typem wolności uznawanym przez Bakunina i cara Mikołaja I, to można przypuszczać, że zachodzi między nimi związek genetyczny; zarówno despotyzm, jak i anarchizm miały u swoich źródeł to samo pojmowanie wolności. Włodzimierz Dal zwrócił uwagę na rozbieżność treści rosyjskiego słowa wolność (*свобода*) i wola (*воля*):

Osobista wolność wymaga zawsze szacunku dla wolności innych ludzi; wola jest dla siebie. Nie jest przeciwna tyranii, bo tyran również jest obdarzony wolą. Rozbójnik jest ideałem moskiewskiej wolności, tak jak Iwan Groźny jest ideałem cara. Jako że wola, podobnie jak anarchia, jest niemożliwa w cywilizowanym społeczeństwie, rosyjski ideał wolności znajduje swój wyraz w kulcie pustyni, dzikiej przyrody, tułaczego, cygańskiego życia, wina, dzikiego rozpasania, namiętnego zapomnienia o wszystkim innym, rozbójnictwa, buntów i tyranii⁹.

Według współczesnego filozofa, Tadeusza Gadacza:

Samowola jest jednym z najczęstszych wyobrażeń, jakie mamy na temat wolności. Jest wolnością całkowicie nieograniczoną, stawiającą własne dobro ponad dobro innych. [...] Polega ona jednak nie tylko na tym, że czyni, co chce, lecz często na tym, że czyni to wbrew innym. Człowiek samowolny usiłuje być wolny w taki sposób, jakby był sam na świecie¹⁰.

Zderzenie nowych koncepcji wolności, które pojawiły się w Rosji na szerszą skalę w drugim dziesięcioleciu XIX w., z samowolą i kaprysem carów prowadziło do zmian w sferze tych wartości, które znalazły się u podstaw rosyjskiej kultury: imperium i prawosławia.

⁸ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 346.

⁹ В. Даль, *Толковый словарь русского языка (воля)*, <http://vidahl.agava.ru/PO23.HTM#3578> (dostęp: 25.01.2015).

¹⁰ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2005, s. 150.

Ruch „wycofania się i powrotu” jednostki w przestrzeni kultury

Zanim przejdziemy do analizy tekstów przedstawicieli poszczególnych pokoleń i formacji rosyjskiej inteligencji w pierwszej połowie XIX w., poświęćmy nieco uwagi takim zjawiskom w kulturze jak „wyzwania” i „odpowiedzi”, „ruch wycofania się i powrotu” oraz zamiana miejscami „centrum” i „peryferiów” kultury.

Od początków istnienia państwa moskiewskiego (Rusi Moskiewskiej) grupami kulturotwórczymi były: prawosławne duchowieństwo oraz elita dworska. To one określały podstawowe paradygmaty kultury, jej sferę symboliczną i sposób interpretacji zjawisk i wydarzeń; one decydowały, co mieści się w obszarze kultury, a co jest niekulturą. O pierwszym pokoleniu inteligencji możemy mówić już w czasach Piotra I i nie mamy tu na myśli specjalistów, takich jak inżynierowie, budownicy dróg i floty, lekarze itp., lecz wąską grupę, która próbowała przyswoić sobie zachodni styl myślenia, by łatwiej regulować kontakty z obcą kulturą. Byli to dyplomaci i nauczyciele. Ich zadaniem stało się przetransformowanie paradygmatów – może niekoniecznie w taki sposób, jak życzył sobie car. Kultura rządzi się swoimi prawami rozwoju i wiele napływających elementów zostaje wpasowanych w jej matrycę, nie przekształcając jej w znacznym stopniu. Nowa inteligencja zastąpiła duchowieństwo, odbierając mu główną rolę twórcy kultury. Jak trafnie zauważył Georgij Fiedotow:

Przy pomocy inteligencji Piotr I zdołał na dwa stulecia unieszkodliwić i pozbawić wpływów narodowe siły prawosławia, stawiając ją [inteligencję – M. A.] na przeciwnym biegunie do Cerkwi i duchowieństwa¹¹.

Rosyjska inteligencja nowożytna nie tylko pozbawiła prawosławną cerkiew jej znaczącego wpływu na kulturę, politykę i społeczeństwo, lecz także wniosła do kultury światopogląd oparty na racjonalizmie i antropocentryzmie. Owoce przenikania ideałów oświeceniowych pojawiły się dopiero w XIX w., jednak powolny proces zapoznawania się rosyjskich elit z zachodnioeuropejskimi ideałami rozpoczął się o wiele wcześniej. Niemalą rolę w nim odegrała polityka Katarzyny II, która z racji swojego pochodzenia i wychowania lepiej rozumiała Zachód niż Rosję, chociaż nie można jej odmówić umiejętności wpisania się w rolę rosyjskiej samowładnej carycy. Po zmarginalizowaniu prawosławia, samodzierżawie stało się kolejnym elementem kontestacji ze strony inteligencji. Już za czasów Katarzyny II Mikołaj Nowikow i Aleksander Radiszczew wystąpili z krytyką stosunków społecznych, będących bezpośrednią pochodną systemu pańszczyźnianego i samodzierżawia. Nowikow nie głosił potrzeby radykalnych zmian społecznych, ale jedynie zwracał uwagę na wyzysk i moralne zepsucie szlachty i urzędników. Jako motto do wydawanego przez siebie *Trutnia* wykorzystał cytat Aleksandra Sumarokowa z bajki *Żuki i pszczoły*: „Oni pra-

¹¹ Г. П. Федотов, *О святости, интеллигенции и большевизме*, Санкт-Петербург 1994, s. 8.

cują, a wy ich trud zjadacie”¹². Jednak już Radiszczew zdecydowanie wskazał na źródło zła i prorokował:

O, gdyby ci niewolnicy obarczenie ciężkimi kajdanami, rozwścieczenie w swojej rozpaczy, rozwalili żelazem, które wzbrania im wolności nasze głowy, głowy nieludzkich panów, naszą krwią zboczyli swoje role – co by przez to straciło państwo? Wkrótce z ich środowiska wyszliby mężowie, aby zastąpić wytępione plemię; byłiby oni jednak innego o sobie mniemania i byłiby pozbawieni prawa do uciskania innych. To nie jest marzenie, wzrok mój przenika przez gęstą zasłonę czasu, zakrywającą przed naszymi oczami przyszłość, widzę poprzez całe stulecie¹³.

W kolejnym pokoleniu wolność dla chłopów będzie głównym hasłem wypisanym na sztandarach inteligencji. Dekabryści domagali się wolności politycznej, zagwarantowanej przez prawo, warto jednak już w tym miejscu podkreślić, że źródło owych żądań miało charakter etyczno-filozoficzny i bezpośrednio łączyło się z uznaniem człowieka, wraz z jego prawem do samorealizacji i szczęścia, za wartość autoteliczną.

Zmarginalizowanie prawosławnego duchowieństwa, które do czasów Piotra I wspierało ideę imperialną, i zastąpienie go inteligencją spowodowało znaczące zmiany w centrum kultury. Ponadto hasła poprawy doli warstwy najniższej i domaganie się wolności dla wszystkich carskich poddanych prowadziły do dalszych zmian w jądrze kultury. Europeizację, zapoczątkowaną przez Piotra, a następnie pojawienie się wolności jako słowa klucza epoki możemy uznać za dwa podstawowe wyzwania dla rosyjskiej kultury nowożytnej u zarania jej formowania się.

Ruch „wycofania się i powrotu”¹⁴ dotyczy aktywności jednostki, która po zetknięciu się z nowymi zjawiskami lub ideami podejmuje próbę ich zrozumienia w kontekście nie tylko posiadanej wiedzy, lecz także przez pryzmat życiowego doświadczenia. Wycofuje się w tym celu z aktywności społeczno-politycznej, by poddać ideę krytycznej refleksji i przetworzyć w taki sposób, by stała się ona częścią jednostkowego doświadczenia:

Wycofanie umożliwia danej osobowości uświadomienie sobie własnych mocy twórczych, które mogłyby pozostać w uśpieniu, gdyby nie uwolniła się ona chwilowo z więzów i sidła społeczności. Wycofanie takie może być z jej strony aktem dobrowolnym albo też może być na niej wymuszone przez niezależne od niej okoliczności; w obu przypadkach wycofanie stanowi dogodną sposobność, a być może warunek konieczny wewnętrznego przeobrażenia [...]¹⁵.

¹² R. Łużny, *Wstęp* [w:] *Rosyjskie czasopiśmiennictwo satyryczne XVIII w.*, red. J. Hulewicz, S. Sandler, Wrocław–Kraków 1960, s. XLIII.

¹³ A. Radiszczew, *Podróż z Petersburga do Moskwy*, Warszawa 1986, s. 246.

¹⁴ Schemat ruchu „wycofania się i powrotu” oraz charakterystykę poszczególnych jego faz zaczerpnięto z: A. Toynbee, *Studium historii. Skróit dokonany przez D. C. Somervella*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 200–219.

¹⁵ *Ibidem*, s. 200.

Dopiero w kolejnej fazie – „powrotu” – zostaje podjęty wysiłek realizacji idei w przestrzeni społeczno-politycznej. Fazy „wycofania się” i „powrotu” powinny następować cyklicznie. Jeśli tak się nie dzieje, proces zdobywania samoświadomości zostaje zaburzony, zdolność do artikulacji odkrytych praw słabnie, a podejmowane działania, oderwane od jednostkowego doświadczenia, powodują zaburzenia w całym systemie kultury. Inteligencja, będąca grupą twórczych indywidualności, rzutuje swoje jednostkowe doświadczenia i odkrycia na płaszczyznę społeczną.

Rosyjska inteligencja – charakterystyka grupy

Przyjęta przez nas perspektywa badawcza skłania do traktowania inteligencji jako fenomenu kulturowego, czyli takiego, który rodzi się w określonym miejscu i czasie wskutek petryfikacji niektórych tradycyjnych paradygmatów kultury i konieczności ich zmodyfikowania lub zastąpienia nowymi.

Geneza rosyjskiej inteligencji do dzisiaj pozostaje sprawą nierozstrzygniętą. Wielu badaczy wiąże narodziny inteligencji z reformatorską działalnością Piotra I, traktując tę nową grupę jako fenomen socjologiczny¹⁶. Kształcenie ludzi w zawodach koniecznych do nadania państwu nowego oblicza było zabiegiem nieodzownym przy zakrojonej na szeroką skalę europeizacji. Warto jednak zauważyć, że inicjatorem i pomysłodawcą zmian paradygmatów był sam car, a wolność jako idea nie była w ogóle rozpatrywana. Niektórzy badacze uznają za pierwowzór rosyjskiej inteligencji Uczoną Drużynę, skupioną wokół Teofana Prokopowicza jeszcze za życia Piotra I¹⁷. Była to jednak grupa nieliczna, całkowicie oddana carowi i wspierająca jego poczynania. W wieku XVIII, na tle epoki Katarzyny II i przyjętego przez nią stylu rządzenia, pojawiają się jednostki, które występują przeciwko samodzierzawiu w imię wolności. Badacze tacy jak Wasilij Iwanow-Razumnik¹⁸, Wasilij Zienkowski¹⁹, Raisa Bajburowa²⁰ czy Marc Raeff²¹ łączą genezę rosyjskiej inteligencji z działalnością łóż masońskich – ponadnarodowej organizacji dysponującej dobrze rozbudowaną strukturą organizacyjną, własnymi środkami finansowymi i niezależnej od poparcia cara.

¹⁶ H. Kowalska, *Duchowa i umysłowa perspektywa narodzin inteligencji rosyjskiej* [w:] *Inteligencja, tradycja i nowe czasy*, red. H. Kowalska, Kraków 2001, s. 75–86; P. Замалеев, *Лекции по истории русской философии*, Санкт-Петербург 1994, s. 58.

¹⁷ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 26.

¹⁸ В. Иванов-Разумник, *История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературной жизни XIX века*, t. 1–2, Санкт-Петербург 1908.

¹⁹ В. В. Зеньковский, *История русской философии*, t. 1, Париж 1989.

²⁰ Р. М. Байбурова, *Московское масоны эпохи просвещения. Русская интеллигенция XVIII века* [w:] *Русская интеллигенция. История и судьба*, Москва 1999.

²¹ M. Raeff, *Origins of the Intelligentsia. The Eighteenth-Century Nobility*, New York 1966.

Zienkowski uważa, że imperatyw moralnego samodoskonalenia, etos służby ludzkości kształtowały się w szeregach rosyjskiej masonerii:

В русском масонстве формировались все основные черты будущей „передовой” интеллигенции – и на первом месте здесь стоял примат морали и сознание долга служить обществу²².

Cechą, która przenikała pojmowanie wolności u rosyjskiej inteligencji, był antropocentryzm, który również należy łączyć z ideowym fundamentem epoki oświecenia oraz wpływami masonerii. Wielu przedstawicieli pokolenia, które zapisało się w pamięci potomnych jako dekabryści – na pamiątkę wystąpienia 14 grudnia 1825 r. na placu Senackim w Petersburgu w imię wolności, przeciwko samodzierzawiu – należało do łóż masońskich²³.

„Wolność” jako słowo czyn

Dekabryści to pierwsze pokolenie rosyjskiej inteligencji, a zarazem nowa formacja kulturowa. Geneza dekabryzmu jest jasna: złożyły się na nią poszczególne elementy kontekstu historycznego, o których pisaliśmy wyżej, oraz fundament ideowy epoki oświecenia. Impulsem, który spowodował manifestację idei zachodnioeuropejskich na gruncie rosyjskim, była wojna z Napoleonem w 1812 r. Dekabrysta wyłonił się jako nowy typ osobowości; Jurij Łotman nazywa go wręcz nowym genotypem kulturowym²⁴. Sądzimy, że koncepcje wolności, jakie przetrwały do naszych czasów w tekstach programowych, literackich, poetyckich, miały swoje źródło w transformacji osobowości na jej głębokim poziomie, zmianie sposobu pojmowania celowości i sensu ludzkiego życia, a także w pragnieniu nadania znaczenia codziennym, pozornie błahym wydarzeniom i podniesieniu ich do rangi wyjątkowych.

W perspektywie historycznej ocena dekabryzmu ma wydźwięk pesymistyczny: ruch poniósł klęskę. Wielu powstańców utonęło w lodowatych nurtach Newy. Ci, którzy przeżyli, zostali surowo osądzeni i skazani na zesłanie na Syberię lub na Kaukaz. Pięciu z nich, jako znajdujących się pod względem wagi wykroczenia „poza wszelkimi kategoriami”²⁵, zawisło na szubienicach w Twierdzy Pietropawłowskiej. Wśród powieszonych był Konrad Rylejew, który na kilka miesięcy przed powstaniem, w niedokończonym

²² В. В. Зеньковский, *История...*, t. 1, s. 107.

²³ Por. L. Hass, *Łoża i polityka. Masoneria rosyjska 1895–1922*, Warszawa 1966; В. Ф. Иванов, *Русская интеллигенция и масонство от Петра I до наших дней*, Moskwa 1997; О. Платонов, *Масонский заговор в России*, Moskwa 2011.

²⁴ J. M. Łotman, *Dekabrysta w życiu codziennym* [w:] *idem, Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 1999, s. 25.

²⁵ Orzeczenie wyroku Najwyższego Sądu Karnego z 11 lipca 1826 r.; por. J. Henzel, R. Łużny, B. Mucha, *Ruch dekabrystowski w dziejach intelektualnych Rosji*, Ossolineum 1979, s. 5.

poemacie *Naliwajko* wieszczył własną śmierć: „Wiem o tym wiem, że skończy źle ten, co się pierwszy zwrócił śmie przeciw ciemności swego ludu; i los mój przesądzony już [...]”²⁶. Mikołaj Bestużew, brat przyszłego dekabrysty, Aleksandra Bestużewa, zwrócił poecie uwagę na to złowieszcze proroctwo, a wówczas Rylejew odparł: „Czyżbyś przypuszczał, że choć przez chwilę wątpiłem, jaki los mnie czeka? Każdy dzień utwierdza mnie w przekonaniu, że moje działania są konieczne, że śmierć jest nieunikniona, i że jest to cena pierwszej próby kupienia wolności dla Rosji, a poza tym trzeba dać przykład i obudzić śpiących Rosjan”²⁷. Warto w tym miejscu wspomnieć, że zgodnie ze świadectwami historyków śmierć jawiła się niektórym z członków tajnych stowarzyszeń jako ukoronowanie wybranej przez nich drogi i ostatecznie potwierdzenie wyznawanych wartości. W dniu powstania Rylejew, nie bacząc na błagania żony, wybiegł z domu, kierując się na plac Senacki²⁸. Aleksander Odojewski, udając się na miejsce zbiórki powstańców, zawołał: „Umrzemy, bracia, ach, jak pięknie umrzemy”²⁹. Stojąc wśród innych członków tajnych stowarzyszeń, Rylejew powiedział: „My oddychamy wolnością”³⁰, wskazując tym samym na podstawową dla dekabrystów wartość. Potwierdził ją Piotr Kachowski, który odpierając zarzuty cara Mikołaja I, stwierdził:

Niesłusznie donieśli Waszej Wysokości, iż rzekomo przy powstaniu 14 grudnia krzyliśmy „Niech żyje konstytucja!”, i lud pytał, co to takiego, czy to żona Jego Wysokości carewicza? To zabawny wymysł! Mieliśmy słowo poruszające w równym stopniu serca wszystkich warstw społecznych – w o l n o ś ć [podkreśl. – M. A.]³¹.

Narzędziem ekspresji oraz wywierania wpływu na rzeczywistość były słowo i gest. Dekabryści byli świadomymi mocy wypowiedzianego słowa. Używali go nie tylko, by komunikować się ze społeczeństwem i informować je o wypaczeniach systemu, lecz także by kształtować wyobrażenia o świecie. Jak zauważył Łotman:

Dekabryści tworzyli z nieświadomego żywiołu rosyjskiego szlachcica przełomu wieków VIII i XIX świadomy system ideologicznie nacechowanego zachowania codziennego, integralnego jak tekst i przesiąkniętego wyższym sensem³².

Na tle swojej warstwy społecznej członek tajnych stowarzyszeń zdecydowanie wyróżniał się sposobem mówienia: jego wypowiedź miała często charakter deklaracji

²⁶ K. Rylejew, *Spowiedź Naliwajko*, przeł. A. Tom [w:] *Dekabryści*, Wrocław 1957, BNS. II nr 106, s. 235 (utwór pisany był tuż przed wybuchem powstania w latach 1824–25).

²⁷ Н. А. Бестужев, *Воспоминание о Рылееве* [w:] *И дум высокое стремление*, s. 93.

²⁸ Pisze o tym M. Bestużew we wspomnieniach. Por. L. Gomolicki, *Wstęp* [w:] K. Rylejew, *Wojnarowski*, Wrocław 1955, BNS. II nr 98, s. LXVIII.

²⁹ Cyt. za: J. Łotman, *Dekabrysta w życiu codziennym* [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, wybór i przeł. B. Żyłko, Łódź 1993, s. 387.

³⁰ J. Łotman, *Dekabrysta w życiu codziennym*, s. 312.

³¹ П. Г. Каховский, *Начало и корень общества надо искать в духе времени*, s. 78.

³² J. Łotman, *Dekabrysta w życiu codziennym*, s. 308.

programowej, obejmowała tematy tabu: dwudziestopięcioletnią służbę wojskową i rządy Arakczewja, pańszczyznę i los chłopów, łapówkarstwo i kupowanie tytułów, nadmiernie rozbudowaną administrację i przekupstwo urzędników. Dekabrysta, świadom mocy słowa, dążył do maksymalnej jednoznaczności wypowiedzianych treści i prostoty przekazu. Jak zauważył cytowany już Łotman, „słów nic nie znaczących nie było i nie zakładano ich istnienia”³³. Słowa z jednej strony odzwierciedlały świadomość wypowiadającego je podmiotu – dla członka tajnego stowarzyszenia uświadamianie sobie pewnej idei czy stanu rzeczy przekładało się na konieczność werbalizacji odkrytych treści, a następnie potwierdzenia ich czynem. Z drugiej strony natomiast były narzędziem wywierania wpływu. Dekabryści zakładali, że wiedzieć znaczy działać i dlatego spodziewali się, iż uświadomienie społeczeństwu bieżących problemów nakłoni, przynajmniej niektórych, do refleksji.

„Wolność” w sporach słowianofilów z okcydentalistami w latach 40. XIX w.

Wypracowane przez dekabryzm pojmowanie wolności zostało przejęte przez formację kolejnego pokolenia – okcydentalistów. Semantyka słowa „wolność” kształtowała się w toku sporów dwóch nurtów ideowo-społecznych, na tle poszukiwań definicji osobowości.

Ze względu na fakt, że zmieniły się konteksty historyczny oraz społeczno-polityczny, następcy dekabrystów wprowadzili do dyskursu nowe słowo, wraz z towarzyszącą mu rozbudowaną semantyką: „osobowość”, w powiązaniu z ideą humanizmu – człowieczeństwa (*человечность*). Tło dla owych pojęć stanowił postęp, który jawił się jako nieunikniony, choć definicje zjawiska, a w konsekwencji również proponowane środki osiągnięcia celu, znacznie się różniły w ujęciu poszczególnych formacji. Konceptualizacji wymagało też, centralne w konfiguracji kulturowej mikołajowskiej Rosji, słowo symbol: „władza” oraz namysł nad charakterem zależności jednostka – państwo, jednostka – społeczeństwo. Zrodzona tendencja do indywidualizacji, z jednej strony, oraz niemożność realizacji idei w praktyce doprowadziły do pojawienia się typu jednostki wyobcowanej ze struktury społecznej i politycznej, z właściwą dla niej strukturą pojęć i symboli, które również nie miały zakorzenienia w rosyjskiej kulturze, nie zostały przez nią wypracowane w procesie historycznego rozwoju języka. W dalszej perspektywie sytuacja taka prowadziła do tworzenia utopii.

Dwie okcydentalistyczne formacje: liberalna i rewolucyjna, miały wspólną platformę ideową, a ich reprezentanci zgadzali się we wszystkich kwestiach z wyjątkiem jednej: narzędzi zmiany zastanego ustroju politycznego. Okcydentaliści z nurtu rewo-

³³ *Ibidem*, s. 317.

lucyjnego, między innymi: Aleksander Hercen, Wissarion Bieliński, Mikołaj Ogariow zajmowali stanowisko, że pogodzenie wolności jednostki z interesem państwa-imperium jest niemożliwe, w związku z czym głosili konieczność zniszczenia panującej struktury politycznej drogą rewolucji. Przedstawiciele nurtu liberalnego, między innymi: Tymoteusz Granowski, Konstanty Kawielin, Borys Cziczerin, Wasyl Botkin uważali, że stopniowa ewolucja typu relacji jednostka – państwo, rozbudzanie jednostkowej świadomości wespół z tworzeniem struktur prawnych to właściwa droga ku trwałym przemianom³⁴. Jak się przekonamy w trakcie dalszych rozważań, pomimo dużej zbieżności ideowej losy obydwu formacji były różne. Paradoksalnie, okcydentalizm rewolucyjny lepiej wpasowywał się w binarną matrycę kulturową niż jego liberalny odpowiednik.

Platformą jednoczącą wszystkich zwolenników podążania drogą rozwoju Europy Zachodniej było przekonanie o osobowości jako punkcie wyjścia do kształcenia i oświecania (*просвещения*) społeczeństwa, tworzenia prawa, formowania się narodu³⁵. Zagadnienie osobowości jako siły dynamizującej procesy historyczne poruszali Konstanty Kawielin, Wissarion Bieliński, Aleksander Hercen, Tymoteusz Granowski i inni. Każdy z wymienionych autorów stawiał pytanie o wspólną przestrzeń wartości jednostki i wspólnoty. W ich pismach na pierwszy plan wysuwa się jednak problem kształtowania się osobowości i jej charakterystycznych cech. Kawielin powiązał genezę osobowości z warunkami, w jakich przyszło żyć plemionom germańskim, z sytuacją ciągłego zagrożenia, nieustannej rywalizacji i koniecznością demonstrowania siły i przydatności dla grupy:

Początek dały plemiona germańskie, przednie zastępy nowego świata. Częste, trwające od wieków wrogie starcia z Rzymem, nieustanne wojny i dalekie wyprawy, jakiś wewnętrzny niepokój i rozterka – oznaki siły szukającej stawy i wyrazu – wcześniej rozwinęły w nich głębokie poczucie osobowości, ale w formach wulgarnych i dzikich³⁶.

Prymitywna, jak stwierdza, osobowość, została uszlachetniona przez zetknięcie się z cywilizacją chrześcijańską:

Wkroczywszy na tereny, na których dokonywał się rozwój świata starożytnego, na których się zachowały jeszcze jego żywe ślady i już szerzyło słowo Ewangelii – odczuli

³⁴ Ciekawy kontekst dla rozważań o formowaniu się i ewolucji rosyjskiego dylematu: wolność jednostki – Imperium stanowi kwestia polska, określona mianem „fatalnej sprawy”. Ze względu na cel niniejszej rozprawy, narzucający pewne ograniczenia w wyborze badanych wątków, zmuszeni jesteśmy ją pominąć, warto jednak sięgnąć do takich pozycji jak: H. Głębocki, *Fatalna sprawa. Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856–1866)*, Kraków 2000; A. Walicki, *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Kraków 2009; A. Walicki, *Aleksander Hercen. Kwestia polska i geneza pewnych stereotypów*, Warszawa 1991.

³⁵ Problem osobowości w nieco innym niż prezentowane w niniejszej pracy ujęciu przedstawia Andrzej Walicki; por. A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959.

³⁶ K. Kawielin, *Rzut oka na stosunki prawne w dawnej Rosji, 1847* (fragment) [w:] A. Walicki, *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, Warszawa 1961, s. 359.

całą moc chrześcijaństwa i wyższej cywilizacji. Długo barbarzyńca germański drżał na sam dźwięk słowa „Rzym” i nie śmiał tknąć łupu, którego już nikt nie bronił³⁷.

Na podstawie tej bardzo ogólnej koncepcji myśliciel wysnuł wniosek, że dla włączenia się Rosji w rozwój historyczny narodów jest potrzebna likwidacja więzi patriarchalnych jako sprzyjających marazmowi i inercji. Tymoteusz Granowski również postrzegał jednostkę jako siłę dynamiczną i warunkującą prawidłowy rozwój narodu; przeciwstawiał jednostkę masom, podkreślając, że największym wyzwaniem ówczesnej epoki jest stworzenie warunków do rozwoju samoświadomości jednostki oraz zabezpieczenie jej praw.

Masy niczym przyroda lub skandynawski Thor są bezmyślnie okrutne lub bezmyślnie dobrodusze. Gnuśniej pod ciężarem historycznych i naturalnych determinacji, od których uwalnia się dzięki myśli jedynie poszczególne jednostki. Wyłonienie z mas jednostek, poprzez myśl, jest istotą procesu historycznego. Zadaniem historii jest osobowość, moralna, oświecona, niezależna od fatalistycznych determinacji, oraz społeczeństwo zgodne z postulatami takiej osobowości³⁸.

Budowanie niezależności jednostki dzięki jej rozumowi i zdobywaniu samoświadomości stanowiło sedno myśli Granowskiego, Kawielina, Cziczerina, Bielińskiego, Hercena³⁹. Osobowość stała się symbolem dążeń i tęsknot okcydentalistów. W ich koncepcjach odgrywała rolę elementu organizującego całość rozważań; można wręcz przeprowadzić paralele funkcjonalne między pojęciem „osobowość” u okcydentalistów a pojęciem: „prawosławie” u słowianofilów. Kształtowanie jednostkowej świadomości, miłość do Rosji, wzorowana na Piotrze I, a zatem rozumiana jako niszczenie starych, niepotrzebnych struktur, zakładały wzmocnienie takich cech jak niezależność, wysoki poziom wykształcenia, szacunek dla wartości ogólnoludzkich oraz zawierzenie osądom rozumu⁴⁰. Na fundamencie rozważań na temat cech wyróżniających osobowość rodziły się koncepcje wolności i prawa jako narzędzi zabezpieczających pełny rozwój jednostki. Rozwinięta, a w konsekwencji również niezależna osobowość miała stanowić dynamiczną siłę, źródło postępu społecznego. Obraz rzeczywistości, wypracowany przez zwolenników podążania drogą reform wytyczoną przez Piotra I, składał się z par przeciwieństw: dynamiczna jednostka – bierne masy, geniusz – tłum, nowe – stare, rozumne – bezrefleksyjne. Krytyczny osąd zjawisk miał, w ujęciu okcy-

³⁷ *Ibidem*, s. 360.

³⁸ Т. Грановский, *Сочинения*, s. 455; por. także D. Offord, *Portraits of Early Russian Liberals*, Cambridge 1985, s. 71–74.

³⁹ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej*, s. 231.

⁴⁰ Filozoficzną podstawę rozważań o zasadach rządzących rozwojem historycznym narodów rosyjscy okcydentaliści stworzyli, opierając się na heglizmie. Szerzej zob. В. Щукин, *Русское западничество*, s. 149 i n.; A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej*, s. 197 i n.; A. Walicki, *Osobowość a historia*, s. 97–107; Д. Чижевский, *Гегель в России*, Париж 1939.

dentalistów, prowadzić do zanegowania zastanej rzeczywistości, bezpardonowej walki „starego” z „nowym” i stworzenia nowej jakości drogą syntezy. Przywołajmy słowa Wasilija Szczukina, który podkreślił, że w myśli okcydentalistów mechanizm negacji był podstawowym narzędziem postępu:

Postęp jest nieodłączny od negacji, od zniszczenia przestarzałych form życia. Sformułowane przez Hegla prawo negacji zostało w pełni zaakceptowane przez okcydentalistów⁴¹.

W kulturze tworzonej przez okcydentalistów to rozum był głównym elementem rzeczywistości, zasadą rządzącą rozwojem historycznym narodów oraz narzędziem warunkującym rozwój osobowości. Umieszczenie racjonalizmu w centrum koncepcji antropologicznej, społecznej i historycznej spowodowało marginalizację religii. W wielu przypadkach okcydentaliści wierzyli w Boga lub jakiś inny rodzaj transcendencji, lecz zdecydowanie odrzucali przekonanie, że życiem człowieka rządzi Bóg poprzez objawione wiele wieków temu prawdy. Model rzeczywistości okcydentalistów, podobnie jak w przypadku dekabrystów, był antropocentryczny, czy też – jeśli przywołamy określenie Aleksandra Obołonskiego – personocentryczny⁴². Silna idealizacja, wręcz mitologizacja, stawianej w jego centrum osobowości była spowodowana, jak w przypadku teatralizowanego języka dekabrystów, potrzebą wprowadzenia do kultury nowego elementu: indywidualnej jednostki. Źródłem mitu osobowości – twórcy nowej rzeczywistości społeczno-politycznej i historycznej – był mit cara-reformatora, Piotra I, połączony z mitem o Prometeuszu, greckim herosie, który wykradł bogom ogień, by obdarować nim ludzi⁴³. Prometeusz był symbolem nie tylko buntu przeciwko siłom, ograniczającym człowieka, lecz także bezgranicznego poświęcenia w imię dobra ludzkości. Można na tej podstawie wnioskować, że chociaż okcydentaliści w teoretycznym wymiarze swojej koncepcji osobowości kładli nacisk na jednostkowe, egoistyczne dążenia⁴⁴, w sferze psychologicznej kontynuowali i rozwijali inteligencki etos służby i poświęcenia siebie w imię dobra ogółu. Wspominamy o tym charakterystycznym rysie portretu okcydentalisty, ponieważ zostanie on wzmocniony w psychologicznym wizerunku rewolucjonisty-narodnika w drugiej połowie XIX i na początku XX w.

⁴¹ В. Щукин, *Русское западничество*, s. 196.

⁴² Nie miał jednak nic wspólnego z personalizmem, dlatego też określenie „antropocentryczny” wydaje się trafniejsze niż „personocentryczny”. Por. А. Оболюнский, *Система против личности. Драма российской политической истории*, Москва 1994, s. 9.

⁴³ Wasili Szczukin zauważył: „Nie ulega wątpliwości, że na okcydentalistów, zachwycających się twórczością Goethego, wywarł wpływ hymn niemieckiego poety”, *Prometeusz (Prometheus, 1787)*. Por. В. Щукин, *Русское западничество*, s. 188.

⁴⁴ Aleksander Hercen w swoich esejach pisał: „Oczywiście ludzie są egoistami, ponieważ są osobami. [...] Jesteśmy egoistami i dlatego domagamy się niezależności, dobrobytu, uznania naszych praw, dlatego łakniemy miłości, szukamy działania”. Por. А. Hercen, *Eseje filozoficzne*, t. 1, s. 667.

Istotną rolę w definiowaniu osobowości, a poprzez ten proces napełnianiu nowymi treściami słowa „wolność”, odegrała tradycja intelektualna, w jakiej byli wychowywani okcydentaliści⁴⁵. W przypadku Hercena, na przykład, możemy mówić o bardzo dużej zbieżności jego edukacji intelektualnej z tą, którą otrzymywał wykształcony Europejczyk⁴⁶. Spuścizna dekabryzmu, powstanie listopadowe w Polsce 1830 r., z którym Hercen sympatyzował, następnie Wiosna Ludów w Europie nie mogły nie wywrzeć wpływu na kształtowanie się światopoglądu przeciwnika samodzierżawia. Lucjan Suchanek stwierdził, że biografia Hercena była typowa dla opozycyjnie nastawionego Rosjanina, zaś jego świadomość polityczna, zrodzona w atmosferze wystąpień przeciwko samowładztwu oraz polskich zrywów narodowowyzwoleńczych,

[...] musiała doprowadzić do negacji systemu, w którym pogląd na władzę i ustrój oraz model osobowości ukształtował państwo, wyznaczające granice swobody i wiedzy o świecie⁴⁷.

Pomimo że żandarmi Mikołaja I czuwali, by oficjalna ideologia nie miała żadnej alternatywy, taka alternatywa zrodziła się i ulegała wzmocnieniu, w miarę jak rosły represje. Próby uporządkowania rzeczywistości w sposób przejrzysty, a zarazem zrozumiałe w świetle głoszonych przez okcydentalistów poglądów, doprowadziły do fascynacji heglizmem. Filozofia Hegla o prawach rządzących rozwojem historycznym narodów nie została jednak przejęta jako spójny system. Pisma niemieckiego filozofa, czytane w Rosji namiętnie, często znane z drugiej ręki, jak było to w przypadku Wisariona Bielińskiego, były pożywką dla intelektu nieznajdującego ujścia w otwartej polemice z władzą. Stanowiły też jeszcze jeden sposób zbliżenia się do Europy. Rosyjscy okcydentaliści przeżywali przełomy światopoglądowe: od fascynacji ideą często przechodzili do jej gwałtownego odrzucenia; niekiedy powracali do niej, przetworzonej już i zmienionej.

Liczne dramaty osobiste rosyjskich okcydentalistów w latach 40. XIX w. były odzwierciedleniem kryzysu duchowego tradycyjnej patriarchalnej kultury rosyjskiej oraz odbiciem poszukiwań przewodniej idei – zrozumiałego, trwałego symbolu, na którym można byłoby zbudować nową koncepcję rosyjskiej kultury. Taką ideę stanowiła osobowość i nierozzerwalnie z nią związane pojęcie wolności. Pisma rosyjskich zapadników nie przyniosły jednak jednej, spójnej definicji pojęcia „osobowość”. Stanowią raczej wyraz poszukiwań nowej determinanty kulturowej, w miejsce prawosławia i imperialnego typu państwa, które to struktury nie przewidywały namysłu

⁴⁵ Geneza nazwy wskazuje na konteksty, konieczne do prawidłowego odczytania istoty rosyjskiego okcydentalizmu oraz roli, jaką odegrał w kulturze. Por. В. Щукин, *Русское западничество*, s. 113–123; В. Соловьёв, *Западники, западничество* [w:] *Энциклопедический словарь*, red. Ф. Брокгауз, И. Ефрон, Санкт-Петербург 1894, t. 12, s. 243, <http://www.slovopedia.com/10/199/978419.html> (dostęp: 1.25.2015), hasło: *западники*.

⁴⁶ Por. L. Suchanek, *Hercen i homo occidentalis*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1990, Prace Historycznoliterackie, z. 69, s. 44.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 46.

nad jednostką oraz wolnością jako wyrazem niezależności i wartości pojedynczego człowieka. Namysł nad treścią pojęcia „osobowość” miał wymiar społeczno-polityczny i kulturowy. Powtórzmy, że był on poszukiwaniem nowego symbolu konstytuującego kulturę w taki sposób, w jaki pragnęli ją postrzegać ci jej reprezentanci, którzy uchwycili treści charakterystyczne dla zjawiska wolności w Europie Zachodniej. Problem bynajmniej nie polegał na tym, że nie znali oni sensu pojęcia osobowości czy wolności. Wręcz przeciwnie, doskonale potrafili odczuć, czym jest wolność i związana z nią możliwość realizowania jednostkowego potencjału osobowego. Ich tragedia wynikała z faktu, że próbowali wypracować wspólną przestrzeń dla zapoznanych sensów pojęcia wolności i humanizmu w takiej kulturze, gdzie semantyka tychże pojęć była nieobecna (humanizm) lub diametralnie różna (wolność/samowola). Była to również jedna z przyczyn napięcia między pragnieniem realizacji ideału służby w imię powszechnego dobra a wyzwoleniem jednostki spod władzy kulturowych kodów zależności⁴⁸. Hercen pragnął wolności dla konkretnych ludzi i uznawał ją za najwyższą wartość: „Dlaczego wolność jest tak cenna? Bo jest celem samym w sobie, bo jest tym, czym jest. Podarować ją komuś w ofierze to tyle, co złożyć ofiarę z człowieka”⁴⁹. W miarę zdobywania samoświadomości wzrasta, zdaniem Hercena, niezależność jednostki od środowiska i warunków, które ją ukształtowały. Może ona zatem stawać się źródłem postępu i wpływać na bieg wydarzeń; nie jest już tylko przedmiotem historii, lecz także jej twórcą. Autor listów *Z tamtego brzegu (C mozo bepeza, 1847–1851)*⁵⁰ zajmował stanowisko, że nie istnieje determinizm historyczny: „Drogi wcale nie są niezmiennie. Przeciwnie, zmieniają się właśnie zależnie od okoliczności, rozumienia i osobistej energii”⁵¹. A zatem, Hercen rozumiał postęp, podobnie jak okcydentaliści z nurtu liberalnego, jako wyzwalamie jednostki od społeczeństwa, od państwa i od determinizmu historycznego. Wypracowanie i uzewnętrznienie jednostkowej wolności to cel rozwoju historycznego i zarazem istota postępu. Wolność w takim ujęciu jawiła się jako czyn, nie zaś jako abstrakcyjna idea. W artykule *Buddyzm w nauce (Буддизм в науке)*⁵² Hercen pisał: „Działanie to właśnie osobowość”⁵³. Po-

⁴⁸ Przez pojęcie kulturowych kodów zależności rozumiemy takie wzory zachowań, które w sytuacji wyboru między własną korzyścią a dobrem drugiego człowieka nakazują wybór dobra drugiego człowieka jako właściwego postępowania. Są one obecne w każdej kulturze, z tą wszakże różnicą, że w kulturach wspólnotowych/kolektywistycznych przeważają. Szerzej zob. T. Botempo, H. Triandis, *Individualism and collectivism. Cross-cultural perspectives on self-ingroup relationships*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1988, vol. 54, nr 2, s. 323–338.

⁴⁹ A. Hercen, *Eseje filozoficzne. Z tamtego brzegu*, przeł. J. Walicka, Warszawa 1965, t. 1, s. 621.

⁵⁰ A. Герцен, *Собрание сочинений в тридцати томах. Том шестой. С того берега. Статьи. Долг прежде всего (1847–1851)*, Москва 1955, http://az.lib.ru/g/hercen_a_i/text_0430.shtml (dostęp: 25.01.2015).

⁵¹ A. Hercen, *Eseje filozoficzne*, t. 1, s. 620.

⁵² Tekst w języku rosyjskim zob. http://az.lib.ru/g/hercen_a_i/text_0174.shtml#DIL04 (dostęp: 25.01.2015).

⁵³ A. Hercen, *Eseje filozoficzne*, t. 1, s. 85.

wtarzał tę tezę wielokrotnie: „Zapomniana przez naukę osobowość domaga się swoich praw, domaga się życia pełnego namiętności, którego potrzebom zadość może uczynić tylko wolny twórczy czyn”⁵⁴. Ostatecznym celem, który należało sobie uświadomić, była wolność i godność jednostki jako punkt wyjścia i cel wszelkich działań. W postrzeganiu człowieka jako sprawcy działań Hercen wpisywał się w koncepcję jednostki autentycznej; nie był jedynie indywidualistą⁵⁵: „Gdyby ludzie zechcieli, zamiast zbawiać świat, zbawiać siebie, zamiast wyzwalać ludzkość, wyzwalać siebie, – jakże wiele uczyniliby dla zbawienia świata i wyzwolenia człowieka”⁵⁶. Cecha ta odróżnia go od innych ludzi jego epoki, którzy, pozostając na etapie indywidualizmu, są jednocześnie „zbędni”. Dla Hercena czysto abstrakcyjne myślenie i odległy, pozostający poza granicami życia jednostki cel, jest pułapką: „Cel nieskończenie daleki nie jest celem, lecz podstępem. [...] Celem każdego pokolenia jest ono samo”⁵⁷.

Już w czasach dekabryzmu spisanie konstytucji i ustanowienie prawa było przez reformatorów uważane za jedno z podstawowych narzędzi zabezpieczenia wolności jednostki. Idea prawa, tak jak pojmowano ją na Zachodzie, została odczytana, poddana krytyce i zreinterpretowana w ramach kultury rosyjskiej. Problem konceptualizacji prawa i stworzenia porządku prawnego w Rosji na wzór krajów zachodnioeuropejskich był jedną z ważniejszych kwestii podejmowanych przez rosyjską inteligencję w latach 40. XIX w. Jednak w sytuacji, gdy istniało wiele grup, dla których wolność była za ledwie ideą, nieprzetworzoną wskutek wewnętrznego procesu psychologicznego, przygotowanie aktu prawnego było zabiegiem bezcelowym.

Podsumowanie

Problemem dla rosyjskiej kultury pierwszej połowy XIX w. było pojawienie się grupy ludzi, którzy zrozumieli semantykę słowa „wolność”, charakterystyczną dla zachodniej kultury, i zapragnęli oprzeć na tym nowym rozumieniu wolności swoje życie. Jednocześnie czuli się Rosjanami, czemu wielokrotnie dawali wyraz w swoich pismach, i nie wyobrażali sobie życia poza Rosją. Mamy tutaj do czynienia ze zdenerowaniem pragnienia jednostki, która posiada pewną koncepcję lepszej rzeczywistości i dysponuje potencjałem do podjęcia działań, z tradycyjnymi paradygmatami kultury. Dekabryści podjęli pierwszą próbę, jak mówił Rylejew: „kupienia wolności dla Rosji”.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 85.

⁵⁵ Być może w tym fakcie należy doszukiwać się przyczyn pozytywnej oceny postaci Hercena ze strony Mikołaja Dobrolubowa w polemice, jaka rozgorzała na łamach rosyjskiej prasy w latach 60. XIX w. Dobrolubow nie uznawał Hercena za „człowieka zbędnego”. Por. M. Dobrolubow, *Drobiazgi literackie ubiegłego roku* [w:] M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne*, przeł. A. Kowalewska, Warszawa 1958, t. 1, s. 211.

⁵⁶ A. Hercen, *Eseje filozoficzne*, t. 1, s. 315.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 544–545.

Historia jednak pokazała, że owa próba przebudzenia „śpiących Rosjan” doprowadziła do głębokiego pęknięcia w kulturze oraz do wyobcowania i często tragicznego losu wielu pokoleń młodych ludzi, którzy, będąc rosyjskimi poddanymi, zapragnęli żyć na wzór obywateli Europy Zachodniej. Słowo „wolność” odgrywało, i nadal odgrywa, główną rolę w poszukiwaniach konsensusu między „byciem Rosjaninem” a „byciem Europejczykiem”. Interpretowanie i reinterpretowanie słowa „wolność” w rosyjskiej kulturze odbywało się poprzez przeciwstawienie Rosji – Zachodowi, jednostki – grupie, obywatela – władzy absolutnej. Poszukiwanie znaczeń „wolności” jako narzędzia realizacji potencjału jednostki niekiedy przekształcało się w anarchię i pragnienie bezkompromisowego burzenia, by na gruzach starego świata zbudować nowy ład. Proces poszukiwań rodził liczne pokolenia tułaczy – w sensie dosłownym i przenośnym. Można wskazać na rozliczne powiązania między typem kultury a liczebnością grup ludzi poszukujących. Poszukiwanie sensu życia, nadawanie znaczenia wydarzeniom, pragnienie zachowania autonomii połączone ze służbą społeczeństwu, demonstrowane przez rosyjską inteligencję, zdeterminowały rozkwit i tragizm rosyjskiej kultury pierwszej połowy XIX w.

BARTŁOMIEJ BRAŹKIEWICZ
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

TOŻSAMOŚĆ IDEOWA JEDNOSTKI A IDEA PAŃSTWOWOŚCI. WSPÓŁCZEŚNI ROSYJSCY DYSYDENCI: LARISA ARAP, ANDRIEJ NOWIKOW, ARTIOM BASYROW

Po upadku Związku Radzieckiego administracja Federacji Rosyjskiej podejmowała liczne starania, by opinia publiczna uwierzyła w to, że właściwy minionemu okresowi problem nadużyć w psychiatrii oraz wykorzystania jej do celów politycznych został rozwiązany. Jednak, według raportów i danych z ostatnich 10 lat (chodzi tu głównie o głośne sprawy Płatona Obuchowa, Jurija Budanowa, Tamary Rakiewicz), nadużycia w tej dziedzinie wciąż się zdarzają, ich istota zaś związana jest ze specyficznym podejściem do samej psychiatrii, której celem wciąż zdaje się raczej ochrona interesów aparatu państwowego niż zapewnianie opieki chorym.

Tak postawiony problem przedstawię na przykładzie losów trojga współczesnych rosyjskich dysydentów: Larisy Arap, Andrieja Nowikowa i Artioma Basyrowa. Zestawiając ich postawy ideowe – a więc to, co składa się na ich ideową tożsamość – z ideą państwowości wynikającą z rosyjskiego modelu ideologicznego, wykazę, że nie mają one punktów stykowych, nie schodzą się ze sobą, co prowadzi do ujawnienia się następującego paradoksu: to, co stanowi istotę tożsamości jednostki, staje się przyczyną umieszczenia jej w miejscu, do którego trafiają osoby cechujące się zaburzoną tożsamością, czyli w szpitalu psychiatrycznym.

Wymagające pewnego dookreślenia pojęcie tożsamości ideowej wiązać należy z refleksją socjologiczno-psychologiczną, jako jeden z wyróżników zarówno tożsamości osobowej, społecznej, jak i kulturowej¹. Kwestie dotyczące tożsamości będą zawsze związane z pytaniem o samoidentyfikację, toteż, jak to ogólnie ujął Tomasz Homa, przez pojęcie to można rozumieć:

¹ Por. S. A. Haslam, *Psychology in Organizations – The Social Identity Approach*, London 2001, s. 26–57.

[...] pewną określoną świadomość siebie – sposób rozumienia siebie, płynące z tego zrozumienia zachowania, a także, zgodne z tym rozumieniem, interpretowanie otaczającego świata. Tak rozumiana tożsamość wyraża się głównie w postaci przekonań, zasad, określonej hierarchii wartości oraz wzorców zachowań. Tworzy się ona w wyniku mniej lub bardziej świadomej akceptacji określonej rzeczywistości jako istotnego punktu odniesienia dla właściwego rozumienia siebie, własnej historii, teraźniejszości i przyszłości, oraz otaczającego świata, a także w celu urzeczywistnienia siebie w harmonii z tym podstawowym rozumieniem².

Tożsamość ideowa jest więc zespołem odpowiedzi na owe pytania dotyczące samoidentyfikacji, udzielanych na podstawie reprezentowanych przez konkretną grupę poglądów związanych z płcią, przynależnością narodową, wiekiem, rodziną, językiem, religią, wyznaniem, poziomem wykształcenia, wykonywaną pracą, zajmowaną pozycją społeczną, statusem materialnym, poglądami politycznymi itp.

Chcąc zarysować charakterystyczne cechy tożsamości ideowej tytułowych dysydentów, wskazać na jej dominujące komponenty, najpierw należy się przyjrzeć ich poszczególnym historiom.

Urodzona w 1958 r. Larisa Arap jest rosyjską dziennikarką opozycyjną, działającą na rzecz obrony praw człowieka członkinią murmańskiego oddziału Zjednoczonego Frontu Obywatelskiego (ros. Объединённый Гражданский Фронт) – ruchu społecznego założonego w 2005 r. i dowodzonego przez arcymistrza szachowego Garriego Kasparowa³. Organizacja ta była częścią Innej Rosji (ros. Другая Россия), działającej do 2010 r. opozycyjnej koalicji, w której skupili się przedstawiciele zarówno lewego, jak i prawego skrzydła opozycji: Ludmiła Aleksiejewa, Władimir Ryżkow czy Eduard Limonow. Ruch ten z myślą o starcie w wyborach parlamentarnych 2011 r. przekształcił się w partię polityczną, na czele której stanął Limonow. Partii jednak odmówiono rejestracji. Nazwa jej, jak wiadomo, jest grą słów nawiązującą do nazwy partii Władimira Putina – Jedna Rosja (ros. Единая Россия). Zjednoczony Front Obywatelski najbardziej znany jest z udziału w organizacji słynnych „marszów niezgody” (ros. Марш несогласных). Larisa Arap przygotowywała teksty publikowane w wielu wydaniach czasopisma Zjednoczonego Frontu Obywatelskiego pod tytułem „Марш несогласных”, brała też udział w demonstracjach przez Front organizowanych, czasem występowała z przemówieniami.

Sprawa Larisy Arap rozpoczyna się wraz z publikacją tekstu *Dom wariatów* (ros. *Дурдом: Рассказ Ларисы Арап о карательной медицине*)⁴, którego autorką w istocie była inna dziennikarka – Piona Nowikowa, tekst jednak powstał na podstawie

² Т. Нона, *Дилематы тождности*, „Horyzonty Wychowania” 2005, nr 4 (7), s. 237.

³ Zob. *Хотелось бы иметь права*, „Новая газета” 2.08.2007.

⁴ Pelen tekst zob. И. Новикова, *Дурдом: Рассказ Ларисы Арап о карательной медицине*, „Марш несогласных” 30.07.2007, <http://www.nammarsh.ru/materials/46ADB39A306F.html> (dostęp: 15.05.2012).

wywiadu, jakiego udzieliła Arap. Aktualnie pełną wersję artykułu można łatwo znaleźć w Internecie; pierwotnie został on opublikowany 8 czerwca 2007 r., w murmańskim wydaniu gazety „Марш несогласных”. W relacji Arap opisano przestępstwa i nieprawidłowości, do jakich miało dochodzić w szpitalu psychiatrycznym w Apatytach, zamieszkanym przez około 60 tysięcy osób miasteczku w Obwodzie Murmańskim. W tekście pojawiły się następujące oskarżenia:

- morderstwa osób z zaburzeniami psychicznymi w celu pozyskania ich organów do przeszczepów;
- znęcanie się nad dziećmi, które między innymi polegało na zmuszaniu ich do wykonywania poniżających je czynności, a w przypadku odmowy – kierowaniu na karną terapię elektrowstrząsową;
- liczne gwałty oraz tortury na pacjentach;
- przetrzymywanie w szpitalu osób absolutnie zdrowych, jednak z różnych względów „niewygodnych”. Przykładem miała być kobieta, która zawiadomiła organa ścigania o zgwałceniu jej córki podczas zajęć w pewnej ekskluzywnej szkole w Murmańsku; lub inna kobieta, która trafiła na oddział w celu umożliwienia konfiskaty jej majątku⁵.

Miesiąc po ukazaniu się tekstu, 5 lipca 2007 r., Arap udała się do kliniki w Siewieromorsku, gdzie miała odebrać wyniki przeprowadzonych jakiś czas wcześniej badań lekarskich niezbędnych do odnowienia prawa jazdy⁶. Podczas rutynowej wizyty w gabinecie lekarskim – Arap potrzebny był już tylko podpis lekarza stwierdzający, że jest zdrowa (wskazywały na to wyniki badań) – lekarka, Olga Reszet, zapytała ją, czy miała jakiś związek z ukazaniem się tekstu *Dom wariatów*. Otrzymałszy odpowiedź twierdzącą, Reszet poleciła jej poczekać na korytarzu, gdzie po pewnym czasie pojawiła się milicja. Arap została zatrzymana, siłą umieszczona w ambulansie psychiatrycznym i przewieziona do kliniki psychiatrycznej w Murmańsku, gdzie podano jej leki, które wpłynęły na osłabienie jej sprawności psychicznej oraz motorycznej, w tym narządów mowy⁷.

Jeszcze w Siewieromorsku Arap ze swojego telefonu komórkowego zdążyła o zajęciu poinformować męża, Dmitrija Tierieszyna. Personel szpitala w Murmańsku, dokąd przewieziono Arap, kategorycznie odmówił udzielenia jej mężowi jakichkolwiek informacji na temat przyczyn hospitalizacji, jej córce natomiast dyżurna lekarka Julia Kopyja powiedziała wprost, że dowodem niepoczytalności jej matki jest publikacja artykułu *Dom wariatów*. Ta sama lekarka zapowiedziała również, że jeśli córka nadal będzie nalegać na wgląd w dokumentację medyczną, musi się liczyć z tym, że podzie-

⁵ *Ibidem*; zob. także A. Blomfield, *Labelled mad for daring to criticise the Kremlin*, „The Telegraph” 13.08.2007.

⁶ A. Rodriguez, *Russian dissidents called mentally ill. Soviet-era practice revived, activists say*, „Chicago Tribune” 7.08.2007.

⁷ Хотелось бы иметь...

li los matki. Jakiś czas później córka Arap została zwolniona z pracy w miejscowym banku, gdy odmówiła zaprzestania udzielania wywiadów na temat sytuacji swojej matki⁸.

Mężowi i córce Arap pozwolono odwiedzić ją w szpitalu dwa dni później, 7 lipca 2007 r. Arap twierdziła wówczas, że została poważnie pobita przez personel medyczny, na dowód czego pokazywała siniaki pokrywające całe jej ciało. Ponadto zmuszono ją do rozebrania się do naga w asyście męskiego personelu, następnie przywiązano do łóżka i podano niezbrane środki uspokajające⁹. W proteście przeciw takiemu traktowaniu Arap rozpoczęła trwający pięć dni strajk głodowy, jednak jej zarzutami w szpitalu nikt się nie przejął i ostatecznie karmiono ją siłą¹⁰.

Sąd w Murmańsku ostatecznie usankcjonował hospitalizację Arap 18 lipca 2007 r., ignorując jednocześnie wniosek rodziny o zwolnienie ze szpitala¹¹. Jak później udowodniono, zatrzymanie Arap było bezprawne, ponieważ decyzja sędziego sankcjonująca zatrzymanie i leczenie wydana została 13 dni później (zgodnie z prawem musi ona być wydana w ciągu 48 godzin). Krewni dowodzili, że Arap nie stanowi zagrożenia ani dla siebie samej, ani dla społeczeństwa, jednak sąd okazał się odporny na ich argumenty.

W dniu 26 lipca Arap została przeniesiona do szpitala psychiatrycznego w Apatytach – tego samego, który opisano w artykule¹². Kilka dni później, 30 lipca 2007 r., Władimir Łukin – Rzecznik Praw Człowieka Federacji Rosyjskiej – w celu zbadania sprawy przymusowej hospitalizacji Arap powołał „komisję ekspertów”, na czele której stanął Jurij Sawienko, przewodniczący Niezależnego Towarzystwa Psychiatrycznego Rosji¹³. Sawienko potwierdził, że Arap „wykazywała symptomy braku psychicznej równowagi”¹⁴ oraz że przez krótki okres przebywała w 2004 r. w szpitalu psychiatrycznym, lecząc się z bezsenności. Konkludując jednak, Sawienko wyjaśnił swoją ocenę sytuacji następująco:

Zbadaliśmy dokumentację medyczną sprawy, spędziliśmy półtorej godziny na rozmowie z Arap. W wyniku czego doszliśmy do wniosku, że mamy do czynienia z rzeczywiście chorą osobą, a za całą sprawą nie stoi „polityka”. Jednak upolitycznienie życia w kraju osiągnęło taki stopień, że i tego typu sprawy stają się „polityczne”, a pacjenci stają się ich ofiarami¹⁵.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Л. Арап, *Не доказуемо! Несогласных власть карает психбольницей*, Каспаров.ру 23.10.2007, <http://www.kasparov.ru/material.php?id=471DEC4D89838> (dostęp: 15.05.2012).

¹⁰ *Larisa Arap Hunger Strike Continues*, The Other Russia 8.08.2007, <http://www.theotherussia.org/2007/08/08/larisa-arap-hunger-strike-continues/> (dostęp: 15.05.2012).

¹¹ *Хотелось бы иметь...*

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ S. Volskaya, O. Vakhonicheva, *Is Coercive Psychology Staging a Comeback?*, Radio Free Europe Radio Liberty 22.08.2007, <http://www.rferl.org/content/article/1078204.html> (dostęp: 15.05.2012).

¹⁵ *Ibidem*. Cytaty, jeśli nie podano inaczej, przeł. B. Brązkiewicz.

Sawienko dodał, że w tych okolicznościach przymusowe leczenie mogło raczej wpłynąć na pogorszenie stanu zdrowia Arap, niż w jakikolwiek sposób jej pomóc¹⁶. Zaznaczył także, że odnosi wrażenie, iż:

Wracamy do realizacji starego radzieckiego scenariusza, gdzie psychiatrię wykorzystywano jako środek nadzoru penitencjarnego. Nie nazywam tego nawet psychiatrią represyjną, ale raczej psychiatrią policyjną, dla której głównym celem jest ochrona państwa, a nie opieka nad chorymi¹⁷.

Przypadek ten, jego zdaniem, jednoznacznie dowodzi, że

[...] psychiatria represyjna, tak zwana „psychiatria policyjna”, jest wciąż żywa i ma się dobrze, ponieważ Larisa Arap, od samego początku, nie przedstawiała swoją osobą bezpośredniego zagrożenia dla siebie i otoczenia¹⁸.

Zwalniając Arap ze szpitala, personel próbował wymusić na niej podpisanie oświadczenia, że przebywała na dobrowolnym leczeniu. Arap odmówiła, ale została zmuszona do podpisania innej deklaracji – zgody na dalsze leczenie w oczekiwaniu na kolejną decyzję sądu. Według niej nie miała innego wyjścia niż podpisać tę zgodę, inaczej nie pozwolono by jej opuścić szpitala¹⁹. Lekarze mieli jej też powiedzieć:

W sądzie mamy wszystko pod kontrolą. Lekarze, policjanci i prokuratorzy – wszyscy gramy w jednej drużynie. Naprawdę, nie masz dokąd pójść... Pozwalamy ci opuścić szpital, ale ty pomyśl o swojej rodzinie²⁰.

Po zwolnieniu ze szpitala Arap tak opisała swoją gehennę:

Czuję się bardzo źle... Nie mam pojęcia, jakie leki mi podawali, ale mam zaniki pamięci. Straciłam poczucie czasu i niewiele pamiętam z tego, co ze mną robili. Byłam więziona, bito mnie. To były tortury. Widziałam tam też innych, zupełnie zdrowych ludzi²¹.

W październiku 2007 r. ukazał się kolejny tekst Arap, w którym opozycjonistka opisuje szczegóły swojego pobytu w szpitalach w Murmańsku i Apatytach²². Jego główną myśl sprowadzić można do twierdzenia, iż pracujący w tych instytucjach psychiatrzy cieszą się pełną autonomią i pozostają bez jakiegokolwiek kontro-

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ A. Rodriguez, *Russian dissidents...*

¹⁸ S. Volskaya, O. Vakhonicheva, *Is Coercive Psychology...*

¹⁹ *Смирительная каталажка*, Грани.Ру 21.08.2007, <http://www.grani.ru/Society/m.126311.html> (dostęp: 15.05.2012).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ M. Franchetti, *Putin brings back mental ward torment*, „The Sunday Times” 26.08.2007.

²² Chodzi o tekst: Л. Арап, *Не доказуемо!*...

li. Arap zwróciła również uwagę na ogrom dziejących się tam ludzkich tragedii, ironicznie pisząc:

Owszem, w Rosji jest i „demokracja” i „głasność”. Ale kiedy – nawet wiedząc, że to nieprawda – głośisz na cały kraj, że żyje ci się świetnie, że jesteś zadowolony ze swojej pracy, z zarobków, z godziwych emerytur – szczególnie patrząc na naszych emerytów, że twoje zdrowe dzieci i wnuki mają przed sobą świetlaną przyszłość, że Ty i Twoi krewni czujecie się tu bezpiecznie – to, według psychiatrów, jesteś zdrowy, jesteś normalnym człowiekiem. Gdy jednak nie boisz się wyrazić swojej dezaprobaty dla poczynań obecnych władz, nie zgadzasz się na ograniczanie twoich praw, na kiepską kondycję opieki społecznej, to wysoce prawdopodobne, że na swej drodze nadziejesz się na psychiatrów. Dość swobodnie stosują oni 29 artykuł ustawy federalnej „o opiece psychiatrycznej” i jego zapis „niebezpieczny dla siebie i innych osób...”. Niebezpieczny z powodu niezadowolenia...²³

Drugi przypadek dotyczy Andrieja Nowikowa, urodzonego w 1966 r. w Rybińsku dziennikarza, uczestnika ruchu dysydenckiego w ZSRR, członka Moskiewskiego Związku Dziennikarzy i Związku Pisarzy Rosji. Nowikow, już będąc nastolatkiem, zaczął zajmować się „dziennikarstwem”, najpierw prowadził szkolną gazetkę, następnie ukończył kurs korespondentów prasowych przy gazecie „Рыбинская правда” i podjął współpracę z miejscowymi wydawnictwami. Szybko jednak popadł w niełaskę, stał się swoistą *persona non grata* w lokalnej prasie, wydalono go ze szkoły i wykluczono z Komsomołu. W wieku lat 17 pod wpływem filozofii Schopenhauera stworzył własny system filozoficzny, nazwany przezeń „metafizyką reminiscencyjną – Makroantropos”, siebie obwołał tzw. Jedynym, a otaczający go świat – „Obiektywizacją samego siebie”. Jako „Jedyny” nazywał też siebie Bogiem. Na tej podstawie (początek lat 80.) został umieszczony w szpitalu psychiatrycznym i poddany leczeniu. Następnie, po wyjściu ze szpitala, założył swoistą fikcyjną partię – Partię Eksperymentalnego Szaleństwa. W 1984 r., po otrzymaniu powołania do wojska, odesłał je ówczesnemu ministrowi obrony, został też oskarżony o antyradziecką propagandę. Od 1987 r. publikował w samizdacie, a od lat 90. jego teksty ukazywały się w najważniejszych rosyjskich tytułach – „Литературная газета”, „Новый мир”, „Юность”, „Известия”, „Дружба народов”, „Знамя” czy „Континент”²⁴.

W okresie rządów Władimira Putina (pierwszych dwóch kadencji) wielokrotnie występował z krytyką przywódców Federacji Rosyjskiej, szczególnie udzielał się w „Czecenpress” (ros. „ЧеченПресс”), zajmując się tematyką konfliktu w Czeczenii i ostro krytykując działania wojenne; jego działalność była przedmiotem zainteresowania służb bezpieczeństwa²⁵.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Fragmenty biografii Nowikowa podaję na podstawie obszernej rosyjskiej wersji „Русский Журнал”, <http://old.russ.ru/authors/novikov.html> (dostęp: 15.05.2012).

²⁵ Na takie podłoże prześladowań Nowikowa zwraca się uwagę w dokumencie: United States Department of State, *Country Reports on Human Rights Practices for 2007*, Vol. 1, August 2008, s. 1549.

W 2006 r. na podstawie znalezionych w jego komputerze niepublikowanych materiałów, nawołujących rzekomo do przeprowadzenia zamachów bombowych w rosyjskich miastach, został aresztowany (5 grudnia 2006 r.) i oskarżony o działalność terrorystyczną, a następnie umieszczony na oddziale psychiatrii sądowej szpitala w Jarosławiu, gdzie do 19 stycznia 2007 r. przebywał na obserwacji (w towarzystwie osadzonych morderców i gwałcicieli)²⁶. Jak informuje sam Nowikow, w tym czasie wielokrotnie był bity przez pacjentów, próbowano go zgwałcić, za wiedzą i bez jakiegokolwiek reakcji ze strony personelu szpitala. 14 lutego 2007 r. w wyniku interwencji swojego ojca po burzliwej z nim kłótni (ojciec robił remont w mieszkaniu i wyrzucił na śmietnik część notatek syna, nieświadom, że to jedyne egzemplarze) został ponownie umieszczony na oddziale psychiatrycznym, gdzie przebywał do września 2007 r. W tym czasie, 7 maja 2007 r., bez udziału samego Nowikowa, odbyło się posiedzenie sądu, na którym został skazany na sześć miesięcy przymusowego leczenia psychiatrycznego na oddziale zamkniętym szpitala psychiatrycznego (dotychczasowego pobytu w szpitalu na poczet wyroku nie zaliczono)²⁷. Adwokaci Nowikowa złożyli apelację, argumentując, że skazujący wyrok zapadł na podstawie art. 280 kodeksu karnego, który wprawdzie przewiduje karę za „publiczne nawoływanie do aktów terroru”, jednak teksty znalezione w komputerze Nowikowa po pierwsze nigdy nie zostały opublikowane – upublicznione, poza tym mają one charakter groteskowy, nie należy ich traktować serio (sam Nowikow nie przyznaje się do ich autorstwa, twierdzi ponadto, że są to „utwory literackie”)²⁸. Nowikowa zwolniono ze szpitala w wyniku przeprowadzenia dodatkowej ekspertyzy psychiatrycznej przed niezależną komisją, na czele której stanął wspomniany tu już Jurij Sawienko. Komisja stwierdziła, że Nowikow w ogóle nie wymaga leczenia psychiatrycznego, nawet ambulatoryjnego, a cała sprawa nosi znamiona wykorzystania psychiatrii do celów politycznych²⁹. Za ofiarę psychiatrii uważają Nowikowa również przewodniczący Obywatelskiej Komisji Praw Człowieka Roman Czornyj, sekretarz Rady Obrony Praw Człowieka Petersburga Natalia Jewdokimowa, czy profesor Oleg Panfilow – wszyscy oni dopatrują się związku między osadzeniem Nowikowa w szpitalu psychiatrycznym a jego zaangażowaniem w sprawy konfliktu na Kaukazie³⁰.

²⁶ Г. Мурсалиева, *Это не лечится. Карательная психиатрия снова ищет своих пациентов. И находит*, „Новая газета” 27.09.2007.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Zob. G. Pasko, *You Can't Understand Russia with the Mind. An interview with prominent Russian psychiatrist Yuri Savenko*, RobertAmsterdam.com 25.03.2008, http://robertamsterdam.com/2008/03/grigory_pasko_you_cant_understand_russia_with_the_mind_part_2/ (dostęp: 15.05.2012).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ И. Маркелов, *О „карательной психиатрии” в отношении журналистов в РФ*, „Кавказ Online” 11.05.2010, <http://kavkasia.net/HumanRights/articles/1273635207.php> (dostęp: 15.05.2012).

Trzeci przypadek to sprawa urodzonego w 1987 r. w miejscowości Joszkar-Oła w Republice Maryjskiej Artioma Basyrowa, który od 2005 r. aktywnie działał w szeregach maryjskiego oddziału Partii Narodowo-Bolszewickiej (ros. Национал-большевистская Партия). Był jej sekretarzem prasowym w Republice Maryjskiej, udzielał się też w organizowaniu wielu akcji Innej Rosji, w tym wielu „marszów niezgody”. Równolegle studiował historię w Maryjskim Państwowym Instytucie Pedagogicznym im. Nadzieży Krupskiej³¹. Basyrowa zatrzymano 23 listopada 2007 r. i umieszczono w szpitalu psychiatrycznym w okolicznościach wskazujących na wykorzystanie psychiatrii do celów politycznych.

Według Basyrowa miało to związek z organizacją „marszu niezgody”, który odbył się dnia następnego, 24 listopada 2007 r. Na 10 dni przed planowanym wydaniem organizatorzy złożyli we władzach miejskich odpowiednie zawiadomienie z prośbą o wydanie zgody, której nie otrzymali. Mimo to marsz miał się odbyć. Kilka dni po wydaniu odmownej decyzji co do jego organizacji, Basyrow odebrał telefon od nieznanego osoby, która poinformowała go o konieczności stawienia się przed wojskową komisją medyczną. Sytuację tę Basyrow uznał za prowokację i zignorował to. 20 listopada wieczorem, pod jego nieobecność, w mieszkaniu Basyrowa zjawili się funkcjonariusze Ministerstwa Spraw Wewnętrznych (ros. МВД России) i zostawili wezwanie do niezwłocznego stawienia się w komisariacie milicji, w celu złożenia wyjaśnień w sprawie organizacji 24 listopada „marszu niezgody”. Wezwanie to Basyrow również zignorował. 23 listopada, kiedy szedł ulicą, podeszło do niego dwóch mężczyzn w cywilnych ubraniach, którzy, nie okazawszy żadnych dokumentów itp., poprosili go uprzejmie, by zechciał udać się z nimi do samochodu. Ponieważ stawianie oporu w tej sytuacji było bezcelowe, Basyrow wsiadł do czarnej wołgi, która zawiozła go wprost do szpitala psychiatrycznego, gdzie stanął przez komisją lekarską złożoną z trzech psychiatrów. Powodem zatrzymania Basyrowa miał być donos anonimowego obywatela, który skarżył się na niewłaściwe zachowanie Basyrowa w stosunku do jakichś, bliżej nieokreślonych, kobiet (oskarżenie to okazało się później zmyślone). Następnie Basyrowa przewieziono do innego szpitala psychiatrycznego, gdzie przystąpiono do farmakoterapii – częściowo zaprzestano jej po interwencji adwokata, prowadzono ją jednak, jak powiedzieli lekarze, „w lżejszej formie” do samego końca. Basyrow, dziwił się później na czym polegało jej złagodzenie, bowiem jeszcze tydzień po wyjściu ze szpitala miał poważne trudności z poruszaniem się, mówieniem, miał też poważne zaniki pamięci³².

Posiedzenie sądu odbyło się po czterech dniach od zatrzymania (to pierwsze nadużycie, ponieważ powinno się odbyć w ciągu 48 godzin od zatrzymania), bez

³¹ Zob. biogram *Басыров Артем*, „Хроники преследований”, <http://www.hroniki.info/?page=fases&id=32> (dostęp: 15.05.2012).

³² Zob. *Активист „Другой России” Артем Басыров освобожден из психиатрической клиники в Йошкар-Оле*, NEWSru.com 25.12.2007, <http://www.newsru.com/russia/25dec2007/dgugross.html> (dostęp: 15.05.2012).

obecności adwokata, jak i bez możliwości osobistej obrony w wyniku zastosowanej terapii (Basyrow nie był w stanie sklecić poprawnie jednego zdania). Sędzia podjął decyzję o przedłużeniu leczenia. Złamany Basyrow obawiał się, że potrwa ono aż do marcowych wyborów 2008 r. Zainteresowanie jego sprawą opinii publicznej początkowo niczym nie skutkowało, aż nagle pewnego dnia oznajmiono mu, że leczenie zostało zakończone, on sam uznany za zdrowego i następnego dnia może opuścić szpital (decyzja podjęta naturalnie zaocznie, Basyrow na oczy nie widział komisji, przed którą „stawał”)³³. Jak się później okazało, cudowne uzdrowienie miało związek z groźbą wizyty w szpitalu przedstawicieli Niezależnego Towarzystwa Psychiatrycznego, którzy zamierzali przeprowadzić niezależną ekspertyzę psychiatryczną Basyrowa. Opuszczając szpital 25 grudnia 2007 r., Basyrow nie otrzymał wypisu ani żadnej innej dokumentacji medycznej dotyczącej prowadzonego leczenia i jego stanu zdrowia – to kolejne poważne nadużycie. Według Jurija Sawienki, który wraz z komisją złożoną z niezależnych psychiatrów zbadał i tę sprawę, nie było żadnych podstaw do zatrzymania i przymusowej hospitalizacji Basyrowa. Stawiane mu zarzuty nie miały nic wspólnego z symptomami natury medycznej, była to realizacja typowego scenariusza politycznego wykorzystania psychiatrii w celu złamania konkretnego aktywisty³⁴. Adwokat Basyrowa wniosła do sądu skargę na bezprawne umieszczenie go w szpitalu psychiatrycznym; sprawa nadal jest w toku, niewykluczone, że finał znajdzie w Strasburgu.

Tyle fakty, ilustrujące trzy konkretne przypadki, trojga dysydentów z różnych rejonów Rosji. Wydaje się, że najważniejszymi komponentami ich tożsamości ideowej są: autonomia jednostki, jej podmiotowość, inicjatywa, twórczość, zaufanie oraz krytyczny patriotyzm, państwo zaś postrzegane jest przez nich jako twór powołany do zaspokajania potrzeb jednostki, jako gwarant ich wolności, niezależności i przestrzegania prawa.

Chcąc zaś zestawić właściwe tytułowym opozycjonistom cechy ideowej tożsamości z rosyjską ideą państwowości, po pierwsze zaznaczyć należy, że wynika ona z tzw. rosyjskiego modelu ideologicznego (szerszego konceptu ideowego). Ów model ideologiczny można wyrysować, opierając się na ogólnej koncepcji ideologii według Andrew Heywooda, który definiuje ją jako:

[...] mniej lub bardziej spójny zbiór idei, stanowiący podstawę zorganizowanego działania politycznego, bez względu na to, czy zmierza ono do zachowania, przekształcenia czy obalenia istniejącego systemu sprawowania władzy. Zatem wszystkie ideologie (a) dostarczają obrazu istniejącego porządku, zazwyczaj w formie obrazu świata, (b) lansują

³³ Zob. wspomnienia samego Basyrowa: А. Басыров, *Психотропный плен*, Каспаров.ru 15.01.2008, <http://www.kasparov.ru/material.php?id=478CBF5F511A8> (dostęp: 15.05.2012). Zob. także: *Прокуратура узаконила карательную психиатрию*, „Хроники преследований” 19.12.2007, <http://www.hroniki.info/?page=news&id=66> (dostęp: 15.05.2012).

³⁴ Zob. G. Pasko, *You Can't Understand Russia...*

model pożądaney przyszłości, wizję dobrego społeczeństwa, a także (c) wyjaśniają, w jaki sposób zmiana polityczna może się dokonać – czyli jak przejść z (a) do (b)³⁵.

Według tego schematu określić można dominujący współcześnie rosyjski model ideologiczny. Nie może on jednak funkcjonować w oderwaniu od modeli wcześniejszych. Warto zaznaczyć, że w przeszłości, do upadku Związku Radzieckiego, w przestrzeni kultury rosyjskiej mieliśmy do czynienia zasadniczo z trzema nurtami promowanej przez państwo ideologii. Rozwijały się one w trzech kolejnych etapach, a każdy kolejny był ewolucyjną formą poprzedniego. I tak:

1. Pierwszy etap obecny był do schyłku wieku XVII. Wówczas to ideologię państwową wywodzono z założeń prawosławnej wizji człowieka i świata oraz bizantyńskiej idei imperialnej. Czas ten można określić jako etap religijno-imperialnego modelu państwowości, w którym pojawia się idea samodzierżawia, sankcjonująca poczynania władców. Wpisuje się tu zarówno późniejsza koncepcja Filoteusza (tzw. teoria trzech Rzymów), jak i różne, często szarłatańskie przekazy, wśród których jest też legenda o poselstwie cesarza bizantyjskiego Konstantyna Monomacha do wielkiego księcia Włodzimierza z niezwykle cennym darem – czapką Monomacha, późniejszym symbolem władzy absolutnej. Autor owego przekazu (*Послание о Мономаховом венце*), metropolita kijowski Spiridon-Sawwa, wielokrotnie wykorzystuje termin „samodzierżec”³⁶.
2. Drugi etap to okres Rosji imperialnej. W rezultacie przemian przełomu XVII i XVIII w. głównym punktem odniesienia dla mieszkańców Rosji stał się imperator, państwo i aparat urzędniczy. Zgodnie z tym nurtem człowiek jako jednostka liczył się tylko w kontekście silnego państwa, a jakiegokolwiek ludzkie poczucie dumy, godności i indywidualności mogło być budowane jedynie przez wzgląd na bycie poddanym Imperium. Wypada tu wspomnieć o obowiązującej w okresie panowania Mikołaja I ideologii państwowej, tzw. teorii oficjalnej ludowości (*теория официальной народности*), wraz z będącą jej hasłem przewodnim triadą: prawosławie, samodzierżawie, ludowość (*православие, самодержавие, народность*), sformułowaną przez ministra oświecenia narodowego Siergieja Uwarowa w 1833 r., w kontekście określenia zasad, na jakich opierać winny się działania podejmowane przez kierowane nim ministerstwo. Hasło to wkrótce stało się niemal podstawą ówczesnej rosyjskiej ideologii państwowej. Zaznaczmy, że hasło Uwarowa miało niejako syntetyzować ideę harmonii władzy cesarskiej, traktowanej instrumentalnie Cerkwi i ludu rosyjskiego, a pojęcie władcy było w tym ujęciu ewidentnie tożsame z takimi pojęciami, jak Rosja czy państwo. Była to *de facto* ewolucja idei Piotra I, który interes państwa utożsamiał z inte-

³⁵ A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przeł. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Warszawa 2008, s. 25.

³⁶ Zob. A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, Warszawa 2004, t. 1, s. 329–334.

resem władcy, jednocześnie teorie tego typu sprzyjały pojawieniu się w świadomości społecznej przekonania, że wszystko, co w Rosji zrobiono, co miało swój wymiernie pozytywny skutek, powstawało zawsze z inicjatywy władców, co więcej – cokolwiek pojawiło się z ich inicjatywy, było dobre³⁷.

3. Trzeci etap właściwy był epoce radzieckiej. Przekonania charakterystyczne dla okresu poprzedniego były też głównymi treściami radzieckiej indoktrynacji politycznej i stanowiły istotny element przekazu radzieckiej propagandy. Warto zauważyć, że każdy właściwie radziecki przywódca postrzegany był podobnie do samodzielnego władcy. Szczególnie wyraźnym tego dowodem jest pietyzm, z jakim pielęgnowano mit Lenina, czy stalinowski kult jednostki. I zarówno Lenin, jak Stalin nadal są tak postrzegani przez miliony dzisiejszych Rosjan. Stan właściwy radzieckim przywódcom, nieomylnym i pozytywnie ocenianym, funkcjonującym w swoistym neofeudalnym układzie opartym na fundamencie Rosji imperialnej, trwał niemal do samego upadku ZSRR. Wyjątkiem jest tu Michaił Gorbaczow. Nietrudno odgadnąć, dlaczego – to on w świadomości większości Rosjan odpowiedzialny jest za rozpad mocarstwa, za terytorialną dezintegrację państwa, co postrzegane jest jako zdrada narodowych interesów.

Współczesny rosyjski model ideologiczny opiera się więc na koncepcji imperium, trwającego dzięki urzeczywistnianiu rządów samodzielnego – autorytarnego władcy³⁸. Najistotniejszym elementem tego modelu jest więc wierność takim wartościom, jak hierarchiczna wizja organizacji stosunków międzyludzkich, konieczność podporządkowania się wyidealizowanym autorytetom oraz przekonanie jednostki o braku wpływu na swój los i świat i kontroli nad nimi³⁹.

Już pobieżny rzut oka na to zestawienie pozwala stwierdzić, że w wynikającej z tego modelu idei państwowości, zakładającej: przymus, surowe sankcje, dominację państwa i ograniczenie wolności jednostki, polityczną centralizację, lojalność wobec

³⁷ Zob. fragmenty prac: R. Pipes, *Rosja carów*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2006, s. 70; A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 183–185; Р. Вортман, «Официальная народность» и национальный миф российской монархии XIX века, „РОССИЯ/RUSSIA”, Вып. 3 (11): *Культурные практики в идеологической перспективе*, Москва 1999, s. 234–235; Б. Ф. Егоров, *Русский характер* [w:] *Из истории русской культуры*, т. 5 (XIX век), Москва 1996, s. 63–64.

³⁸ Według Heywooda: „Autorytaryzm jest poglądem, a także praktyką, w świetle których rząd pochodzi «z góry», władzę zaś nad społeczeństwem sprawuje się niezależnie od jego zgody lub jej braku. [...] Myśliciele autorytarni na ogół opierają swe poglądy albo na wierze w mądrość ustanowionych przywódców, albo na idei, zgodnie z którą porządek społeczny można utrzymać jedynie przez bezwzględne posłuszeństwo” – A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2008, s. 98. Heywood pisze również, że: „Autorytaryzm najgłębiej zakorzenił się w Rosji, gdzie car Mikołaj I [...] ogłosił zasady «prawosławia, autokracji i narodowości» [...]. Następcy Mikołajaja uparcie nie zgadzali się na ograniczenie swej władzy przez konstytucję czy rozwój instytucji parlamentarnych” – *ibidem*, s. 97.

³⁹ K. Korzeniowski, *Autorytaryzm i jego psychopolityczne konsekwencje* [w:] *Podstawy psychologii politycznej*, red. K. Skarżyńska, Poznań 2002, s. 62–63.

instytucji państwa, nie odnajdują się Larisa Arap, Andriej Nowikow i Artiom Basyrow. Z punktu widzenia państwa natomiast nie ma w nim miejsca dla osób im podobnych. Te dwie perspektywy nie mają ze sobą punktów wspólnych, są nieadekwatne. *Quod erat demonstrandum...*

Konstatacja ta nie wydaje mi się jednak w pełni satysfakcjonująca, intrygujący jest tu bowiem problem kolejny, a mianowicie: jak to się dzieje, że ów konkretny rosyjski typ organizacji społeczno-politycznej nie jest w stanie zaakceptować dysonansu między nurtem dominującym a sprzeciwiającym się mu i za wszelką cenę stara się wyeliminować przedstawicieli opozycji, etykietując ich często jako chorych psychicznie.

Jako propozycję wybrnięcia z tego dylematu potraktować można ciekawe podejście metodologiczne prezentowane przez dwóch szwedzkich badaczy mentalności, Henrika Berggrena i Larsa Trägårdha, autorów książki o prowokującym tytule *Czy Szwed to człowiek? Wspólnota i niezależność we współczesnej Szwecji*⁴⁰. Swe oryginalne analizy dotyczące zasad życia społeczno-politycznego Berggren i Trägårdh prowadzą, opierając się na modelu organizacji społeczeństwa konkretyzowanym w formie trójkąta, na którego wierzchołkach ulokowane są trzy odrębne wartości. Zgodnie z przyjętą przez badaczy uniwersalną typologią są nimi: państwo, jednostka i rodzina, i to one, a ściślej rzecz ujmując: wzajemne relacje między nimi winny być rozpatrywane w procesie analizy każdej kultury narodowej⁴¹. W zależności od tego, prawidła społeczno-polityczne jakiej partykularnej kultury chcemy analizować, dostrzegamy dominację relacji zachodzących między wartościami sytuowanymi na trzech wierzchołkach trójkąta. Przykładowo, model skandynawski opiera się na wyjątkowej relacji między jednostką a państwem, a badacze określają go mianem „etatystycznego indywidualizmu”, gdzie nacisk kładziony na autonomię jednostki pokrywa się z pozytywnym postrzeganiem państwa jako sprzymierzeńca nie tylko obywateli słabych, niezdolnych do samodzielnej egzystencji czy egzekwowania swoich praw, ale po prostu – wszystkich obywateli⁴². Pogląd ten jednocześnie zbiega się z negatywnym postrzeganiem wszelkiej nierówności, zarówno w stosunkach międzyludzkich, jak w kontekście relacji zachodzących między jednostką a wszelkimi instytucjami⁴³. W USA jednostka (jej są przypisane prawa) i rodzina (jej przypisany jest świat wartości) dominują nad państwem, które zawsze postrzegane jest jako pewnego rodzaju zagrożenie dla wolności, ograniczające ją ucieleśnienie ciemności; a na przykład w Niemczech centralną oś relacji stanowi zależność między państwem a rodziną, gdzie z kolei dostrzegamy znacznie mniejsze znaczenie

⁴⁰ H. Berggren, L. Trägårdh, *Är svensken människa: Gemenskap och oberoende i det moderna Sverige*, Stockholm 2006.

⁴¹ Por. H. Berggren, L. Trägårdh, *Pippi Longstocking: The Autonomous Child and the Moral Logic of the Swedish Welfare State* [w:] *Swedish Modernism: Architecture, Consumption and the Welfare State*, red. H. Matsson, S. Wallenstein, London 2010, s. 62–65.

⁴² Por. H. Berggren, L. Trägårdh, *Social Trust and Radical Individualism. The Paradox at the Heart of Nordic Capitalism*, „Nordic Way. Equality, Individuality and Social Trust” 2012, s. 21.

⁴³ *Ibidem*, s. 21–22.

przypisywane jednostce w porównaniu zarówno z modelem amerykańskim (prawa jednostki), jak i skandynawskim (nacisk na autonomię jednostki)⁴⁴.

Wydaje się, że podobny schemat analizy można zastosować do rosyjskiej rzeczywistości kulturowej. Jediną wartą uwzględnienia modyfikacją tego rozgrywającego się w trójkątnym układzie dramatu jest przeniesienie akcentu na funkcję wspólnoty w miejsce rodziny, co pociągnie za sobą przekształcenie konfiguracji stosowanego modelu, na którego wierzchołkach odtąd znajdować się będą: państwo, jednostka, wspólnota (kolektyw). Główną osią relacji w rzeczywistości kultury rosyjskiej będzie natomiast alians zawierany między wspólnotą (kolektywem) a państwem i uwypuklenie ich roli przy jednoczesnej marginalizacji znaczenia w życiu społecznym, politycznym i kulturowym jednostki i jej praw. Wariant ten zdaje się bardziej odpowiadać rosyjskiej rzeczywistości kulturowej, stanowiąc jednocześnie jej kwintesencję.

Porównanie to przypomina nieco analizy różnic procesów poznawczych ludzi Wschodu i Zachodu autorstwa profesora Richarda Nisbetta (umownie, u Nisbetta Wschód = Azja, Zachód = USA + stare państwa UE)⁴⁵. Nisbett dowiódł, że obserwowane na tych obszarach różnice poznawcze tłumaczyć należy nagromadzonymi na przestrzeni wieków schematami myślowymi utrwalonymi w partykularnych kulturach, które kognitywista dzieli na dwa typy elementarne. Są to kultury, które charakteryzuje dominacja pierwiastka niezależnego – kultury niezależne (*independent cultures*), lub pierwiastka współzależnego – kultury współzależne (*interdependent cultures*)⁴⁶. Berggren i Trägårdh swoje analizy opierają na obserwacji charakterystycznych kultur w typie niezależnych (USA, Niemcy, Szwecja), choć z różnie rozkładającymi się akcentami owej niezależności⁴⁷. Kultury współzależne w ujęciu Nisbetta są ściśle związane z myśleniem kolektywistycznym. Wcześniej na tę kwestię zwrócił uwagę Geert Hofstede, dla którego współzależność jest indywidualnym poziomem percepcji kulturowej idei indywidualizmu lub kolektywizmu obserwowanym w określonej grupie społecznej⁴⁸. Według Hofstedeego kolektywizm i indywidualizm wyznaczają proporcje między wagą przykładaną do dobra jednostki i grupy. Miarami kolektywizmu

⁴⁴ H. Berggren, L. Trägårdh, *Pippi Longstocking...*, s. 64.

⁴⁵ R. E. Nisbett, *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej*, przeł. E. Wojtych, Sopot 2009, s. 13.

⁴⁶ Szerzej Nisbett problem ten opisał w artykule: R. E. Nisbett, K. Peng, I. Choi, A. Norenzayan, *Culture and Systems of Thought. Holistic vs. Analytic Cognition*, „Psychological Cognition” 2001, nr 108, s. 291–310. Nisbett kulturę rosyjską klasyfikuje jako współzależną, czemu wyraz dał w komentarzu do artykułu Simona Barthelemeo. Zob. S. Bartheleme, *Culture and Perception*, International Cognition and Culture Institute Dec. 2008, <http://www.cognitionandculture.net/home/blog/27-simons-blog/292-culture-and-perception> (dostęp: 15.05.2012).

⁴⁷ Według Nisbetta: „Niezależność i współzależność nie występują, oczywiście, na zasadzie albo – albo. Każde społeczeństwo – i każdy człowiek – stanowi zlepek jednego i drugiego nastawienia” – R. E. Nisbett, *Geografia myślenia...*, s. 61.

⁴⁸ Por. G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durska, Warszawa 2000, s. 120–136.

i indywidualizmu są więc stosunki jednostki z innymi ludźmi oraz stopień przeciwstawienia pragnienia osobistej wolności potrzebie więzi społecznych. Co do reguły, zdecydowaną większość społeczeństw charakteryzuje wymiar kolektywistyczny, gdzie pozycję jednostki wyznacza się poprzez jej przynależność do jakiejś grupy. W znajdujących się w mniejszości społeczeństwach typu indywidualistycznego pozycję jednostki wyznaczają jej indywidualne walory⁴⁹. Geert Hofstede indywidualizm ujmuje w ramy pewnego zbioru wartości, gdzie społeczeństwo sprzyja i promuje niepowtarzalność, wyjątkowość oraz prawa i przywileje jednostki⁵⁰. W przypadku odłączenia jednostki od większej grupy, która w większości składa się z takich samych indywidualów, jest ona w stanie żyć, funkcjonować samodzielnie. Kolektywizm zaś koncentruje się na konformizmie oraz głębokim poczuciu obowiązku. Jednostki współzależne wyspecjalizowały się w bezwzględnym poszanowaniu dla pozycji, jaką zajmuje się w grupie. Liczą one na pomoc innych członków grupy w sytuacji, gdy same nie są w stanie podołać zaspokojeniu indywidualnych potrzeb. Zasadę tę z wzajemnością stosują pozostali członkowie grupy. Pozwala ona na wykształcenie przypisanych konkretnym jednostkom specjalizacji w ramach większej grupy, sponuje też większe wzajemne zaufanie członków grupy. Na poziomie jednostki członkowie grupy nie podporządkowują swoich celów celom kolektywu, ale raczej asymilują preferencje pozostałych członków grupy i traktują je jak zestaw swoich własnych celów i pragnień.

Zdaniem Nisbetta, odmienności w postrzeganiu rzeczywistości przez przedstawicieli kultur niezależnych – indywidualistycznych, i współzależnych – kolektywistycznych dobrze oddaje następująca rozbieżność:

Na Zachodzie zazwyczaj uważa się, że jest tylko jeden właściwy rodzaj relacji między jednostką a państwem. Ludzie stanowią odrębne jednostki; z innymi ludźmi i z państwem zawierają umowę społeczną, z której wynikają pewne prawa, wolności i obowiązki. Jednak w oczach większości mieszkańców świata [...] społeczeństwa nie stanowią sumy jednostek, lecz są molekułami albo organizacjami. Dlatego pojęcie przyrodzonych praw jednostki ma tam znikome znaczenie. [...] jeżeli jednostce przysługują jakieś prawa, to są one jej „udziałem” w prawach całości. Mieszkańcy świata zachodniego, widząc, że na Wschodzie traktuje się ludzi tak, jakby nie mieli oni – jako pojedyncze osoby – żadnych praw, mają tendencję do postrzegania tego zjawiska w kategoriach moralnych. [...] trzeba rozumieć, że inne zachowanie wymagałoby nie tylko stosowania innych zasad moralnych, ale również przyjęcia innej koncepcji jednostki. Z kolei inna koncepcja jednostki musiałaby się opierać – na najbardziej podstawowym poziomie metafizycznym – na odmiennym sposobie widzenia świata jako składającego się z pojedynczych elementów, a nie z ciągłych substancji⁵¹.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 100.

⁵⁰ G. Hofstede, *Culture's consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*, London 2001, s. 209–212.

⁵¹ R. E. Nisbett, *Geografia myślenia...*, s. 146.

Wobec powyższego nie dziwi sprzeciw przedstawicieli Nisbettowskiego świata Zachodu wobec praktyk właściwych światowi Wschodu, które, mimo świadomości kulturowego relatywizmu, zdają się nie tylko okrutne czy absurdalne, ale przede wszystkim powiązane z tragicznymi losami konkretnych osób i jako takie mogą domagać się osądzenia czy naprawy.

Natomiast zgodnie z ujęciem wymienionych wyżej badaczy wszystkie trzy przypadki rzeczywiście potraktować by należało jako w pełni funkcjonalne kulturowe fenomeny. Bo dysydenci ci, z punktu widzenia badanej kultury, nie są ofiarami ani systemu, ani nadużyć w psychiatrii. Oni, owszem, są ofiarami, ale ofiarami niepodporządkowania się, nieposłuszeństwa wzorom własnej kultury. To tak, jakby chcieli oni przerwać ciągłość rosyjskiej kultury. Z tej perspektywy ich postawy zagrażają integralności systemu – integralności państwa, i jako takie powinny być unicestwione. Choć brzmi to potwornie, to jednak właściwe kulturze rosyjskiej cechy wyrażane w charakterystycznej strukturze politycznej i społecznej tego właśnie się domagają. Nie zmienia to jednak faktu, że – z punktu widzenia zachodniego obserwatora – jedyne, czego chcieli i co zrobili Arap, Nowikow i Basyrow, to podjęli próbę uwolnienia się z kleszczy tego modelu i, podobnie jak Piotr Czaadajew⁵² oraz dziesiątki, setki i tysiące im podobnych, ponieśli porażkę. Stary więc, a wciąż aktualny, czyli wskazujący na różnice istotowe, problem komunikacji między kulturami.

Na koniec warto wspomnieć też, że osób, które ze względu na swoje przekonania i poglądy, szczególnie polityczne, zostały zmuszone do emigracji albo znalazły się w więzieniach lub szpitalach psychiatrycznych, w ostatnim czasie jest bardzo wiele. Nie zawsze są to nazwiska znane, osoby pokroju Kasparowa czy Limonowa, ale jest ich sporo. Przykładowo można tu wymienić: Romana Popkowa, Jelenę Borowską, Siergieja Miedwiediewa, Dmitrija Titowa, Nazira Magomedowa, Aleksieja Makarowa, Olgę Kudrinę, Rusłana Chabajewa, Wiczesława Rusakowa, Marinę Kurasową – i wielu. Choć ich nazwiska niewiele mówią osobom niezorowanym, to jednak za każdym z nich kryje się podobna historia.

⁵² Kontekst tzw. przypadku Piotra Czaadajewa opisałem w artykule: B. Brązkiewicz, *Jednostka wobec Imperium (Przypadek Piotra Czaadajewa i Konstantina Batiuszkowa)*, „Musica Antiqua XV”, Acta Slavica, Bydgoszcz 2009, s. 173–182.

POJĘCIA NARÓD, TRADYCJA NARODOWA

BARBARA OCZKOWA

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

JĘZYKÓW SŁOWIAŃSKICH PRZYGODY Z TOŻSAMOŚCIĄ NARODOWĄ I NIE TYLKO

W zależności od przydanych mu atrybutów, status języka można określać jako: etniczny, narodowy, państwowy, literacki lub standardowy, regionalny... Określony status i pełnienie wiążących się z nim funkcji gwarantują istnienie danego języka, czego przykładem może być martwy język połabski, ale i zagrożony byt kilku współczesnych języków słowiańskich (np. łużyckich czy białoruskiego), które to zagadnienia będą omówione w dalszej części opracowania. W pierwszej kolejności poświęcimy uwagę narodotwórczej funkcji języka i jego wpływie na kształtowanie się świadomości narodowej.

Do lat 90. XX w. wymieniano 12 żywych słowiańskich języków literackich czy standardowych, jak: polski, dolnołużycki, górnołużycki, czeski, słowacki, rosyjski, ukraiński, białoruski, słoweński, serbsko-chorwacki, macedoński i bułgarski. Lista ta była powszechnie akceptowana przez lingwistów, może z wyjątkiem języka macedońskiego, którego odrębność była negowana przez uczonych bułgarskich, definiujących go jako jedynie literacką odmianę języka bułgarskiego, zgodnie z reprezentowanym przez nich poglądem o przynależności macedońskiego do dialektów bułgarskich¹. Z kolei językami państwowymi nie były narodowe języki łużyckie, białoruski i ukraiński, a czeski i słowacki miały równoprawny status języka urzędowego (*štátny jazyk*) w jednym państwie. Odwrotna sytuacja występowała w przypadku języka serbsko-

¹ Pogląd ten reprezentują w dalszym ciągu niektórzy uczeni bułgarscy. Szerzej o tym zob. R. Sendek, *Język macedoński* [w:] *Słowiańskie języki literackie. Rys historyczny*, red. B. Oczkowa, E. Szczepeńska, przy współpracy T. Kwoki, Kraków 2011, s. 227–228.

-chorwackiego, który nie był językiem narodowym, lecz państwowym, a fakt ten stał się między innymi przyczyną późniejszych konfliktów. Jego główną funkcją była integracja wielonarodowego społeczeństwa, co znalazło nawet czasowe odzwierciedlenie w samej nazwie języka *srpsko-hrvatsko-slovenački*, niezawierającego przecież elementów języka słoweńskiego, a wprowadzonej konstytucyjnie w 1921 r. i funkcjonującej aż do roku 1937. Podobne zjawisko obserwowaliśmy także w międzywojennej Czechosłowacji, gdzie w Konstytucji z 1920 r. wprowadzono hybrydalną i fikcyjną nazwę *československý jazyk*, faktycznie realizowany na Słowacji jako słowacki, a w Czechach jako czeski.

„Nowa epoka” w dziejach języków słowiańskich jest rezultatem doniosłych zmian polityczno-ustrojowych dokonanych także w federacyjnych państwach słowiańskich. W poprzednim okresie, od końca II wojny światowej

[...] ideologizacja państw socjalistycznych doprowadziła do sprzeczności między dogmatem internacjonalizmu a praktyką nacjonalistyczną, ściślej mówiąc – między centralizmem państwowym a potrzebami identyfikacyjnymi narodów, narodowości i grup etnicznych, które to potrzeby wyrastały jeszcze z dziewiętnastowiecznej świadomości etnonacjonalnej, żywej jeszcze w XX w.²

Fakt ten wpłynął na sytuację językową, toteż rozpad Związku Radzieckiego (1991–1992), Czechosłowacji (1993), ale przede wszystkim Jugosławii (1991–1992) zmienił dotychczasową listę języków. Z języka serbsko-chorwackiego powstały odrębne języki: chorwacki, serbski, bośniacki i czarnogórski, z których dwa ostatnie co prawda dopiero „wybijają się na niepodległość”, czyli znajdują się *in statu nascendi*. Przejęły one dodatkowe funkcje języków państwowych, podobnie jak słoweński i macedoński. Ponadto na nowej liście znalazły się także języki regionalne – kaszubski, rusiński oraz gradiszczańskochorwacki (burgenlandzkochorwacki). Ten ostatni zyskał status drugiego oficjalnego języka na terenie austriackiego Burgenlandu już w 1987 r., czyli wcześniej, niezależnie od historycznych przemian dokonujących się w krajach słowiańskich.

W pierwszej kolejności przedstawmy status nowo powstałych języków. Ich lista, poza językiem gradiszczańskochorwackim, budzi jednak sporo dyskusji wśród lingwistów. Podczas gdy rozpad Czechosłowacji w zasadzie nie przełożył się na problemy lingwistyczne, to jako konsekwencje rozpadu ZSRR w obrębie języków wschodniosłowiańskich można wymienić objęcie przez białoruski i ukraiński funkcji języków państwowych, ale przede wszystkim wpisanie na listę języka rusińskiego. W dalszym ciągu jednak najwięcej emocji, nie zawsze o charakterze merytorycznym, wzbudzają nowo powstałe języki południowosłowiańskie, a szczególnie trwający nadal spór o ich odrębność oraz określenie statusu języka bośniackiego i czarnogórskiego. Podstawą

² W. Lubaś, *Polityczne uwarunkowania nowej sytuacji języków słowiańskich*, „Socjolingwistyka” 1999, t. 16, s. 7–17 (cytat s. 7).

konfliktu jest wspólny system gramatyczny tych czterech języków, którym jest dialekt nowosztokawski. Współczesne problemy języków południowosłowiańskich są więc rezultatem ich funkcjonowania w poprzednim stuletnim okresie w ramach języka serbsko-chorwackiego.

Na pierwsze miejsce wysuwa się tu problem udowodnienia i uznania tych języków za odrębne, odmienne, samodzielne. Jak wiadomo, wśród kryteriów klasyfikacji języków wyróżnia się kryterium typologiczne i genetyczne – oba o charakterze strukturalnym, opierające się na cechach *stricte* gramatycznych, ale też i kryterium wartościujące, o charakterze aksjologicznym – badające fakty zewnątrzjęzykowe metodami stosowanymi w socjolingwistyce. Kryterium to odwołuje się do sądów użytkowników o własnym języku, dla których pełni on funkcję symboliczną (podobnie jak flaga czy godło państwowe), jest źródłem określonych wartości, stając się wraz z tradycją kulturalną oraz innymi czynnikami ważnym wyznacznikiem tożsamości narodowej. Kryterium wartościujące zostało w Chorwacji upowszechnione przez Radoslava Katičića, który tak o nim pisał:

Wiadomo także, że język zawsze jest dla ludzi nośnikiem pewnych wartości, że to z nim się identyfikują, postrzegają go jako swój lub jako obcy, jako piękny lub jako brzydki, jako wypielegnowany lub jako zaniedbany. Stanowi on dla nich symbol i jest ustawicznym potwierdzeniem ich duchowego bytu i przynależności narodowej, jest dla nich, jak mówi Herder, prawdziwą ojczyzną. A więc za język uznaje się ten, który nim jest nie tylko dlatego, że jest taki, a nie inny, że powstał w ten, a nie w inny sposób, lecz także dlatego, że zawiera te, a nie inne wartości. To właśnie stanowi wartościujący aspekt tożsamości językowej³.

Unifikacyjny charakter polityki językowej w byłej Jugosławii, szczególnie po II wojnie światowej, wpisywał się w szerszy kontekst polityki państwa usiłującego wykorzystać język do stworzenia internacjonalistycznego społeczeństwa socjalistycznego. Język miał być jednym z narzędzi budujących nową tożsamość nowego narodu „jugosłowiańskiego”⁴, ze szkodą dla suwerenności języków innych narodów należących do federacji. Projekt języka jugosłowiańskiego nie został zrealizowany, a językowe spory pomiędzy Serbami i Chorwatami przyczyniły się w pewnym, a nawet w dużym stopniu, do rozpadu państwa i języka, stając się także jednym z głównych tematów lingwistycznych dyskusji prowadzonych w środowisku slawistycznym po 1991 r.

U podstaw poglądu o jedności języka serbskiego i chorwackiego w okresie jego stuletniego funkcjonowania leżała, jak już wspomniano, wspólna nowosztokawska podstawa dialektyczna obu języków, która z punktu widzenia klasyfikacji genetycznej

³ R. Katičić, *Identitet jezika*, „Suvremena lingvistika” 1972, nr 5–6, s. 5–14. Przedruk [w:] *idem, Novi jezikoslovni ogledi*, Zagreb 1986, s. 41–64 (tłum. autorki, o ile nie zaznaczono inaczej).

⁴ Według spisu ludności w 1991 r. narodowość jugosłowiańską deklarowało około 15% obywateli, pochodzących najczęściej z małżeństw mieszanych.

była wystarczającym dowodem ich identyczności. Jedność językowa istniała jednak na poziomie systemu, nie zaś na poziomie standardu, czy żeby odwołać się do terminologii de Saussure'a: na poziomie *langue*, a nie *parole*. Istotę różnic pomiędzy serbskim a chorwackim trafnie oddaje popularne i właściwie już skrzydlate słowo autorstwa chorwackiego uczonego Dalibora Brozovcicia, że język serbski i chorwacki „to język ten sam, ale nie taki sam” – ten sam ze względu na system, różny ze względu na jego realizację.

Może w tym miejscu przypomnijmy, co oznaczają terminy „język standardowy” i „język literacki”. Wspólnym elementem różnie sformułowanych definicji tego ostatniego jest niewątpliwie jego oparta na tradycji pisanej, której zawdzięcza ponaddialektały charakter, forma języka ogólnego, odróżniająca go od innych odmian. W przeciwieństwie do wąskiego zasięgu znaczeniowego definicji języka literackiego, standard musi spełniać więcej warunków, bowiem wymagane cechy to: autonomiczność (ponaddialektały charakter), obecność normy preskrypcyjnej (wzorcowej), poliwalencja funkcjonalna (wielofunkcyjność) i elastyczna stabilność. Tym samym, ze względu na określające go cechy, bliższy jest stosowanemu w polskiej teorii języka literackiego – gdzie nadal częściej używany jest język literacki – terminowi „język ogólnonarodowy (ogólny) pisany”.

Standard pełni także określone funkcje:

- 1) funkcję jednoczącą (integrującą) – dającą jednostce możliwość identyfikacji ze zbiorowością, na przykład narodową;
- 2) funkcję separującą (dystynktywną) – przeciwstawiającą się innym językom narodowym; służy ona odróżnianiu własnego języka od innych, tworzy związane z nim więzi emocjonalne i na bazie tego rozróżnienia buduje narodową identyczność;
- 3) funkcję prestiżową – posiadanie standardu świadczy o wyższości danego społeczeństwa, możliwości założenia własnego państwa, dowodzi równouprawienia w stosunku do innych języków. Użytkownicy wierzą i są dumni z faktu, że posiadają „prawdziwy język” – jest to funkcja typowa dla „nowych języków”.

Wszystkie one sprawiają, że język pełni funkcję narodotwórczą, a tym samym odgrywa ważną rolę w budowaniu tożsamości narodowej. Można wymienić tu jeszcze funkcję uczestnictwa (umożliwia wspólnie korzystanie z własnego języka w celu partycypowania w nowoczesnym świecie) oraz funkcję normatywnej orientacji, gdzie standard jest wzorem w rozstrzyganiu problemów poprawnościowych⁵.

Stosunek użytkowników języka do standardu określa się mianem „socjopsychologicznych cech standardu”⁶, a zalicza się do nich lojalność, dumę i świadomość ważności normy. Pierwsza z tych cech realizuje się w stosunku do funkcji jednoczącej, co oznacza, że użytkownik wykazuje większą „lojalność” wobec standardu niż dia-

⁵ K. Mićanović, *Hrvatski s naglaskom. Standard i jezični varijeteti*, Zagreb 2006, s. 20.

⁶ R. Bugarski, *Jezik u društvu*, Beograd 1986.

lektu, a z kolei w stosunku do funkcji separującej polega ona na uważaniu języka wprost za skarb narodowy. Duma – co nie wymaga wyjaśnień – łączy się z funkcją prestiżową, a ostatnia z socjopsychologicznych cech odnosi się do funkcji normatywnej orientacji.

Funkcje społeczne języka nie poddają się, jak już wspomniano, analizie z perspektywy systemu językowego, a więc językoznawstwa strukturalistycznego, które przypisując językowi – jako główną – funkcję komunikatywną, zaniedbało równocześnie problematykę jego funkcjonowania w społeczeństwie, uwarunkowaną wieloma zjawiskami „zewnątrzyjęzycznymi”, socjolingwistycznymi. W kontekście istnienia trzech kryteriów klasyfikacyjnych dopiero zgodność wszystkich trzech, a więc typologicznego, genetycznego oraz wartościującego, potwierdza identyczność danych języków⁷. W wypadku języka chorwackiego i serbskiego istniała tylko zgodność kryteriów lingwistycznych, których nie można uznać za rozstrzygające dla rozróżniania języków, bowiem w procesie ich powstawania ważną rolę odgrywały także: świadomość i rola danej wspólnoty językowej, jak i jej przekonanie o wyłączności i odrębności własnego języka, wsparte wspólnotą terytorialną, państwową i kulturową, czyli tymi elementami, za pomocą których konstruowano definicję narodu i języka narodowego. Stąd też kryterium wartościujące ma większe znaczenie dla funkcjonowania języków narodowych niż kryteria odwołujące się do spisu cech gramatycznych. Na listę serbskich i chorwackich różnic socjolingwistycznych wpisywano: rodowody cywilizacyjne (Rzym – Bizancjum), losy historyczne, tradycje kulturalne i religijne, mentalność społeczną, systemy wartości, odmienne tradycje literackie oraz odmienne drogi kodyfikacji standardów literackich (Serbia należała do *Slavii Orthodoxa*, zaś Chorwacja do *Slavii Latina*). Dotyczy to głównie języków serbskiego i chorwackiego, ale podobne czynniki różnicujące można znaleźć w historii języka bośniackiego (bogomilizm, islam) czy czarnogórskiego. Do nich zresztą odwołują się kodyfikatory preskrybujący obecnie normy tych języków. Ich głównym celem jest deserbizacja odziedziczonej normy serbsko-chorwackiej.

Sytuacja nowo powstałych języków „postjugosłowiańskich” czy „postserbsko-chorwackich” jest zróżnicowana. Jugosławia rozpadła się na sześć odrębnych państw – Chorwację, Słowenię (czerwiec 1991), Macedonię (listopad 1991), Bośnię i Hercegowinę (marzec 1992), Serbię i Czarnogórę (kwiecień 1992) i wreszcie osobno Serbię i Czarnogórę (czerwiec 2006). W czterech z nich języki narodowe i państwowe oparte są na tym samym systemie, na którym oparty był język serbsko-chorwacki, co w konsekwencji oznacza możliwość realizowania w dalszym ciągu funkcji komunikatywnej.

W wypadku języka serbskiego podstawowym problemem stało się rozstrzygnięcie, czy mamy do czynienia z „nowym” językiem serbskim, czy też z językiem, który kontynuuje „stary” język serbsko-chorwacki. Niewątpliwie, można przyjąć, że po

⁷ K. Mićanović, *Hrvatski s naglaskom...*, s. 52–54.

odpadnięciu członu „chorwacki” serbski w pewnym sensie powrócił „do siebie”⁸, zachowując dawną normę języka serbsko-chorwackiego, która w dużym zakresie (ortografia, leksyka) reprezentowała wariant serbski, stąd też stosunek Serbów do odziedziczonej normy jest inny niż Chorwatów, Bośniaków i Czarnogórców. Nie muszą oni udowadniać odrębności własnego języka. W Serbii podkreśla się jednak cechy zewnętrzne odróżniające go od innych, na przykład fakt, że jest to jedyny w Europie język dwualfabetyczny (cyrylica i łacinka). Pewien wpływ na normę wywiera także współczesna sytuacja języka, a mianowicie skurczenie się jego pierwotnego obszaru (np. w chorwackiej Krajinie lub w Bośni), które rodzi tendencje purystyczne, widoczne na przykład w stosunku do internacjonalizmów.

Z kolei kodyfikacja języka chorwackiego po 1991 r. prowadzona była w duchu skrajnego narodowego puryzmu i powrotu do tradycji, co nadaje jej obecnie charakter konserwatywny, a w pewnym sensie nawet i archaiczny, czego konsekwencją jest także duży rozdzźwięk pomiędzy normą preskrypcyjną a uzualną. Przykładem powrotu do tradycji jest ożywianie martwego od 400 lat alfabetu głągolickiego w ramach ruchu neogłągolityzmu. Polityka językowa w Chorwacji jest niewolna od nacjonalistycznych haseł, które głoszą zasadę: jedno państwo – jeden naród – jeden język. Rekroatyzacja normy odwołuje się do trzech kryteriów: systemowego, tradycji literackiej oraz narodowego. W rezultacie główną funkcją standardu chorwackiego jest funkcja dystynktywna – mająca odróżnić go od języka serbskiego. Niektórzy lingwiści wyrażają nawet nadzieję, że języki te będą w przyszłości tłumaczone, czyli że zaniknie ich funkcja komunikatywna.

Inna jest sytuacja języka bośniackiego, który uzyskał status samodzielnego języka 21 listopada 1995 r. na mocy postanowienia układu w Dayton (USA). Jego powstanie wiązano z motywami czysto politycznymi, choć w rzeczywistości usankcjonował on także aspiracje muzułmańskich obywateli Bośni i Hercegowiny, posiadających poczucie własnej narodowej⁹, religijnej, kulturowej i językowej odrębności. Zgodnie z tym język nie mógł nosić dotychczasowej nazwy „serbsko-chorwacki” lub „serbski czy chorwacki” ani też sugerowanej przez środowiska serbskie i chorwackie nazwy „bošnjacki” związanej z muzułmańskimi Bošnjakami. Przyjęto nazwę pokrywającą się z nazwą państwa, tym bardziej że termin *bošnjacki*, poświadczony od XV w., oznaczał pierwotnie wszystkie grupy narodowe, etniczne i religijne zamieszkujące Bośnię i był używany wymiennie z terminem *bosanski*. Język bośniacki jest bez wątpienia językiem *in statu nascendi*. Podstawę jego normy, nadal płynnej, stanowią prace kodyfikacyjne: słownik i zasady pisowni. Gramatyki typu szkolnego oczekują na pogłębioną wersję naukową. Język odwołuje się do tradycji literatury muzułmańskiej,

⁸ Tak formułuje ten problem w swoim artykule M. Radovanović, *Faze (dez)integracije srpske standardnojezičke norme. Ili: kako je „srpski” (p)ostao „srpski”* [w:] *Języki słowiańskie 1945–1995. Gramatyka – leksyka – odmiany*, red. S. Gajda, Opole 1995, s. 15–19.

⁹ Muzułmanie zostali w 1968 r. uznani za odrębną narodowość na podstawie kryterium religijnego, co potwierdził spis ludności w 1971 r.

szczególnie w odniesieniu do deserbizowanej leksyki, czemu towarzyszy również puryzm nacjonalistyczny. Pełni on funkcję prestiżową, poświadczając, że jego użytkownicy, którzy nadali swojemu kodowi rangę języka, podnoszą tym samym jego status do statusu języka narodowego i państwowego.

Diametralnie inna i najbardziej skomplikowana jest sytuacja języka czarnogórskiego, w okresie serbsko-chorwackim utożsamianego z językiem serbskim i pomijanego nawet w teorii wariantywności. Specyfika i odmiennosc jego statusu były uwarunkowane silnymi historycznymi związkami religijno-kulturowymi Czarnogóry z Serbią. Wysuwano nawet teorie negujące istnienie narodu czarnogórskiego i uważające go za część narodu serbskiego. Po rozpadzie Jugosławii, Czarnogóra znalazła się we wspólnym państwie utworzonym z Serbią w tzw. trzeciej Jugosławii (Federalna Republika Jugosławii), a następnie w Federacji Serbii i Czarnogóry. Konstytucja tego państwa z 1992 r. stwierdzała, że urzędowym językiem w Czarnogórze jest język serbski. Zmiana prawnego stanu języka uległa zmianie w nowej politycznej rzeczywistości, to znaczy od 3 czerwca 2006 r., kiedy to Czarnogóra, odłączony się od Serbii, utworzyła samodzielne państwo. Uzyskanie niepodległości otworzyło przed językiem nowe możliwości. Spis powszechny z 2003 r. wykazał jednak, że mieszkańcy narodowości czarnogórskiej, którzy stanowią 43% ogółu ludności, w połowie zaledwie (22%) uznają czarnogórski za swój język ojczysty. Problem języka, wobec braku zgody społeczeństwa, a także małego udziału samego języka w budowaniu tożsamości narodowej, pozostaje otwartym pytaniem o jego przyszłość. Obecnie nazwa „czarnogórski” oficjalnie występuje od 19 października 2007 r., kiedy to parlament Czarnogóry nadał mu status języka urzędowego.

Głęboko zakorzeniony pogląd o jedności i identyczności języka serbskiego i chorwackiego, oparty na naukowym kryterium genetycznym, sprawdzający się w praktyce we wzajemnym rozumieniu się¹⁰ wszystkich różnonarodowych użytkowników tych języków sprawia, że nadal wielu lingwistów uznaje to kryterium za decydujące i przedkłada je nad socjologiczne kryterium wartościujące.

Stosowanie jedynie kryterium *stricte* gramatycznego w klasyfikacji języków zubaża i zawęża ogląd języka i jego społeczne funkcjonowanie. Preferują go nadal niektórzy slawiści serbscy i niemieccy. W konsekwencji, powstanie nowych języków tłumaczy się jako akt czysto polityczny, pomijając motywy znajdujące się w ideologiczno-tożsamościowej „nadbudowie” każdego z tych języków.

Charakterystycznym przykładem takiego stanowiska jest dokument wydany przez Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości w Hadze w 2004 r., będący uzasadnieniem odrzucającym żądanie oskarżonego Vojislava Šešelja o dostarczanie mu dokumentów procesowych w języku serbskim.

¹⁰ Odwoływanie się do wzajemnej zrozumiałości, często traktowane także jako kolejne kryterium przydatne w odróżnianiu dialektów i języków, nie jest naukowo wiarygodne, ponieważ nie daje jednoznacznych wyników.

Twierdzenie oskarżonego, że istnieje język serbski jako odrębny język, nie ma realnych podstaw. Pod względem językoznawczym nie można języka serbsko-chorwackiego rozdzielić na dwa lub więcej języków. Choć nacjonałiści, tak jak oskarżony, mogą żądać używania języka „serbskiego” lub „chorwackiego” czy „bośniackiego”, to są jedynie tylko różne określenia, które nadaje się tej samej części południowosłowiańskiego odgałęzienia indoeuropejskiej rodziny językowej. Różnice w pisowni, składni i wymowie nie są wystarczająco znaczące, aby „serbski”, „chorwacki” i „bośniacki” uważać za odrębne języki. Każda ewentualna autonomia, która rzeczywiście istnieje w obrębie tych tak zwanych „różnych języków”, jest rezultatem ideologicznych i politycznych uwarunkowań, które, z naukowego, językoznawczego punktu widzenia, są bezwartościowe¹¹.

Występujący w tekście termin „serbsko-chorwacki” w praktyce Haskiego Trybunału nosi nazwę BCS: Bosnian-Croatian-Serbian (*BHS jezik: bosanski-hrvatski-srpski*). Pomijając błędy w „lingwistycznej” części uzasadnienia, na podstawie której notabene do serbsko-chorwackiego można by zaliczyć i pozostałe języki południowosłowiańskie, sprzeciw budzi negowanie istnienia języków uznanych w konstytucjach krajowych oraz wpisanych na listę języków świata przez Międzynarodową Organizację do spraw Standaryzacji. Oświadczenie wydane przez instytucję, z urzędu zobowiązaną do przestrzegania prawa, można uznać nie tyle za skrajny przejaw upolitycznienia problematyki językowej, ile wręcz za politykierstwo. Możemy sobie jedynie wyobrazić zaognienie tego problemu po przyjęciu Chorwacji do Unii. Podobnie w slawistyce niemieckiej występuje termin BOKS (*bosnisch-kroatisch-serbisch*).

Jakby na przekór argumentom o genetycznej wspólnotocie:

Jedną ze współczesnych cech kultury politycznej w krajach postkomunistycznych powstałych na terenie byłej Jugosławii jest stawianie na piedestale języka jako fundamentu tożsamości narodowej. Według elity politycznej i kulturalnej tych państw język świadczy o odrębności kulturowej, toteż udowadniając prawomocność niezależności politycznej i państwowej, przede wszystkim sięga się po ten argument. Istnienie jednego języka, wspólnego dla Serbów, Czarnogórców, Chorwatów i Bośniaków, nie przeszkodziło „narodowym pracownikom języka” skonstruować trzech osobnych narodowych idiomów, a na horyzoncie jest czwarty, czarnogórski. Jawne wychwalanie języka i wyznoszenie go na najwyższe szczyty jako „świętości narodowej” służy w tych państwach również legitymizacji nowego wewnętrznego systemu politycznego, takiego, w którym władzę zdobywa się i strzeże jej w imię etnicznie zorientowanego narodu, a duch tego narodu kryje się i wyraża w kulturze, zwłaszcza w języku narodowym¹².

Historycznie język jako wyznacznik tożsamości narodowej pojawia się późno. „Dopiero schyłek oświecenia, a przede wszystkim romantyzm, wysunął na czoło

¹¹ Cyt. za: M. Grčević, *Poteškoće u priznavanju hrvatskoga jezika u inozemstvu*, „Jezik” 2008, nr 55, s. 190–191.

¹² I. Čolović, *Balkany – terror kultury*, przeł. M. Petryńska, Wołowiec 2007, s. 33.

kryterium językowe jako czynnik autoidentyfikujący narodu. Wiązało się to z ewolucją kategorii narodu, z zanikiem pojęcia narodu politycznego, a karierą czynnika etniczno-kulturowego jako podstawowego wyróżnika narodowej wspólnoty¹³. Wspomniany już Johann Gottfried Herder twierdził, że język określa naród, stąd też należy się do takiego narodu, jakiego językiem się mówi. Jego poglądy odnajdujemy u Wilhelma von Humboldta w sławnym cytacie „prawdziwą oznaką ojczyzny i narodowości jest język”. Jednak, jak zauważa Maria Bobrownicka, „relacje między językiem a świadomością narodową danych społeczeństw są oczywiście historycznie zmienne”¹⁴, i dodajmy, nigdy tak silne, jak obecnie.

Zarówno definicja narodu, jak i świadomości narodowej są zagadnieniami nadal dyskusyjnymi. Definicje dziewiętnastowieczne wśród czynników narodotwórczych na pierwszym miejscu wymieniały język. Na przykład u Lindego: „Naród... = nacya, cały ten zbiór ludzi jednego języka, jednych obyczajów, w jednym kraju osadzonych”¹⁵. Inny typ definicji podkreśla, że narody kształtowały się w historii nie tyle z poczucia więzi etnicznej, językowej, kulturowej, obyczajowej czy religijnej, ile poprzez działanie państwa czy elit rządzących. Podkreśla się tu wspólnotę danego państwa, jak na przykład we Francji. Ale są też definicje narodu, tworzone wokół wspólnego pochodzenia (ród) i terytorium, czyli naród to dziedzictwo „krwi i ziemi” (*Blut und Boden*) – na przykład w Rzeszy niemieckiej.

Obecnie, w patriotyczno-tożsamościowej debacie prowadzonej w krajach postjugosłowiańskich język wysuwa się na pierwsze miejsce. Można nawet mówić o powstaniu mitu języka narodowego. Wartości symboliczne, które on reprezentuje, jednoczą i umacniają posługujący się nim naród. Posiadają także szczególną moc sprawczą w kształtowaniu świadomości społecznej swoich użytkowników¹⁶.

W Chorwacji reprezentatywnym przedstawicielem autorów uczestniczących w kształtowaniu tego patriotyczno-tożsamościowego dyskursu jest niewątpliwie kulturolog Eduard Kale. Według niego chorwacką tożsamość budują: język, duchowa odrębność, zasady społecznego i politycznego funkcjonowania oraz fakty historyczne. W rozdziale swojej pracy zatytułowanym *Świętość języka* autor tak uzasadnia swój pogląd:

¹³ M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich*, Kraków 2006, s. 208.

¹⁴ M. Bobrownicka, *Poliglottyzm społeczeństw słowiańskich a rozwój ich świadomości narodowej* [w:] *Język a tożsamość narodowa: Slavica*, red. M. Bobrownicka, Kraków 2000, s. 19.

¹⁵ S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, wyd. II, Lwów 1857, t. III, s. 274; cyt. za: A. Furdał, *Język i naród a prawa człowieka*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1992, t. 47–48, s. 15.

¹⁶ Szerzej o tym zob. B. Oczkowska, *Mit i język. Jak/czy językoznawstwo może kształtować świadomość polityczną i społeczną* [w:] *Kultury słowiańskie między postkomunizmem a postmodernizmem 1989–2004*, red. M. Dąbrowska-Partyka, Kraków 2009, s. 295–306.

Odrębny język jest ważnym aspektem odrębności danej kultury, a tym samym i narodu. [...] język jest nie tylko jednoczącym środkiem komunikacji, lecz także środkiem i ośrodkiem życia, istnienia, trwania w odrębności. Stanowi odzwierciedlenie i centrum wszelkiego życia i tworzenia. Krystalizuje się w nim obraz osobliwości duchowej i kulturowej – fundamentu odrębności i trwania w odrębności¹⁷.

Także Ivan Čolović mówi o micie duchowej przestrzeni narodu, której:

[...] granice w gruncie rzeczy pokrywają się z granicami języka narodowego. W latach kryzysu i rozpadu Jugosławii głoszenie chwały języka jako muru, tarczy albo ostatniej ucieczki narodu zostało przekształcone w prawdziwie religijny kult. Język stał się świętością, o którą dbają narodowi lingwiści i pisarze¹⁸.

Rzeczywiście, lingwiści – zarówno chorwaccy, jak serbscy – potwierdzają szczególny status języka narodowego. Božidar Finka, podobnie jak Eduard Kale, stwierdza, że język chorwacki jest „najważniejszą cechą chorwackości” i że w „strzeżeniu tej cechy nie możemy, nie wolno nam ustać”¹⁹. Podobny duch panuje wśród Serbów, którzy dorównują Chorwatom w afirmacji języka narodowego. Potwierdza to w swojej książce Ivan Čolović stwierdzając, że:

Jedną z często przywoływanych dziś w Serbii świętości jest serbski język. Stał się on przedmiotem prawdziwego kultu. Przypisuje mu się rolę fundamentu narodu, strażnika tożsamości narodowej – jako że ponoć ząb czasu się go nie ima, że potrafi stawić opór przemianom historycznym – nazywa serbską cerkwią narodową. Rozpowszechnia się przekonanie, że w języku zawiera się byt narodu w postaci danej mu przez Boga, a więc to w języku serbskim trwa byt serbskiego narodu²⁰.

Čolović przytacza także wypowiedź językoznawcy Radmila Marojevicia:

Każda zdrada jest zdradą, ale zdrada kulturalna narodu serbskiego jest największą zdradą narodową, a zdradzając język, zdradza się także własną historię i własną przyszłość („Politika”, 3.04.1998)²¹.

Kolejnym przykładem jest Miloš Kovačević, autor książki *W obronie języka serbskiego, nadal*²², który pisze w niej:

¹⁷ E. Kale, *Hrvatski kulturni i politički identitet*, Osijek–Zagreb–Split 1999, s. 51.

¹⁸ I. Čolović, *Balkany...*, s. 41–42.

¹⁹ B. Finka, *Hrvatski jezik kao najznatnije hrvatsko obilježje* [w:] *Duhovna obnova Hrvatske*, red. A. Baković, Zagreb 1992, s. 96; cyt. za: I. Čolović, *Balkany...*, s. 42.

²⁰ I. Čolović, *Balkany...*, s. 20.

²¹ *Ibidem*, s. 42.

²² M. Kovačević, *U odbranu jezika srpskoga – i dalje. Sa Slovom o srpskom jeziku*, wyd. 2, Beograd–Trebniak 1999.

Żaden Serb nie sprzedał swojego języka. Odbierali go przemocą silniejsi od nas, a oni wiedzieli, że jeśli zdobędą język, zdobędą też naród²³.

Nasuwać się analogiczne wypowiedzi ze strony chorwackiej:

Pytanie o język chorwacki oznaczało i oznacza pytanie o „być albo nie być” chorwackiego narodu. Ci, którzy uderzali w język, bardzo dobrze wiedzieli, co czynią: gdy język wytrzebisz – wytrzebisz i naród²⁴.

W Serbii posłużono się również manipulacją, w celu uwiarygodnienia oraz nadania ważności problematyce związanej z językiem narodowym, ponieważ niewątpliwie są nią tzw. przesłania (*zavještanja*) przypisywane jednej z najważniejszych postaci serbskiego historycznego panteonu – Stefanowi Nemanji, czyli św. Symeonowi. Adresowane do syna – św. Sawy i narodu serbskiego miały być nakazem kultuwowania języka: „Strzeżcie, dzieci moje miłe, języka jak ziemi”. Prawdziwym autorem tych „średniowiecznych pastiszów”, przyjmowanych jako autentyczne słowa Stefana Nemanji, jest Mile Medić²⁵.

Tym samym nowy rozdział w historii języków, należących niegdyś do serbsko-chorwackiego, charakteryzuje się niewątpliwie zwrotem ku kryterium socjolingwistycznemu i symbolicznej funkcji języka²⁶.

Zmiany wśród języków wschodniosłowiańskich objęły języki białoruski i ukraiński, które przyjęły nową funkcję języków państwowych. Na listę nowych języków został także wpisany język rusiński. Jest on klasyfikowany jako mikrojęzyk literacki (termin Duliczenki). W odróżnieniu od klasycznej definicji języka literackiego/standardowego (czyli makrojęzyka), jest to język mniejszości narodowej, posiada więc mniejszą liczbę użytkowników, którzy nie identyfikują się jednak z innym językiem narodowym. Funkcjonuje on na niewielkim obszarze, obok innego języka narodowego, genetycznie (nie)pokrewnego. Niektóre mikrojęzyki znajdują się w bezpośrednim kontakcie z pokrewnym obszarem językowym (np. kaszubski), inne zaś znajdują się poza tym obszarem (np. gradiszczkański, rusiński). Normę mikrojęzyka cechuje mniejszy stopień kodyfikacji, jest mniej stabilna i funkcjonalnie zróżnicowana, stąd też w porównaniu z językiem literackim zasięg funkcji społecznych pełnionych przez dany mikrojęzyk jest także mniejszy²⁷. W Słowiańszczyźnie jest kilka takich mikrojęzyków, szczególnie na południu, na przykład chorwacki – kajkawski, czakawski,

²³ Cyt. za: I. Čolović, *Balkany...*, s. 42.

²⁴ N. Bašić, recenzja: A. Selak, *Taj hrvatski*, „Jezik” 1992, nr 40, s. 86.

²⁵ M. Medić, *Zavještanja Stefana Nemanje*, Beograd 1999; wyd. 3, Beograd 2001.

²⁶ Podobną rolę do tej, którą w kształtowaniu tożsamości narodowej odgrywa język, pełnią także u Słowian Południowych liczne legendy etnogenetyczne i autochtoniczne. Szerzej o tym zob. B. Oczkowska, *Mit i język...*, s. 304–305.

²⁷ А. Д. Дуличенко, *Славянские литературные микроязыки. Вопросы формирования и развития*, Таллин 1981; E. Tokarz, *Mikrojęzyki słowiańskie – problemy badawcze językoznawstwa*

molizański, słoweński rezjański, bułgarskich katolików (paulicjan) w Banacie... Nie posiadają one skodyfikowanej normy i prawnego usankcjonowania. W tej sytuacji, w celu odróżnienia ich od tych języków, które taką prawną podstawę mają, zasadne będzie wprowadzenie i używanie terminu „język regionalny”, dla określenia statusu języków: rusińskiego, kaszubskiego i gradiszczańskochorwackiego.

Rusini karpaccy wykorzystali również zmiany społeczno-ustrojowe do podjęcia działań w celu kodyfikacji własnego języka rusińskiego (ruskiego, rusnackiego)²⁸. Jest to kolejny język, którego kodyfikacja jest w toku. Proces ten jest szczególnie skomplikowany, ze względu na fakt rozproszenia jego użytkowników zamieszkujących kilka państw (Polska, Słowacja, Ukraina, Węgry, Serbia, diaspora w Kanadzie i USA). W konsekwencji można mówić o trzech językach rusińskich:

- 1) język Rusinów w Serbii – wojwođińskorusiński (mieszany, oparty na wschodniosłowiańskim systemie karpackorusińskim, z silnymi wpływami wschodniosłowackimi i cechami języka serbskiego), skodyfikowany najwcześniej, bo w 1923 r.; jest jednym z języków urzędowych na terenie Okręgu Autonomicznego Wojwodiny; funkcjonuje na wszystkich szczeblach szkolnictwa, także uniwersyteckim;
- 2) język Rusinów na Słowacji – nazywany tu rusińskim, a oparty na granicznych gwarach rusińskich zachodnio- i wschodniozemplińskich, skodyfikowany 27 stycznia 1995 r. aktem Deklaracja o kodyfikacji języka rusińskiego na Słowacji; używany jest w urzędach gmin, gdzie narodowość rusińską zadeklarowało 20% mieszkańców, a także w szkołach i mediach;
- 3) język rusińskołemkowski w Polsce – standard oparty na gwarach zachodniołemkowskich, wsparty gramatyką i słownikiem (2000, 2004); ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z 6 stycznia 2005 r. (por. j. kaszubski) uznała łemkowski jako język mniejszości, który może funkcjonować jako język pomocniczy w gminach, z ludnością łemkowską powyżej 20% mieszkańców; rozwija się szkolnictwo w tym języku, choć w mass mediach pojawia się rzadko.

Rusińskiemu towarzyszy niechętny stosunek władz ukraińskich, jak i skłócenie wewnątrz samych środowisk rusińskich, a ponadto sam język, ze względu na warianty, jest trudnym tworzywem standaryzacyjnym. Nad kodyfikacją czuwa Światowy Kongres Rusinów, który za wzór przyjął retoromański model kodyfikacji zrealizowany w Szwajcarii. Ostatecznym celem jest dążenie do stworzenia wspólnego rusińskiego *koiné*, który prawdopodobnie nie zostanie nigdy osiągnięty. Pomimo wymienionych już trudności, do których można dodać jeszcze na przykład dwie orientacje narodowe

porównawczego [w:] *Nowe czasy, nowe języki, nowe (i stare) problemy*, red. E. Jędrzejko, Katowice 1998, s. 242–251.

²⁸ T. Kwoka, *Języki rusińskie* [w:] *Słowiańskie języki literackie...*, s. 161–191. Na tym artykule opieram przytoczone tu fakty.

(rusińską i ukraińskorusińską), rozproszenie ludności, brak własnego państwa, wariantowość języka – Rusini wprowadzają swój język do szkolnictwa, mass mediów i literatury. Prowadzona jest aktywna działalność w celu upowszechniania oraz akceptacji go przez zróżnicowane grupy użytkowników. Przykład języka/języków rusińskich dowodzi ważności czynników pozajęzykowych zarówno w budowaniu statusu danego języka, jak i jego społecznego funkcjonowania.

Kolejnym językiem regionalnym na terenie zachodniej Słowiańszczyzny od 6 stycznia 2005 r. jest literacki język kaszubski²⁹, wbrew obecnym dawniej w literaturze naukowej tradycyjnym poglądom, definiującym go jako dialekt polski. „Kaszubszczyzna [...] od dawna funkcjonuje w wielu odmianach gwarowych, zaś jej odmiana literacka (ogólna, standardowa) znajduje się na etapie powstawania (*in statu nascendi*)”³⁰. Posługuje się nią kaszubska grupa etniczna licząca około 500 tysięcy mieszkańców, z czego kaszubską autoidentyfikację deklaruje około 390 tysięcy, zaś około 176 tysięcy to pół-Kaszubi. Stopień znajomości języka jest bardzo różny; zna go – w różnym stopniu – 65% Kaszubów, a 35% go nie rozumie. Posługuje się nim 41% ludności, w tym 14% codziennie. Wskaźniki te jednak w kolejnych badaniach są coraz niższe. Początki piśmiennictwa kaszubskiego sięgają czasów reformacji, a próby kodyfikacji podjęto już w XIX w. (Derdowski, Ceynowa). Jego norma oparta jest zarówno na dialektach północnym, jak i południowym, a „braki” leksykalne uzupełniane są neologizmami lub zapożyczeniami z języka polskiego. Ograniczenia jego użycia występują w stylu administracyjno-urzędowym, gdzie funkcję tę przejmuje język polski. Natomiast nieustannie rozwija się on jako język literatury pięknej czy religii (Nowy Testament). Osiąga też coraz większy stopień ponaddialektalnego wyabstrahowania, oddalając się od „rodzinnej” kaszubszczyzny i zmuszając tym samym Kaszubów do uczenia się go jak języka „obcego”. Fakt ten paradoksalnie może także stanowić zagrożenie dla rdzennych dialektów i gwar kaszubskich.

Oryginalnym zjawiskiem jest nadanie, na podstawie umów międzyrządowych, szczególnego statusu języka zrozumiałego językowi czeskiemu i słowackiemu w obu częściach wspólnego niegdyś państwa, a jego funkcjonowanie jest ograniczone tylko do szkolnictwa wyższego i w konsekwencji zezwala studentom czeskim na Słowacji i słowackim w Czechach na zdawanie egzaminów w swoim języku ojczystym. Obserwuje się także zjawisko zaniku dotychczasowego czesko-słowackiego bilingwizmu, zwłaszcza wśród młodego pokolenia.

Poprzednia epoka pozostawiła kilka nadal aktualnych problemów językowych. Jednym z nich jest niewątpliwie zjawisko języków zagrożonych. W tej grupie znajdują się języki łużyckie, a szczególnie dolnołużycki oraz białoruski.

²⁹ E. Rogowska-Cybulska, M. Cybulski, *Język kaszubski* [w:] *Słowiańskie języki literackie...*, s. 29–42.

³⁰ *Ibidem*, s. 29.

Zjawisko to warto rozpatrzyć w szerszym aspekcie dzisiejszej sytuacji wszystkich języków świata³¹. Tu kilka najbardziej wiarygodnych danych: liczba języków na świecie waha się od około 6500 do 7000 języków – z tego zaledwie 5% ma zadowalający opis lingwistyczny (słowniki, gramatyki, podręczniki). Teksty posiada 30% języków, o pozostałych 70% języków wiemy jedynie, że istnieją. Połowa ludności świata mówi 12 językami. Język rosyjski (150 milionów) jest na siódmym miejscu (po chińskim, angielskim, hindi, hiszpańskim, portugalskim i arabskim). Około 98% ludności świata posługuje się 2% języków – jest ich 140–150; natomiast około 98% języków świata (czyli tych mieszczących się w przedziale 6500–7000) jest używane przez 2% ludności. Co dwa tygodnie – według danych ONZ – wymiera jeden język, a w ciągu najbliższych 20 lat zniknie ponad połowa z używanych dziś języków.

Przyjmuje się, że bezpieczną populację, gwarantującą funkcjonowanie języka, stanowi 100 tysięcy jego użytkowników. Wobec powyższego, język dolnołużycki, którym posługuje się oficjalnie 12 tysięcy Łużyczan (realnie 200 osób, ze średnią wieku +70), jest w najwyższym stopniu zagrożony³². W nieco lepszym położeniu znajduje się górnołużycki, którym oficjalnie posługuje się 55 tysięcy (w rzeczywistości około 10 tysięcy). Przyczyny tego zjawiska kryją się w historii obu narodów.

Naród dolnołużycki należy z całą pewnością do najbardziej tragicznych narodów słowiańskich. Jego historia to pasmo prześladowań i nieszczęść. W świetle suchych statystycznych przewidywań zbliża się jego kres. Sukcesywnie zmniejsza się terytorium przez ten naród zamieszkałe, zmniejsza się liczba osób traktujących dolnołużycczynę jako swój język ojczysty, a co najbardziej groźne, są to w większości ludzie starzy³³.

Do zagrożeń wymienianych przez Ewę Siatkowską należy dodać fakt, że Łużycanie byli od zawsze narodem bezpaństwowym, a więc pozbawionym instytucjonalnej ochrony i wsparcia w rozwoju własnej tożsamości i języka. Pomimo posiadania skodyfikowanego języka literackiego (XVIII–XIX) i bogatego piśmiennictwa, ulegli naporowi germanizacji prowadzonej zarówno przez państwo, jak i Kościół. Szczególnie tragiczny był dla nich wiek XVIII (okres głodu, klęsk i emigracja za chlebem), następnie hitlerowskie wykorzystywanie ich do pracy niewolniczej, wreszcie polityka państwa socjalistycznego (kolektywizacja, wysiedlanie do miast) powodująca utratę więzi środowiskowych, języka i wyłączne używanie języka niemieckiego. W sytuacji niemiecko-łużyckiego bilingwizmu, na Łużycach zwyciężył język niemiecki. Najlepsza sytuacja panuje w środowisku górnołużyckich katolików, gdzie język jest w użyciu codziennym, a użytkownicy reprezentują wszystkie kategorie wiekowe. Jeżeli zaś

³¹ B. Walczak, *Języki słowiańskie wśród języków świata dawniej i dziś*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Russologica”, IV, *Europa Słowian w świetle socjo- i etnolingwistyki. Przeszłość – teraźniejszość*, red. E. Książek, M. Wojtyła-Świerżowska, Kraków 2011, s. 264–273.

³² R. Bura, *Języki łużyckie [w:] Słowiańskie języki literackie...*, s. 95–108.

³³ E. M. Siatkowska, *Słowiańskie języki literackie zagrożone zanikiem [w:] eadem, Szkice z dziejów literackich języków słowiańskich*, Warszawa 2004, s. 233.

chodzi o dolnołużycki, przewiduje się, że jego zupełny zanik poprzedzi okres tzw. pidżinizacji/kreolizacji, który potrwa przez dwa, trzy pokolenia.

Język dolnołużycki jest zagrożony głównie ze względu na liczbę użytkowników. Z kolei zagrożenie języka białoruskiego³⁴, którym posługuje się na terenie samej Białorusi około 6–7 milionów ludności (co uważa się za liczbę zawyżoną), wynika z innych przyczyn. Wymienia się tu prestiż języka zależny od jego statusu w państwie, a także od stanu samego państwa, jego warunków gospodarczych i kulturalnych oraz stosunku użytkowników do własnego języka.

Białorusini, w wyniku skomplikowanych i często tragicznych losów historycznych, aż do 1991 r. pozbawieni byli suwerenności państwowej, czego rezultatem są ich nikła świadomość narodowa i także poczucie patriotyzmu³⁵. Świadomość regionalna przeważa tu nad świadomością narodową. Ponadto społeczeństwo, głównie wiejskiego pochodzenia, ma kompleks niższości niesłużący budowaniu prestiżu narodu i języka oraz jego funkcji symbolicznej. W dodatku ocena języka ojczystego przez Białorusinów jest negatywna. Uważają go oni za język „wiejski” i „prosty”. Także w ocenie młodego pokolenia ma on niższy prestiż (białoruski afirmuje jedynie opozycja polityczna), a wszystkie grupy społeczne reprezentują postawę pragmatyczną, czyli opowiadają się za językiem, który gwarantuje awans społeczny i zawodowy, a więc za językiem rosyjskim. Wszystkie te fakty są rezultatem historycznego dziedzictwa Białorusi, jej dwukulturowości (Bizancjum – Rzym), trójwyznaniowości, wielonarodowości i bezpaństwowości. Poza wymienionymi czynnikami wewnętrznymi stanowiącymi zagrożenie dla języka białoruskiego, istnieją także zewnętrzne, do których należą rusyfikacja i w mniejszym stopniu polonizacja. Na losy języków narodowych Białorusinów i Ukraińców wywarła wpływ polityka Stalina, który w miejsce językowej różnorodności zalecał używanie wspólnego dla wszystkich narodów języka światowego, którym dla narodów ZSRR miał być język rosyjski. Pozostałością rusyfikacji z czasów stalinizmu jest hybryda językowa, tzw. *trasionka* „siecinka” – zjawisko o charakterze kulturowo-językowym, jako mieszanka obu systemów językowych: białoruskiego (fonetyka) i rosyjskiego (leksyka), która powstała jako środek komunikowania się ludności wiejskiej z rosyjskojęzyczną administracją³⁶. Adam Fałowski podkreśla, że:

Katastrofalne wręcz ograniczenie funkcji komunikacyjnych języka białoruskiego nie pozwoliło na wykształcenie się ogólnonarodowego wariantu mówionego języka literackiego, przez który zazwyczaj rozumie się codzienną praktykę językową wykształconych warstw społeczeństwa (por. w polskiej terminologii termin „język potoczny”)³⁷.

³⁴ A. Fałowski, *Język białoruski* [w:] *Słowiańskie języki literackie...*, s. 145–160.

³⁵ Szerzej o tym E. M. Siatkowska, *Słowiańskie języki literackie...*, s. 222–228.

³⁶ Podobna hybryda, tzw. *surżuk*, istnieje w języku ukraińskim jako forma języka potocznego (*розмовна мова*).

³⁷ A. Fałowski, *Język białoruski*, s. 152.

Konsekwencją tego jest fakt, że język potoczny nie jest „mieszanką” białoruskiego języka i dialektów, lecz języka rosyjskiego i dialektów białoruskich. W rezultacie funkcjonuje on jako osobliwy twór językowy określany w literaturze naukowej jako:

1. regionalny wariant rosyjskiego języka potocznego; 2. białoruska odmiana rosyjskiego mówionego języka literackiego; 3. zbiałoruszczony wariant rosyjskiego języka literackiego³⁸.

Współczesny język białoruski praktycznie funkcjonuje w warunkach bilingwizmu rosyjsko-białoruskiego, znajdując się na drugim miejscu w stosunku do rosyjskiego, wypierającego go w wielu dziedzinach życia społecznego (administracja, sądownictwo, szkolnictwo wyższe...). Rosyjski w dodatku, w wyniku referendum przeprowadzonego w 1995 r., został przyjęty jako drugi język urzędowy na terenie Białorusi.

Zarówno więc uwarunkowania wewnętrzne, jak i zewnętrzne stanowią realne zagrożenie dla bytu języka białoruskiego. Inteligencja białoruska walczy jednak o język pod hasłem: „Bez języka nie ma narodu”.

Problem języków zagrożonych nasuwa smutną analogię do wymarłego w połowie XVIII w. języka połabskiego. Wśród przyczyn jego zaniku wymienia się takie czynniki zewnątrzjęzykowe, które nie pozwoliły mu na wypracowanie własnego statusu, jak: izolacja od innych Słowian, brak społecznej konsolidacji, wybitnych jednostek, własnego piśmiennictwa i państwowości. Do czynników wewnętrznych zaś należały: brak identyfikacji z własną kulturą i językiem, mającymi niski prestiż. Ponadto sam system językowy wykazywał małą produktywność słowotwórczą wobec masowych zapożyczeń niemieckich.

Z kolei prognozy dotyczące przyszłości języka ukraińskiego³⁹ (pomimo *surżyka*) są optymistyczne, a polityka językowa państwa zmierza w kierunku rozszerzania zakresu funkcjonowania języka ukraińskiego jako państwowego.

Obecna epoka w dziejach języków słowiańskich to epoka nowych języków, utożsamiających się z pojęciem narodu. To epoka afirmacji, wręcz mitologizacji roli języka jako głównego budowniczego i wyznacznika tożsamości narodowej. W jakimś stopniu można to tłumaczyć odreagowywaniem poprzedniego okresu internacjonalizmu i ponadnarodowej integracji. Znajduje to potwierdzenie w obecnej sytuacji języków łużyckich i białoruskiego, w których zagrożenie języków jest tożsame z zagrożeniem bytu narodowego ich użytkowników.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ A. Fałowski, *Język ukraiński [w:] Słowiańskie języki literackie...*, s. 127–144.

MAŁGORZATA ABASSY

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

ROSYJSKA KULTURA WOBEC POSTĘPU I MODERNIZACJI W ŚWIETLE SEMANTYKI POJĘĆ „NARÓD” I „WOLNOŚĆ”

Słowo „modernizacja” jest dzisiaj używane na określenie przemian nie tylko w obszarze techniki, lecz także nauki i kultury oraz zjawisk życia społecznego. Tak powszechne zastosowanie niejasnego terminu powoduje dezorientację co do samej istoty zjawiska, jego zasięgu i elementów składowych. W konsekwencji rodzi także poważne trudności przy ocenie poszczególnych etapów i ich skutków oraz uniemożliwia weryfikację. W modernizacji, podobnie jak w przypadku wszelkich innych procesów, można wyróżnić trzy etapy: „start”, „rozwój” – złożony z sekwencji przyczyn i skutków, oraz „stop” – moment, gdy proces należy zatrzymać, gdyż w przeciwnym razie ulegnie on degeneracji.

Kultura zachodnioeuropejska stanowi typ kultury funkcjonalnej, dlatego nieustanna zmiana jest w niej uznawana za istotną wartość i określana mianem rozwoju, postępu, a ostatnio – modernizacji. Tymczasem teoretycy i praktycy procesów modernizacyjnych, zwłaszcza w obszarze inżynierii społecznej, nie stawiają pytania o moment „stop”. W żadnym opracowaniu nie znajdziemy precyzyjnego opisu stanu społeczeństwa „zmodernizowanego”. W rezultacie modernizacja jako sekwencja zmian staje się celem samym w sobie, ulega absolutyzacji i wchodzi w obszar kultury jako centralne słowo czy wręcz „bojowy okrzyk epoki”. W epoce nowożytnej zachodnioeuropejskie pojmowanie modernizacji zderzyło się ze specyfiką kultur tekstualnych, powodując kryzys tożsamości na poziomie narodowym i państwowym. Warto zaznaczyć, że chociaż konfrontacja odmiennych typów kultur nie jest zjawiskiem nowym, na przełomie wieków XX i XXI nabrała ona szczególnie ostrego charakteru wskutek nasilających się procesów globalizacyjnych i sekularyzacyjnych. Dążeniom do ujednolicenia na poziomie struktur towarzyszy przeciwstawna tendencja do akcentowania odmienności na poziomie wartości. Procesy te nabierają szczególnego znaczenia w sytuacji, gdy konieczne jest określanie i ochrona interesów narodu i państwa na arenie międzynarodowej. Chociaż większość konfliktów międzynarodowych ma obec-

nie podłoże ekonomiczne, ich istotą są wartości – konstytuujące tożsamość narodową, która wyrasta z tożsamości kulturowej, oraz określające cywilizacyjną misję narodu/państwa. Można wręcz stwierdzić, że narastanie procesów globalizacyjnych prowokuje przeciwstawny ruch pobudzenia procesów narodotwórczych.

Na wstępie pragnę zaznaczyć, że celem moich rozważań nie jest analiza pojęć „naród” i „wolność” w ramach metod proponowanych przez klasyczne językoznawstwo. Skłaniam się raczej ku wykorzystaniu niektórych osiągnięć lingwo-kulturologii – dziedziny nauki, zajmującej się badaniem współzależności języka i kultury, która wykorzystuje filologiczny aparat pojęciowy (słowo, język, tekst) w celu obiektywizacji kultury jako wspólnej przestrzeni symbolicznej oraz próbuje uchwycić znaczenie słów poprzez namysł nad genezą i zasadami funkcjonowania kultury¹.

Każdy język odzwierciedla specyficzny sposób odbioru i porządkowania świata, tworząc językowy obraz rzeczywistości. Włodzimierz Toporow mówi o modelu świata jako „uproszczonym i zawężonym odzwierciedleniu sumy wyobrażeń o świecie wewnątrz danej tradycji, ujmowanych w ich systemowym i funkcjonalnym wymiarze”². Język jest narzędziem komunikowania posiadanego przez jego użytkownika modelu świata. Językowy obraz świata powstaje na bazie podstawowych pojęć i związanych z nimi idei. Przy czym te drugie mogą mieć wiele wariantów i to one są kluczem do rozumienia obrazu rzeczywistości: za słowami „wolność”, „naród”, „sprawiedliwość” będą kryć się różne wyobrażenia, w zależności od specyfiki danej kultury oraz doświadczeń jednostki³. Niektóre pojęcia, takie jak rosyjskie *obszczina* (wspólnota ziemi i obyczaju), *narod* (lud) czy *wolja* (wolność), są kluczowe dla pojmowania obrazu świata oraz nieprzekładalne na inne języki⁴. Dzieje się tak dlatego, że ich treść w większym stopniu niż znaczenie pozostałych słów jest kształtowana przez historię i podlega modyfikacji wskutek dyskusji grup kulturotwórczych nad ich semantyką. Zbiór wyobrażeń na temat rzeczywistości, zakodowany w treści poszczególnych słów i zwrotów danego języka, zostaje przyswojony przez jego nosicieli w sposób nieświadomy.

Podstawowym wskaźnikiem specyfiki kultury są nie tylko charakterystyczne dla niej słowa, lecz także częstotliwość ich użycia w konkretnej epoce i okolicznościach⁵. Pośrednio wskazują one na fundamentalne wartości kultury. Anna Wierzbicka zauwa-

¹ Szerzej por. E. Верещагин, В. Костомаров, *Язык и культура*, Москва 2005.

² В. Топоров, *Модель мира* [w:] *Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 томах*, Москва 1988, t. 2, s. 161. Kategorię socjokulturowego modelu rzeczywistości stosował również Łotman; por. Ю. Лотман, *Феномен культуры* [w:] *Избранные статьи в 3 томах*, Таллин 1992, t. 1, s. 42.

³ Por. *Ключевые идеи русской языковой картины мира*, red. А. Зализняк, Москва 2005, s. 10.

⁴ *Ang. language-specific words*; por. А. Wierzbicka, *Semantics, Culture and Cognition*, Oxford University Press 1992.

⁵ W niniejszym artykule pomijamy metodę liczenia słów ze względu na różnorodność językową badanego materiału, a także ze względu na fakt, że niektórzy autorzy zmuszeni byli publikować w innym języku niż rodzimy, jeśli pragnęli, by ich dzieła ujrzały światło dzienne. Szerzej na temat metody krytycznej analizy dyskursu (KAD) zob. *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. А. Duszak, N. Fairclough, Kraków 2008.

żyła, że głównym problemem w badaniach nad wzajemną relacją języka i kultury nie jest metoda identyfikowania słów kluczy, lecz wykazanie, w jaki sposób odślaniają one istotne dla kultury treści i związane z nimi wartości.

Podstawową trudnością w komunikowaniu się kultur jest duży obszar nieprzekładalności języków. Edward Sapir podkreślił ten fakt, pisząc:

Języki znacznie się różnią specyfiką słownictwa. Różnice, które nam wydają się nieuniknione, mogą być zupełnie ignorowane w całkowicie odmiennych typach kultur, które z kolei kładą nacisk na rozróżnienia dla nas obojętne. Różnice w leksyce wykraczają daleko poza nazwy obiektów [...]. Mają one zastosowanie do świata umysłu (*mental world*)⁶.

Sytuując zagadnienie komunikowania się kultur w perspektywie łotmanowskiej zasady dialogu⁷ – podstawowego prawa istnienia każdej semiosfery – zauważamy, że aby dialog mógł zaistnieć, semiosfery nie tylko muszą wejść w kontakt, lecz także powinny podjąć próbę stworzenia wspólnego zbioru pojęć. Jednocześnie będzie miało miejsce dążenie do maksymalnego podkreślenia różnic, co ma na celu ochronę odrębności, a zarazem stanowi impuls do rozwoju. W sytuacji dialogu pojawiają się dwa przeciwstawne ruchy: na zewnątrz, w celu poznania „innego”, a przez to wzbogacenie siebie, i „do wewnątrz” – w celu ochrony własnej odmienności i spójności.

Problem specyfiki języka kultury, mechanizmów dialogu i „przekładu” kultur nabiera szczególnego znaczenia, gdy w grę wchodzi transformacja treści kluczowych pojęć językowego obrazu świata. W sporach intelektualnych każdej epoki właśnie uzgodnienie sensów jest gwarantem pomyślnego przejścia do następnego etapu rozwojowego kultury.

Słowa „wolność” i „naród” należą do pojęć najczęściej i najbardziej zaciekle dyskutowanych wskutek zapoczątkowania procesów transformacji kultury i namysłu nad istotą postępu i modernizacji. Obejmują one aspekt indywidualny i narodowy, włączając jednostkę w przestrzeń istnienia i funkcjonowania organizmu nie tyle państwowego, ile narodowego⁸. Słowa „wolność” i „naród” nie tylko zaliczają się do pojęć nieprzekładalnych, lecz wywołują też silne emocje. Czyni je to szczególnie podatnymi na zafałszowanie w procesie przekładu. Jak zauważyła Wierzbicka:

W filozoficznej literaturze na temat *wolności*, autorzy zwykle wyrażają własne poglądy na *wolność* (lub próbują objaśnić poglądy innych filozofów lub pisarzy). Ale pewien „pogląd” jest też zakodowany w samym znaczeniu słowa takiego jak *wolność*. Ów pogląd

⁶ E. Sapir, *Selected writings in language, culture and personality*, red. D. G. Mandelbaum, Los Angeles 1949, s. 27.

⁷ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 1999, s. 33.

⁸ Klasyczna definicja narodu została stworzona przez J. Herdera; zob. J. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. I. Gałecki, Warszawa 1962. Por. także o roli języka w kształtowaniu się tożsamości narodowej J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska [w:] *idem, Wybór pism*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 59–175.

zawarty w znaczeniu słowa jawi się jako ważny fakt społeczny. Odzwierciedla on dominujące w społeczeństwie przekonanie i, do pewnego stopnia, je utrwala. Dlatego jest ważne, aby w pismach na tematy takie jak *wolność* wszyscy autorzy potrafili oddzielić własną opinię od poglądu zawartego w specyficznych dla języka jednostkach leksykalnych, takich jak *freedom* (angielskie), *libertas* (łacińskie) i *svoboda* (rosyjskie); nie powinni pozwolić, by ich rodzimy język barwił percepcję pojęć filozoficznych, będących przedmiotem dyskusji [...]⁹.

Namysł nad transformacją rosyjskiej kultury wskutek prób realizowania idei postępu oraz zapoczątkowania procesów modernizacji, a zatem również refleksja na temat treści pojęcia *svoboda/vola* wymaga odwołania się do semantyki łacińskiego słowa *libertas*. Według Chaima Wirszubskiego łacińskie słowo *libertas* w czasach, gdy niewolnictwo w Rzymie było rzeczą naturalną, oznaczało po prostu człowieka wolnego¹⁰, który sam kierował swoim losem. Nie oznaczało ono wolności absolutnej, uwzględniając ograniczenie jednostki prawami natury czy też prawami politycznymi, których był współtwórcą. W tym sensie wolność w znaczeniu liberalnym¹¹ (*svoboda* = *liber*) została przeciwstawiona wolności absolutnej¹² (*wolja*). W kulturze rosyjskiej to przeciwstawienie nie jest tak oczywiste, gdyż pozytywną konotację często uzyskiwały słowa oznaczające wolność w sensie braku jakichkolwiek ograniczeń, włącznie z zanegowaniem praw natury poprzez rezygnację z życia. Na przeciwstawnym biegunie została usytuowana wolność jako bezkrytyczne podporządkowanie się prawom Bożym, wyrażone w rosyjskim *rab bożyj*. Stanowią one znaczeniowe centra dla wielu innych pojęć; na przykład rosyjskiego *smirenije* (*смирение* – pokora). Włodzimierz Dał, definiując słowo „*svoboda*”, pisze:

Wolność – [...], własna wola (*своя воля*), przestrzeń (*простор*), możliwość postępowania po swojemu, brak ograniczenia, niewoli (*неволи*), niewolnictwa (*рабства*), podporządkowania cudzej woli. Wolność jest pojęciem względnym; może odnosić się do jakiejś konkretnej, ograniczonej przestrzeni, związanej z daną sytuacją, albo do różnych stopni przestrzeni, albo, wreszcie, do pełnej, niczym nieskrępowanej samowoli (*к полному, необузданному произволу или самовольству*). Wolność druku, brak cenzury, ale odpowiedzialność przed sądem. Wolność myśli, przekonań. Wolność słowa, pozwolenie na wyrażanie swoich myśli. Wolność chłopów (*крестьян*) jest sprzeczna z niewolnictwem i pańszczyzną (*крепостному быту*)¹³.

⁹ A. Wierzbicka, *Understanding cultures, through their key-words*, New York–Oxford 1997, s. 126.

¹⁰ Ch. Wirszubski, *Libertas as a political idea at Rome during the late republic and early principate*, Cambridge 1950, s. 1.

¹¹ I. Berlin mówi w tym sensie o „pozytywnej wolności”; por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, red. H. Hardy, Warszawa 1994, s. 131.

¹² „Negatywna wolność”. Por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, s. 131.

¹³ В. Даль, *Толковый словарь русского языка*, hasło: „*svoboda*”, <http://vidahl.agava.ru/P204.HTM#36938> (dostęp: 25.01.2015).

W tradycyjnym rosyjskim językowym obrazie świata wolność jest kojarzona z brakiem przymusu, ucisku. Na ten fakt zwróciła też uwagę Wierzbicka, porównując pojęcie „swoboda” z *freedom*:

Inaczej niż w przypadku *libertas* czy *freedom*, *swoboda* sugeruje dobre samopoczucie spowodowane przez dostrzegany brak jakiegokolwiek presji, nacisku czy ucisku, ograniczających więzi. Warto w tym kontekście zauważyć, że często zwrot: *swobodnie oddychać* (*дышать свободно*) [...] w języku rosyjskim sugeruje obraz jakiegoś „gorsetu”, który został rozluźniony, tak że klatka piersiowa może w pełni się rozszerzyć [...] ¹⁴.

Treści zawarte w rosyjskim słowie „wolność” – „swoboda” – wykraczają poza łacińskie znaczenie *libertas*, które oznacza po prostu „brak pana”; jak zauważyliśmy, mają charakter bardziej totalny i zbliżają je do semantyki słowa *wolja* („wolność”). Przywołajmy ponownie definicję Dala:

Wolja – dana człowiekowi dowolność działania, wolność, dowolność postępowania, brak niewoli, przymusu. [...] Człowiek ma wolę, a zwierzę – instynkt. Władza lub siła, potęga moralna, prawo siła. *Wasza wola – nasza dola. Daj mu wolę, a wszystko wywróci. Daj rozumowi (mu) wolę, to weźmie dwie.* Pragnienie, dążenie, chcenie, żądza, pożądanie moralna część ludzkiego ducha przeciwna do umysłowej, rozumu. *Rozum siega, lecz wola nie bierze.* Rozum to ilościowa właściwość duszy, wola – jakościowa. [...] Rozum odpowiada na prawdę i kłamstwo, wola – na dobro i zło ¹⁵.

W rosyjskim pojęciu wolności, w jego ujęciu tradycyjnym, obok braku pana jako warunku bycia wolnym mieszczą się też treści nieobecne w semantyce anglosaskich pojęć *freedom*, *liberty*. Skojarzenie wolności (woli) z moralnością i zdolnością różniwania dobra i zła z jednej strony, a z tendencją do niepohamowanych działań z drugiej, warunkuje nieprzekładalność słów „swoboda”, *wolja* na inne języki oraz brak w rosyjskim językowym obrazie świata matrycy dla pełnego przyjęcia treści słów *freedom*, *liberty*. Georgij Fedotow wskazał na jeszcze jeden aspekt pojęcia *wolja*, jakim jest brak świadomości wolności drugiego człowieka:

Osobista wolność (*swoboda*) wymaga zawsze szacunku dla wolności (*swoboda*) innych ludzi; wola (*воля*) jest dla siebie. Nie jest przeciwna tyranii, bo tyran również jest obdarzony wolnością (*воля*). Rozbójnik jest ideałem moskiewskiej wolności, tak jak Iwan Groźny jest ideałem cara. Jako że *wolja* podobnie jak anarchia jest niemożliwa w cywilizowanym społeczeństwie, rosyjski ideał wolności (*воля*) znajduje swój wyraz w kulcie pustyni, dzięki przyrodzie, tułaczego, cygańskiego życia, wina, dzikiego rozpasania

¹⁴ A. Wierzbicka, *Understanding cultures...*, s. 141.

¹⁵ В. Даль, *Толковый словарь русского языка*, hasło: „wola”, <http://vidahl.agava.ru/P023.HTM#3578> (dostęp: 25.01.2015).

(*пазыя*), namiętnego zapomnienia o wszystkim innym (*самозабвение страстей*), rozbójnictwa, buntów i tyranii¹⁶.

W Rosji pojęcie wolności jednostki, które na gruncie kulturowym Europy Zachodniej wyrastało z idei indywidualizmu, było kwestią słabo zapoznaną, w dużej mierze niezrozumiałą ze względu na silne więzi wspólnotowe. Wraz z rozpoczęciem procesów modernizacyjnych pojawiły się grupy, które używały słowa „wolność”, wkładając w nie różne treści. Brak świadomości rozbieżności językowych obrazów świata i wynikających z tego faktu problemów z przekładem kultur prowadził do zafałszowania treści pojęć fundamentalnych dla każdej z kultur.

Dziewiętnastowieczny rosyjski dylemat „Rosja – Zachód” może być postrzegany jako problem zderzenia dwóch odmiennych języków, sposobów wyrażania treści, składających się na wyobrażenie o świecie. Warto zwrócić uwagę na fakt, że mamy tu do czynienia jednocześnie z przypadkiem komunikacji międzykulturowej i wewnątrz-kulturowej: liczne podróże Rosjan na Zachód stwarzały im możliwość komunikowania się z inną kulturą i poznawania jej języka – obrazu rzeczywistości, natomiast powrót do ojczyzny i dyskusja z ideowymi przeciwnikami była próbą przekazania oponentom nowych (czerpanych od „obcego”) treści znanych słów („wolność”, „prawo”, „naród”). Języki mogą na siebie „zachodzić”, tzn. odzwierciedlają to samo zjawisko na dwa różne sposoby; mogą też odzwierciedlać różne zjawiska w tej samej przestrzeni: toczący się w Rosji, w latach 40. XIX w. spór między słowianofilami a okcydentalistami był próbą zrozumienia i zaadaptowania na rodzimy grunt obcego „języka”, rozumianego jako „Zachód”. Wymienione okresy dla każdej z kultur były czasem najintensywniejszego poszukiwania tożsamości, dlatego że napływ obcych elementów był znaczny i wymuszał reakcję pod groźbą utraty spójności kultury.

Wiktor Winogradow zauważył, że w pewnych epokach pojawiają się słowa, które skupiają wokół siebie nowe prądy myślowe, nadają koloryt czasom historycznym, a także wywołują zmianę znaczenia niektórych, istniejących już wcześniej pojęć.

W niektórych grupach semantycznych oddzielne, najbardziej ważkie semantycznie słowa występują w roli znaczeniowych centrów, wokół których skupiają się szeregi innych słów i pojęć. Owemu ruchowi przyciągania towarzyszy zmiana starego znaczenia słów. Takie centralne słowa są czymś w rodzaju słońc oddzielnych systemów semantycznych, a niekiedy wyrażają podstawowe „zawołania bojowe” tej lub innej epoki¹⁷.

Do takich słów z pewnością zalicza się słowo „modernizacja”. Jako proces obejmujący wszystkie dziedziny życia kojarzy się ona elitom społecznym z kryzysem. Doraźne usuwanie niepożądanych skutków wdrażanych w życie projektów nie przyno-

¹⁶ Г. Федотов, *Россия и свобода. Сборник статей*, New York 1981, s. 183.

¹⁷ В. Виноградов, *История слов*, hasło: „прогресс”, <http://etymolog.ruslang.ru/vinogradov.php?id=progress&vol=3> (dostęp: 25.01.2015).

si spodziewanych efektów; gdy problem zostaje wyeliminowany z obszaru społecznego, to ujawnia się w sferze gospodarki lub w innym, ważnym sektorze życia społecznego. Wskutek efektu domina kryzys zatacza coraz szersze kręgi, uniemożliwiając wskazanie pierwotnej przyczyny braku równowagi w strukturze społeczno-politycznej i znalezienie skutecznego remedium. Niniejsze rozważania są próbą wykazania, że korzenie kryzysu procesów modernizacyjnych tkwią w braku refleksji na temat wartości, które na danym obszarze kultury warunkują tożsamość narodową. Trudności w ich odkryciu i uhonorowaniu wynikają z faktu, że owe wartości są potwierdzane w sposób nieświadomy przez ogromne rzesze społeczne niebiorące bezpośredniego udziału w przygotowywaniu projektów modernizacyjnych na poziomie polityki państwa. Sądzymy, że przyczyn kryzysu związanego z modernizacją należy szukać w sferze kultury, a konkretnie: w obszarze wewnętrznego dysonansu pojęć wolności i narodu wynikającego ze zderzenia, już na początku wieku XIX pojmowania tychże słów, charakterystycznego dla kultury rosyjskiej, z ich semantyką, właściwą dla przestrzeni kulturowej Europy Zachodniej. W państwach, gdzie tradycja stanowi fundament porządku państwowego i jest silnie zakorzeniona w mentalności społeczeństwa, modernizację postrzega się jako wartość wtedy i tylko wtedy, gdy stanowi ona narzędzie obrony przed niszczącymi wpływami z zewnątrz. Jednak nawet wówczas modernizacja pojmowana jest przede wszystkim jako rozwój techniczny i zwiększenie siły militarnej państwa. Refleksja na temat zmian mentalności stanowi udział niewielkiej części elity i właśnie owa grupa ludzi dąży do zmiany charakteru instytucji edukacyjnych, społecznych i politycznych.

W badaniach naukowych w dziedzinie polityki, ekonomii i socjologii pomijany jest fakt, że europejski wzorzec modernizacji i odpowiadająca mu semantyka wywoływała w kulturze przyjmującej reakcję, płynącą ze strony elit duchowieństwa i inteligencji, w postaci prób wypracowania własnego rozumienia postępu. Właśnie zderzenie europejskiej semantyki z właściwym dla danego obszaru kulturowego pojmowaniem postępu i rozwoju skutkowało obserwowanymi w perspektywie historycznej przemianami modernizacyjnymi. Stają się one zrozumiałe dopiero po uwzględnieniu mechanizmów rozwoju kultury – owej specyficznej dla każdego obszaru kulturowego matrycy, która wymusza „przekład” napływających z zewnątrz treści, powodując, iż rozwiązania sprawdzone na gruncie europejskim okazują się nieskutecznymi w krajach nieeuropejskich.

„Modernizacja” i „postęp” nie są pojęciami tożsamymi, chociaż w dyskursie na temat problemów współczesnego świata często występują jako ekwiwalenty.

W języku rosyjskim słowo „postęp” pojawiło się w ślad za wpływami kultury europejskiej, ma korzenie łacińskie. Według definicji Włodzimierza Dala, powstałej w pierwszej połowie XIX w., jest to „umysłowy i moralny ruch naprzód, siła edukacji (*образованья*), oświecenia (*просвещенья*); w znaczeniu bardziej politycznym – wolność, pogląd i system pojęć albo dążenie do pełnej wolności”¹⁸. Jak wynika z samej

¹⁸ В. И. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т.*, Санкт-Петербург 1863–1866.

definicji, słowo „oświecenie”, rozumiane jako kształcenie, edukacja, dążenie do pełniejszego rozumienia zjawisk i wpływania na bieg wydarzeń, stanowiło synonim słowa „postęp” w Rosji. W słowniku Dala, który autor tworzył przez 53 lata jako pomnik języka rosyjskiego i ukończył w 1861 r., słowo „modernizacja” nie występuje, co znaczy, że nie znajdowało się wówczas w obiegu. Warto nadmienić, że we współczesnym dyskursie na temat modernizacji owe kwestie są w wyraźny sposób spłycone. Ich marginalizacja niewątpliwie wynika z odmiennego kontekstu historycznego. Współcześnie modernizacja zasadniczo ma inne cele niż te zakładane w treściach słowa „postęp”. Rezultaty modernizacyjnych przemian mierzy się pojęciami: „skuteczność”, „użyteczność”, „zastosowanie praktyczne”.

Słowo „postęp” przeniknęło do języka rosyjskiego za pośrednictwem Polski, w latach 40. XIX w.¹⁹ Początkowo jego użycie nie było powszechne wśród inteligencji. Iwan Dawidow²⁰ pisał, że współlistniało ono z takimi obcymi słowami jak „indywidualny” (*индивидуальный*), „fakt” (*факт*), „humanitarny” (*гуманный*) jako znak nowych czasów i towarzyszących im idei. W 1843 r. Iwan Panajew pisał z entuzjazmem: „Niech przepelnia się nasze serca wiarą w wielkie i mądre prawo postępu. Złoty wiek, którego ślepa legenda szukała w przeszłości, jest przed nami”²¹. Jednak już 10 lat później „słowo postęp staje się na tyle aktualne, że pod koniec lat 50. na mocy carskiego ukazu zakazano używania go w oficjalnych dokumentach”²². Cenzor Aleksander Nikitenko w *Dzienniku* (*Дневник*, 1858) zapisał: „Zakazuje się używania w druku słowa postęp”²³. W latach 60. słowa „postęp” i pokrewne mu „postępowy” stają się popularne w języku literackim i publicystyce. Mikołaj Niekrasow pisze: „Zaczekajcie. Postęp nadciąga, a ruchowi nie widać końca: co dziś uznaje się za haniebne, jutro doczeka się laurów”²⁴. Warto przy tym zwrócić uwagę na nową semantykę słowa „postęp”, w stosunku do tego znaczenia, którego używano w latach 40. XIX w.; w przededniu reformy uwłaszczeniowej i narodzin ruchów rewolucyjno-demokratycznych o proveniencji raznoczyńskiej słowo „postęp” kojarzono z walką z samodzierżawiem i negacją spuścizny kulturowej rosyjskiej szlachty.

Z kolei paradygmat modernizacji został sformułowany w połowie XX w. w warunkach upadku europejskich potęg kolonialnych i pojawienia się dużej liczby „młodych narodów” w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej. Stały one w obliczu wyboru

¹⁹ В. Виноградов, *Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX вв.*, Москва 1938, s. 389.

²⁰ И. Давыдов, *Опыт общесравнительной грамматики русского языка*, Санкт-Петербург 1854, http://imwerden.de/pdf/opyt_grammatiki_russkogo_yazyka_1854_text.pdf (dostęp: 25.01.2015).

²¹ Cyt. za: В. В. Виноградов, *История слов*.

²² М. Лемке, *Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия*, Санкт-Петербург 1904, http://az.lib.ru/l/lemke_m_k/text_0020oldorfo.shtml (dostęp: 25.01.2015).

²³ А. В. Никитенко, *Записки и дневник (в 3-х книгах)*, Москва 2005, zapis pod datą 31 maja 1858 r.; http://az.lib.ru/n/nikitenko_a_w/text_0040.shtml (dostęp: 25.01.2015).

²⁴ Por. „Подождите. Прогресс надвигается/И движенью не видно конца/Что сегодня постыдным считается/Удостоится завтра венца”; cyt. za: В. В. Виноградов, *История слов*.

dalszej drogi rozwoju. Program modernizacji, pojmowanej jako przejście od tradycji do nowoczesności – przy czym oba te pojęcia były rozumiane bardzo szeroko – został tym narodom zaproponowany przez naukowców i polityków USA i Europy Zachodniej jako alternatywa dla komunizmu²⁵. Druga połowa wieku to okres, kiedy powstaje teoretyczno-metodologiczna baza modernizacji, która wzbogaciła i uporządkowała doświadczenie dotyczące różnych aspektów procesu przechodzenia społeczeństw od tradycji do nowoczesności. Paradygmat modernizacyjny, który początkowo kształtował się pod wpływem ewolucjonizmu i funkcjonalizmu, nieustannie ewoluował i był modyfikowany, zgodnie z wnioskami płynącymi z praktyki modernizacji. Wypracowane modele modernizacji, a było ich bardzo dużo, służyły uchwyceniu różnych aspektów zachodzących zmian²⁶.

Według Siergieja Gawrowa²⁷ historycznie pojęcie modernizacji jest rozpatrywane w trzech różnych znaczeniach: 1) jako rozwój wewnętrzny krajów Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, związany z epoką nowożytną; 2) jako rozwój krajów, które nie należą do pierwszej grupy, lecz wzorują się na nich i pragną im dorównać (tzw. doganiająca modernizacja); 3) jako proces stały, niezakończony, któremu podlegają również współcześnie kraje pierwszej grupy, charakteryzujący się przeprowadzaniem reform i wprowadzaniem innowacji i prowadzący do powstania społeczeństw postindustrialnych²⁸. Społeczeństwo zmodernizowane posiada wiele współzależnych cech, które często badane są oddzielnie jako aspekt polityczny, społeczny, ekonomiczny czy kulturowy modernizacji. W interesującej nas perspektywie kulturowej zachodnioeuropejski model modernizacji zakłada powstanie zróżnicowanej i zarazem ujednoczonej kultury, opartej na paradygmacie postępu i rozwoju indywidualizmu. Semantyka postępu ma korzenie w epoce oświecenia; obejmuje takie elementy jak samodoskonalenie jednostki, dążenie do indywidualnie rozumianego szczęścia, prawo do realizacji osobowego potencjału i kształtowania otaczającej rzeczywistości, zgodnie z ludzkimi możliwościami i potrzebami. U źródeł modernizacji kultury w Europie znalazły się takie zjawiska jak: rozwój świeckiego systemu edukacji, wiara w naukę i technikę, racjonalizacja sposobu myślenia i wzrost znaczenia jednostki. Wśród typologii modernizacji badacze wyróżniają dwie jej odmiany: organiczną i nieorganiczną lub, według innej typologii, trzy: endogenną, egzogenną oraz endogenno-egzogen-

²⁵ Пор. И. Побережников, *Модернизация: теоретико-методологические подходы* [w:] *Экономическая история. Обозрение*, ред. Л. Бородин, Москва 2002, s. 146.

²⁶ И. Побережников, *Модернизационная перспектива: теоретико-методологические и дисциплинарные подходы* [w:] *Третьи Уральские историко-педагогические чтения*, Екатеринбург 1999, s. 16–25; И. Побережников, *Модернизация: определение понятия, параметры и критерии* [w:] *Историческая наука и историческое образование на рубеже XX–XXI столетия. Четвертые всероссийские историко-педагогические чтения*, Екатеринбург 2000, s. 105–121.

²⁷ С. Гавров, *Модернизация во имя империи. Социокультурные аспекты модернизационных процессов в России*, Москва 2004.

²⁸ С. Гавров, *Модернизация* [w:] *Социокультурная антропология: история, теория, методология. Энциклопедический словарь*, Москва 2012, s. 821–830.

ną²⁹. Organiczna modernizacja wystąpiła w tych krajach, które rozwijały się dzięki czynnikom wewnętrznym; przede wszystkim fundamentalnym zmianom w sferze kultury, mentalności i światopoglądu. Badacze wiążą jej zaistnienie z rewolucją przemysłową, wykształceniem się klasy średniej w Europie Zachodniej, stopniową industrializacją i urbanizacją, a także z kształtowaniem się scentralizowanych państw i rozwojem społeczeństw obywatelskich wskutek narodzin świadomości prawnej. Modernizacja nieorganiczna jest swoistą „odpowiedzią” na zewnętrzne „wyzwanie” ze strony krajów bardziej rozwiniętych. Rozpoczyna się ona od zapożyczenia zdobyczy technologicznych czy rozwiązań instytucjonalnych, zaproszenia specjalistów i posyłania młodych ludzi za granicę, by tam zdobywali potrzebne umiejętności. A zatem rozpoczyna się ona nie w sferze kultury, lecz w dziedzinie polityki; nie stanowi konsekwencji zmian w świadomości, lecz, w najlepszym przypadku, je antycypuje, w najgorszym natomiast uniemożliwia, wywołując gwałtowny opór wobec „obcego”. Naśladownictwo, które mogłoby stać się pierwszym krokiem na drodze ku udanej modernizacji, staje się normą dla jednych grup społecznych i przedmiotem krytyki oraz impulsem do tworzenia alternatywnych modeli własnej kultury rozwoju dla innych. W przypadku modernizacji nieorganicznej często mamy do czynienia z rozłamem w kulturze, który nie tylko charakteryzuje się istnieniem co najmniej dwóch, antagonistycznych pod względem światopoglądu grup, lecz także przynosi podział na rozwiniętą stolicę i zacofaną prowincję, oświecone „towarzystwo” i zacofany „lud”, kulturę elitarną i kulturę ludową. Między wymienionymi parami przeciwieństw nie ma zbioru wspólnego, dlatego można się spodziewać, że cyklicznie będzie następowało przesunięcie się do centrum kultury elementów wcześniej marginalizowanych wraz z towarzyszącą mu marginalizacją elementów centralnych. Rosyjska badaczka modernizacji Walentyna Fiedotowa stwierdza:

Taka „punktowa” modernizacja, burząc tradycję, stawia społeczeństwo w obliczu braku perspektywy duchowej. Stwarza wyraźną nierówność, obiecując równe szanse (czego tradycyjne społeczeństwo nie czyniło), ale, ponieważ w rzeczywistości nie wszyscy mają szansę, rośnie niezadowolenie, które stymuluje sympatię szerokich prowincjonalnych mas dla alternatywnych ideologii – komunizmu w Rosji, fundamentalizmu w Turcji, a w niektórych innych krajach – do odbudowy struktur wiejskich i tradycjonalizmu³⁰.

W interesującym nas okresie XIX i początków XX w. w Rosji modernizacja często była utożsamiana z westernizacją. Krytycy postrzegali ją jako proces, który

²⁹ Ш. Эйзенштадт, *Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций*, Москва 1999, s. 261; por. także А. Галечян, *Политическая элита как субъект модернизации современной России*, Москва 2008.

³⁰ В. Федотова, *От догоняющей модернизации к национальной: теоретический аспект*, perspektivy.info. (dostęp: 25.01.2015). Por. także В. Федотова, *Модернизация «другой Европы»*, Москва 1997, <http://www.intelros.ru/subject/figures/valentina-fedotova/> (dostęp: 25.01.2015).

wymaga unicestwienia rodzimej kultury i zastąpienia jej modelem zachodnim. Zwolennicy natomiast zajmowali stanowisko, że tylko zachodnie społeczeństwa są w pełni rozwinięte i jako takie powinny stanowić wzór. Nie powinien zatem dziwić nas fakt, że prezentowane przeciwstawne opinie zderzały się na wielu płaszczyznach, uniemożliwiając wypracowanie spójnej „odpowiedzi” na „wyzwanie” modernizacji.

Reprezentanci wczesnej koncepcji modernizacji (w latach 50. i 60. XX w.) pojmowali ją jako proces liniowy, w którym przejście od tradycji do nowoczesności miało charakter radykalny i powszechny, obejmujący wszystkie sfery ludzkiego życia i działalności. Wiemy jednak, że owe teorie nie uwzględniały zjawiska, jakie miało miejsce w Rosji za Piotra I. Zainicjowane wówczas procesy miały charakter radykalny, lecz objęły swym zasięgiem niewielką część społeczeństwa: elitę, związaną ze sferą publiczną i służbą państwową. Poza tym już u zarania przemian używane były na ich określenie słowa determinowane przez kontekst kulturowy. Reformy Piotra I³¹ w dziedzinie wojskowości i administracji, projekty budowy floty i dróg, dalekosiężne plany ekspansji terytorialnej na południe, liczne ukazy porządkujące sferę życia publicznego – wszystko to służyło nadrzędnej celowi, jakim było stworzenie nowej kultury, wzorowanej na europejskich pierwowzorach. Zmiany o charakterze czysto pragmatycznym miały, w zamyśle reformatora, otworzyć drogę do przemian kulturowych, a następnie sprzyjać ich utrwaleniu. Nie bez powodu w pamięci kultury Piotr I zapisał się jako „nauczyciel narodu”, a jego epoka jawiła się potomnym czasem „wielkiej narodowej szkoły”, „szkoły, pojmowanej w najszerszym znaczeniu”³². Modernizacyjny projekt państwa Piotra I opierał się w ogromnej mierze na uczeniu Rosjan, jak być Europejczykami, zachowując jednocześnie imperialną świadomość – zarówno na poziomie idei, jak i w wymiarze praktycznym. Powtórzmy ów istotny dla naszych dalszych rozważań wniosek: modernizacja w ujęciu Piotra I to przede wszystkim kształcenie społeczeństwa (*просвещение*), rozumiane jako jego wychowanie, na fundamencie nowej idei państwa. Filarami, które ową ideę wzmacniały, były: sekularyzacja i racjonalizacja polityki cara. Stały one w jaskrawej sprzeczności z dotychczasowym ukierunkowaniem kultury na transcendencję, prymatem tego, co wieczne, nad tym, co doczesne. Postać Piotra Wielkiego stanowiła też centralny symbol imperium, zdobywającego znaczenie na arenie międzynarodowej. Michał Szczerbatow, autor artykułu *O zepsuciu obyczajów w Rosji (O повреждении нравов в России)*, pomimo krytycznego stosunku do reform godzących w tradycję, nie zaprzeczył, że pozycja państwa znacznie się umocniła:

³¹ Powstało wiele wartościowych opracowań na temat życia i działalności Piotra I, są to m.in. *Достопамятныя сказанія о жизни и делах Петра Великого 1672–1725*, сост. ред. журнала «Русская старина», Санкт-Петербург 1872; W. Serczyk, *Piotr I Wielki*, Wrocław 1977; H. Troyat, *Piotr Wielki. Geniusz i szaleństwo*, przeł. B. Przybyłowska, Warszawa 2005.

³² С. Соловьёв, *Публичные чтения о Петре Великом в 18 книгах (1863–1868)* [w:] *История России с древнейших времен*, Москва 1993, t. 9, s. 464–469.

Mogę z przekonaniem powiedzieć, że wstępując później niż inne narody na drogę oświecenia i nie mając innego wyjścia jak podążyć śladem innych oświeconych narodów; mieliśmy w porównaniu z innymi, można rzec, wyjątkowe sukcesy i różnym krokiem sześliśmy ku ulepszeniu naszego zewnętrznego wizerunku³³.

Rozdzielenie idei wolności od idei imperium nastąpiło dopiero w czasach dekabryzmu, dotyczyło jednak niewielkiej grupy zeuropeizowanej szlachty. Idea wolności jednostki zderzała się z samowolą cara, „usprawiedliwioną” interesem imperium. Prześledzenie ewolucji idei wolności w znaczeniu liberalnym oraz wolności pojmowanej jako integralność i nienaruszalność imperium pozwala wysnuć wniosek, iż była to sprzeczność niemożliwa do pokonania. Modernizowanie (umacnianie) struktur państwowych stało na przeszkodzie zdobywaniu wolności jednostki. Czy ten mechanizm z biegiem czasu uległ osłabieniu?

Zgodnie z obserwacją Igora Pobiereżnikowa:

Modernizacji przypisywano cechy kompleksowości, co oznaczało, że nie można jej sprowadzić do jakiegось jednego kryterium. Zwolennicy modelu linearnego uznawali, że modernizacja powoduje zmiany praktycznie we wszystkich sferach ludzkiej myśli i zachowania, pobudzając procesy strukturalno-funkcjonalnej dyferencjacji, industrializacji, urbanizacji, komercjalizacji, mobilizacji społecznej, sekularyzacji, identyfikacji narodowej, upowszechnianiu środków informacji masowej, kształtowania współczesnych instytucji publicznych, wzrost świadomości politycznej. [...] Widzieli oni proces modernizacji jako immanentne wbudowywanie zmian w system społeczny. Zakładali, że gdy tylko zmiany zaistnieją w jednej ze sfer działalności, w sposób nieuchronny wywołują one adekwatne reakcje w innych sferach³⁴.

W modelu linearnym modernizację postrzegano jako globalny proces, który zachodzi poprzez rozprzestrzenianie się idei, instytucji i technologii z Zachodu, głównie z Europy. Nie brano wówczas pod uwagę odmienności kultur, zagadnienia relatywizmu kulturowego pozostawały na marginesie zainteresowań teoretyków i praktyków modernizacji. Proces ów rozpatrywano też jako ewolucyjny w ramach faz zachodzących zmian; według Cyryla Blacka były to: 1) wyzwanie modernizacji – na tym etapie w tradycyjnym społeczeństwie pojawiają się jednostki, zaznajomione z ideami i instytucjami zachodnimi, które próbują przeszczepić owe obce wzorce na rodzimy grunt; 2) konsolidacja elity modernizacyjnej – władza przechodzi z rąk tradycyjnych elit do rąk zwolenników modernizacji, których na tym etapie jest już zdecydowanie więcej; 3) transformacja społeczno-ekonomiczna – etap ten trwa do momentu, gdy społeczeństwo feudalne, z przewagą wsi i chłopów, zmienia się w społeczeństwo industrialne, z przewagą miast i klasy średniej, robotniczej; 4) integracja społeczeństwa – dochodzi

³³ М. Щербатов, *О повреждении нравов в России*, Moskwa–Augsburg 2001, s. 16; http://imwerden.de/pdf/scherbatov_o_nrawach.pdf (dostęp: 25.01.2015).

³⁴ И. Побережников, *Модернизация: теоретико-методологические...*, s. 151.

do reorganizacji społeczeństwa na poziomie strukturalnym i instytucjonalnym³⁵. W ramach modelu linearnego modernizację pojmowano jako nieodwracalny proces unifikacji i konwergencji wspólnot³⁶. Zakładał on istnienie przeciwstawnych, idealnych typów „tradycjonalizmu” i „współczesności”; wychodząc od tego, co „stare”, należało zmierzać ku „nowemu”. Badanie tekstów kultury, zawierających konceptualizację starego, tradycyjnego i nowego, współczesnego, wskazuje jednak na istnienie wielu płaszczyzn semantycznych, niekiedy wzajemnie się znoszących, w związku z czym idealne typy jawią się jako w najwyższym stopniu niekompletne. Warto przy tym pamiętać, że w kulturze rosyjskiej pojawiały się wyraźne konceptualizacje „obcego”, które w wielu przypadkach stanowiły podstawowy element tendencji antymodernizacyjnych lub pojmowania modernizacji wyłącznie w jej aspekcie technologicznym, bez zmiany struktur społecznych i politycznych, które, z kolei, opierały się na zakorzenionych w kulturze symbolach, tworzących systemy poznawcze – swoiste mapy rzeczywistości. Wnioskujemy zatem, że socjologiczne modele modernizacji nie przynoszą odpowiedzi na pytanie o charakter zmian struktury społecznej i przyczynę niepowodzenia procesów transformacji. Dyktat matrycy kulturowej może zostać przezwyciężony wyłącznie na drodze wnikliwej refleksji nad istotą jej fundamentalnych elementów, nie zaś poprzez zmianę zewnętrznej struktury. Kultura była przedmiotem zainteresowania socjologów jako jeden z wielu elementów, branych pod uwagę w procesie modernizacji. Tymczasem stanowi ona fundament struktury społecznej i politycznej i powinna być rozpatrywana jako kwestia kluczowa w planowaniu wszelkich zmian.

Często takie społeczne rozbieżności są zjawiskiem przejściowym, towarzyszącym przyspieszonemu rozwojowi społecznemu. Nierzadko jednak umacniają się one i są przechowywane przez wiele pokoleń. Gdyby pokusić się o formalną definicję częściowej modernizacji, to można by powiedzieć, że „jest ona takim procesem zmian społecznych, który prowadzi do instytucjonalizacji, w ramach jednego społeczeństwa, struktur o większym i mniejszym stopniu modernizacji”³⁷. Pobiereżnikow konkluduje, że symbioza obcych pierwiastków, przyswojonych przez kulturę w jej tradycyjnym kształcie, i rodzimych jest mało owocna ze względu na ich wzajemne interakcje³⁸: potencjalnie

³⁵ C. Black, *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*, New York 1975, s. 67–68.

³⁶ W. Rostow, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge 1960; D. Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York–London 1965; M. Levy, *Modernization and the Structure of Societies*, Princeton 1966; C. E. Black, *The Dynamics of Modernization...*; S. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1966. Linearny model modernizacji według dziewięciu kryteriów opisał S. Huntington; por. S. Huntington, *The Change to Change: Modernization, Development, and Politics* [w:] *Comparative Modernization: A Reader*, red. C. Black, New York–London 1976, s. 30–31.

³⁷ Цит. за: Л. Волков, *Теория модернизации – пересмотр либеральных взглядов на общественно-политическое развитие (Обзор англо-американской литературы)* [w:] *Критический анализ буржуазных теорий модернизации. Сборник обзоров*, Москва 1985, s. 72–73.

³⁸ Пор. И. Побережников, *Модернизация: теоретико-методологические...*, s. 154.

modernizacyjne elementy tracą możliwość racjonalnego funkcjonowania w ramach kultury tradycyjnej, zaburzając jednocześnie mechanizmy samoregulacji kultury. Jeśli modernizacja ma charakter częściowy, to znaczy obejmuje tylko wybraną grupę społeczną i niektóre sfery życia, zasadne jest sformułowanie następujących pytań: Na jakiej zasadzie, za pomocą jakich narzędzi mogłaby zachodzić dyfuzja lub transgresja między obszarem modernizującym się i niezmodyfikowanym? Jaka zachodzi zależność między instytucjonalizacją idei modernizacyjnych a możliwościami ich rozprzestrzeniania; innymi słowy: czy wystarczy powołać do życia parlament i spisać konstytucję, by możliwe było rozpropagowanie idei społeczeństwa obywatelskiego; lub też stworzyć sieć szkół, by przekonać społeczeństwo o pożytku płynącym z posiadania wykształcenia humanistycznego? Pytań takich jest o wiele więcej, a sprowadzają się one do podstawowego pytania o wydźwięku filozoficzno-antropologicznym o sens ludzkiego życia oraz ostateczny cel kultury. Może również zaistnieć daleko idąca rozbieżność między stworzonymi instytucjami a sferą wartości społeczeństwa, co w rezultacie prowadzi do wypaczenia zarówno elementu przyjmowanego, jak i struktury przyjmującej:

W określonych warunkach modernizacja środków, roli, organizacji norm może osiągnąć zaawansowany etap, podczas gdy orientacja aksjologiczna pozostaje niezmienna. [...] W tym przypadku poprzedzający modernizację system albo będzie stawiał opór instytucjonalizacji ważniejszych stereotypów w duchu modernizacji, albo runie³⁹.

Proces dezintegracji struktur kultury będzie odzwierciedlał się w sferze psychologii reprezentantów danej kultury, rodząc zjawiska takie jak zbędny człowiek, tułacz, jednostka wyobcowana, neurotyk, człowiek z zaburzeniami psychicznymi. Zauważamy tu paralelne procesy w skali makrokosmosu społeczeństwa i państwa oraz mikrokosmosu jednostki. Przy rozważaniu modelu częściowej modernizacji pojawia się pytanie o tempo rozwoju poszczególnych sfer kultury oraz możliwości zahamowania procesów modernizacyjnych w jednej grupie społecznej, by dać szansę dogonienia jej grupom, które dotąd nie brały udziału w procesach przemian.

Pytanie o semantykę słów: „wolność” i „naród” powraca w sytuacjach kryzysowych – gdy imperatyw modernizacji na obcy wzór powoduje destabilizację ekonomiczną i polityczną, a tym samym – zaburzenie poczucia bezpieczeństwa w perspektywie psychologicznej. Każdy kryzys odsłania słabość struktur i instytucji, wprowadzonych do kultury z pominięciem fundamentu aksjologicznego i czynników mentalności. Dla przeciętnego Rosjanina, w sytuacji utraty poczucia bezpieczeństwa, wolność w znaczeniu liberalnym przegrywa z silną władzą. Europejski model modernizacji jawi się wówczas jako narzędzie destabilizacji Rosji i próba pozbawienia jej wpływów na arenie międzynarodowej⁴⁰.

³⁹ Cyt. za: Л. Волков, *Теория модернизации...*, s. 74.

⁴⁰ Szerzej zob. И. Дискин, *Кризис... и все же модернизация!*, Москва 2009.

RAFAŁ MAJEREK

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

REPETYCJE I PRZEWARTOŚCIOWANIA. ZAGADNIENIE TRADYCJI NARODOWEJ W DYSKURSIE SŁOWACKIM PO 1989 R.

Problematyka tożsamości narodowej, a więc przede wszystkim kwestie dotyczące kształtu pamięci zbiorowej, stosunku do narodowej tradycji i wszystkich elementów ją konstytuujących, w okresie zmiany systemowej w krajach słowiańskich stała się kluczowym tematem rozważań w dyskursie kulturowym. Propozycje wskazujące kierunek, jaki procesy autoidentyfikacyjne powinny obrać, sposób prowadzenia dyskusji tym zagadnieniom poświęconych oraz konsekwencje wyboru określonych strategii budowania nowego poczucia wspólnoty u poszczególnych narodów słowiańskich, przyjmowały różne formy, wynikające zarówno z uwarunkowań historycznych, jak i aktualnych problemów. Maria Bobrownicka we wstępie do książki *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich*, komentując te procesy, wskazuje jednocześnie konieczność ich krytycznego opisu:

Spółeczeństwa słowiańskie wyzwolone z komunizmu ciągle jeszcze nie mogą się odnaleźć w nowej rzeczywistości liberalno-demokratycznego świata prawa, w jakim się znalazły bardziej lub mniej niespodziewanie. Nieprzystosowanie kulturowe, oczywiście bardzo różne w poszczególnych krajach postkomunistycznej strefy Europy co do stopnia swego nasilenia, przejawia się w wielu dziedzinach, między innymi, a może przede wszystkim w tym, co dotyczy pojmowania tożsamości, zwłaszcza narodowej. Tożsamość stała się nieomal dyżurnym tematem i transparentnym hasłem naszych czasów, lecz na rozległym polu semantycznym tej kategorii ujawniły się syndromy poważnych schorzeń. [...] Płaszczyzny nieprzystosowania kulturowego, rodzące ewidentne stany patologiczne, wymagają zarówno systematyzacji typologiczno-opisowej, jak i prób wyjaśnienia historycznego, socjologicznego, kulturoznawczego itd. Podobnie domagają się takiej wieloaspektowej interpretacji dzisiejsze strategie adaptacyjne społeczeństw tego obszaru do życia w świecie postkomunistycznym, który od ludzi ubezwłasnowolnionych przez po-

przedni system żąda teraz indywidualnej odpowiedzialności, co wydaje się w pewnych okolicznościach zbyt trudne¹.

Z perspektywy ćwierćwiecza mijającego od wydarzeń 1989 r. zagadnienia wyróżnione przez polską badaczkę, w ramach ujęcia modelowego, którego niedoskonałości, oczywiście, należy brać pod uwagę, w przypadku Słowacji przedstawione być mogą jako przestrzeń rywalizacji określonych propozycji organizowania pamięci kulturowej, która, jako stała moc normatywna i formatywna², buduje poczucie wspólnotowości, wyznacza sfery wartości najważniejszych, określa charakter relacji z innymi narodami oraz sposoby rozumienia własnego miejsca w strukturach ponadnarodowych. Zerwanie z komunizmem, a tym samym zanegowanie oficjalnej kultury ideologicznego monologu, stworzyło warunki do autorefleksji i podjęcia dyskusji, w wyniku których stopniowo doszło do krystalizacji stanowisk dotyczących pożądanego kształtu narodowej tożsamości, wynikającego przede wszystkim z interpretacji słowackiej przeszłości i form rozumienia rodzimej tradycji.

Wyeksponowane w tytule artykułu pojęcia repetycji i przewartościowań, dzięki którym postaram się uporządkować problematykę, wskazują, najogólniej mówiąc, na dwa podstawowe kierunki refleksji nad kształtem kultury i tradycji narodowej, kanonu literatury itd., jakie wyróżnić można w dyskursie słowackim po 1989 r. Pierwszy z nich związany jest z dążeniem do powtórzenia, często bezkrytycznego i bezrefleksyjnego, a przy tym wyraźnie funkcjonalnego wobec aktualnej polityki, pewnych zakorzenionych, traktowanych w kategoriach „naturalności” i „oczywistości” konstrukcji. Kierunek drugi oparty jest na przekonaniu o konieczności poddania krytycznej refleksji pewnych elementów świadomości narodowej i kulturowej, zmierza do ich rewizji i destabilizacji, wykazania ich konstruktywistycznego, związanego z określonymi celami charakteru. Podobnie zagadnienie to rozważa Rudolf Chmel, który, powołując się na ustalenia Romana Holca, stwierdza, że w ramach słowackiej „debaty narodowej” realizowane są dwie interpretacje słowackiej historii, nazwane umownie mityczną i naukową, przy tym budowane są one paralelnie, bez jakiegokolwiek kontaktu³. Pomimo niechęci do stworzenia platformy wspólnej debaty, prowadzone dyskusje wzbudzały wiele kontrowersji i emocji, dotyczyły bowiem kwestii fundamentalnych, a akceptacja jednej z wymienionych tutaj opcji miała określone konsekwencje na różnych płaszczyznach życia społecznego, wpływała też na indywidualne światopoglądy.

¹ M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich*, Kraków 2006, s. 5–6.

² J. Assmann, *Kultura pamięci*, przeł. A. Kryczyńska-Pham [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 84.

³ R. Chmel, *Zamknięta Słowacja versus społeczeństwo otwarte*, przeł. T. Grabiński [w:] *idem, Komplex słowacki. Eseje*, przeł. M. Bystrzak, T. Grabiński, Kraków 2014, s. 47.

Kierunek, w jakim przebiegało słowackie myślenie o pożądanym dla aktualnych wyzwań kształcie tradycji, zależał od wielu czynników i zmieniał się w czasie; w niektórych okresach dyskusje poświęcone tożsamości narodowej, w tym próby konstruowania kryteriów, jakie „prawdziwy Słowak” spełniać powinien, były bardzo ożywiłe, w innych zagadnienia tożsamościowe wypierane były przez problematykę ekonomiczną, chociaż nigdy nie zniknęły całkowicie z debaty publicznej. Trudności gospodarcze i społeczne, znalezienie rozwiązań, które zapobiegłyby wzrastającemu ubożeniu społeczeństwa, bezrobociu itd., interesowały zresztą społeczeństwo słowackie w większym stopniu niż, uważane za abstrakcyjne, rozważania dotyczące narodowej i kulturowej autoidentyfikacji⁴. Refleksje i próby uporządkowania najważniejszych elementów słowackiego imaginarijumu podejmowano głównie w kręgach akademickich, a jednocześnie wybrane symbole, konstrukcje i narracje, jak już wspominałem, były często instrumentalizowane i wykorzystywane jako oręż w bieżącej walce politycznej, aktualizując historyczne traumy i resentymenty, przede wszystkim związane z relacjami słowacko-węgierskimi, i służyły odsunięciu na plan dalszy poważnej, merytorycznej dyskusji o możliwościach poprawy poziomu życia obywateli, którzy, odreagowując poczucie zagubienia i braku stabilności, nostalgicznie zaczęli wspominać poprzedni ustrój⁵.

Działania zmierzające do wyznaczenia określonym tradycjom konstytutywnej roli w obrębie pamięci zbiorowej, a tym samym wybór strategii, które pozwalałyby zrozumieć teraźniejszość i projektować pożądaną przyszłość, przeprowadzane były w okresie transformacji na kilku płaszczyznach. Proponuję wyróżnić trzy, moim zdaniem, podstawowe wątki, jakie w słowackim dyskursie pojawiły się w omawianym okresie: po pierwsze – istotne dla budowania nowego ustroju państwa próby odnalezienia w przeszłości tradycji demokratycznych; po drugie – sposoby lektury i oceny epizodu powstałego z inspiracji Hitlera tzw. państwa słowackiego (1939–1945), jedyne państwo Słowaków przed 1993 r.; po trzecie – analizy charakteru i oceny funkcjonalności w nowej sytuacji społeczno-politycznej elementów, które kluczową rolę odegrały w dziewiętnastowiecznych procesach konstruowania słowackiej tożsamości. W prezentowanych rozważaniach skupię się na trzeciej spośród wyróżnionych linii słowackiego myślenia o przeszłości; zanim jednak przejdę do dokład-

⁴ Rudolf Chmel zwraca uwagę na jeszcze jeden czynnik wpływający na duży stopień obojętności społeczeństwa wobec kwestii interpretacji narodowej tradycji: „Opinia publiczna, która aż tak bardzo nie interesuje się tymi zagadnieniami, właściwie nie odczuwa deficytu tego dyskursu. W czasach konsumpcji, komercji, telenowel i innego kiczu nie jest to aż tak zaskakujące. [...] Kiedy sensem życia stały się konsumpcja i zysk, pytanie o sens historii staje się bezcelowe” – *ibidem*, s. 47.

⁵ „Według badań liczba ludzi, którzy uważają poprzedni ustrój za lepszy niż dzisiejsza demokracja, raczej się nie zmienia – już od lat jest ich około pięćdziesiąt procent” – pisał w 2002 r. Martin M. Šimečka w eseju poświęconym słowackiej nostalgii za komunizmem. Zob. M. M. Šimečka, *110 konarów. Realny socjalizm i płynące zeń nauki*, przeł. L. Engelking [w:] *Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem*, red. F. Modrzejewski, M. Sznajderman, Wołowiec 2002, s. 141.

niejszego omówienia współczesnych interpretacji odrodzeniowego dziedzictwa, w skrótovej formie przedstawię najważniejsze problemy związane z dwoma pierwszymi zagadnieniami.

Odwołanie do tradycji demokratycznego państwa w przypadku słowackim mogło być tylko jedno – międzywojenna I Republika Czechosłowacka, której system oparty był głównie na koncepcjach Tomáša Garrigue’a Masaryka. Przekonanie, że aktualizacja najważniejszych elementów tej tradycji doprowadzi, niejako „automatycznie”, do demokratycznej przemiany, nie tylko w oficjalnych deklaracjach, ale przede wszystkim na płaszczyźnie funkcjonowania struktur państwowych oraz świadomości społecznej, było jednak iluzją. Trafnie komentuje to Dušan Kováč:

Jeżeli społeczeństwo, zarówno na ziemiach czeskich, jak i na Słowacji, skandowało w 1989 roku hasło „powrotu do demokracji”, domagało się mniej więcej powrotu do pierwszej republiki, a dokładniej, pluralizmu sceny politycznej i powszechnego prawa wyborczego. Problem polegał na tym, że koncepcja demokracji jako stylu życia, komunikacji i jako typu kultury politycznej w międzyczasie w dojrzałych demokracjach rozwinęła się i powrót do przeszłości był nie tylko niemożliwy, ale w zasadzie nie był nawet pożądany. [...] Listopad 1989 roku nie był i nie mógł być ani powrotem do demokracji, ani wprowadzeniem demokracji. Demokracji bowiem nie można – w odróżnieniu od systemu totalitarnego – wprowadzić, ale musi być ona kulturowana w codziennej komunikacji⁶.

Stabilizacja systemu demokratycznego będzie w słowackim życiu politycznym trwała stosunkowo długo; istotnymi przeszkodami w konsekwentnie przeprowadzonej zmianie systemowej były między innymi autorytarny charakter rządów Vladimíra Mečiaru, nieufność obywateli wobec państwa, nadużywanie władzy w sferze gospodarki, chociażby przy okazji procesów prywatyzacyjnych. Pamięć o tradycjach międzywojennej Czechosłowacji pozostała pamięcią „podręcznikową” i właściwie nie odegrała żadnej istotnej roli w formowaniu się nowego kształtu życia polityczno-społecznego.

Ocena fragmentów słowackiej historii, które upłynęły pod znakiem dwudziestowiecznych totalitaryzmów, była wielkim wyzwaniem i dyskusje dotyczące tych problemów właściwie trwają do dzisiaj. Dotyczy to zwłaszcza okresu II wojny światowej, sposobu funkcjonowania tzw. klerofaszystowskiej Republiki Słowackiej, w tym przyzwolenia władz na eksterminację Żydów (zgodnie z obowiązującym prawem – wzorowanym na ustawach norymberskich tzw. kodeksem żydowskim z 1941 r.), w wyniku czego zamordowanych zostało około 71 tysięcy obywateli żydowskiego pochodzenia⁷, bezwzględne eliminowanie przeciwników politycznych itd. Pomimo tych,

⁶ D. Kováč, *November '89 v dejinách Slovenska* [w:] *Kde sme? Mentálne mapy Slovenska*, red. M. Bútora, M. Kollár, G. Mesežnikov, Z. Bútorová, Bratislava 2010, s. 22–23. Fragmenty tekstów słowackich, o ile nie podano inaczej, w przekładzie autora artykułu.

⁷ B. Keff, *Antysemityzm. Niezamknięta historia*, Warszawa 2013, s. 170.

opartych na materiałach źródłowych faktów, część historyków, zwłaszcza emigracyjnych, próbowała w powstaniu Republiki Słowackiej w 1993 r. dostrzec pewne paralele z okresem 1939–1945⁸. Ivan Kamenec tendencję tę charakteryzuje w następujący sposób:

[Powstanie Republiki Słowackiej w 1993 r. – R. M.] niektóre, na ogół marginalne prądy ideowe na Słowacji, ale także część słowackiej emigracji politycznej i wielu obywateli w kraju naiwnie nazywało (lub taką przynajmniej żywiono nadzieję) „cichym” powrotem do ideałów państwa z lat 1939–1945 w warunkach demokratycznych, tym samym robiąc pierwszy oficjalny krok w kierunku całkowitej lub przynajmniej częściowej rehabilitacji tego reżimu i jego reprezentantów. Twórcami względnie zwolennikami takich tendencji byli nie tylko politycy, publicyści czy historycy, ale również świadkowie, którzy istniejące w czasie wojny państwo słowackie oceniają przez pryzmat osobistych pozytywnych, negatywnych i traumatyzujących przeżyć, ówczesnych i późniejszych poglądów⁹.

Konstruowanie pozytywnego obrazu Słowacji w czasie wojny opierało się na kilku przesłankach, spośród których do najważniejszych zaliczyć można: idealizację państwa ze względu na sam fakt jego istnienia jako pierwszego państwa słowackiego, eksponowanie intensywnego rozwoju kultury i nauki (oczywiście, w granicach wyznaczanych przez obowiązującą ideologię), przedstawianie porozumienia z Hitlerem jako realizacji strategii „mniejszego zła” – jedynej możliwości przetrwania narodu, który, zgodnie z ówczesnymi prognozami, nie zgadzając się na sojusz z III Rzeszą, zostałby podporządkowany sąsiadom i włączony w obręb ich struktur państwowych, prezentowanie zagłady obywateli żydowskich jako jednoznacznej winy Niemców¹⁰ (przypomnijmy, że rząd słowacki za każdego obywatela żydowskiego wywiezionego do obozu uiszczał opłatę 500 marek, która oficjalnie miała pokryć koszty przesiedlenia i nauki zawodu). Oczywiście powstawały i nadal powstają prace historyczne krytycznie omawiające tzw. państwo słowackie, organizowane są spotkania edukacyjne, na poziomie aktywności społecznej sprzeciw wobec jego idealizacji widoczny jest

⁸ M. Michela, *Pripominanie a kanonizovanie minulosti. Úvaha na margo niektorých diskusií o dejinách Slovenska*, <http://www.forumhistoriae.sk/documents/10180/39392/Michela.pdf> (dostęp: 12.05.2013).

⁹ I. Kamenec, *Slovenská republika 1939–1945 a jej mýty* [w:] *Mýty naše slovenské*, red. E. Krekovič, E. Mannová, E. Krekovičová, Bratislava 2005, s. 181.

¹⁰ „Odpowiedzialność za tragedię, za wymordowanie ponad dwóch trzecich tutejszych obywateli żydowskich alibistycznie przenosi się na nazistowskie Niemcy i, co jest najbardziej cyniczne, także na same ofiary prześladowań, które podobno «mają dziedziczną cechę nie tylko wywoływania zawiści i nienawiści, ale też stwarzania sobie wrogów tam, gdzie jest to niepotrzebne». Na podstawie tej ksenofobicznej przesłanki emigracyjny autor (F. Vnuk) formułuje taki wniosek: «Jeżeli istniał naród, który miał powody wysiedlić ze swojego terytorium Żydów, był nim naród słowacki. Jedyne, który miał taki powód» – I. Kamenec, *Trauma holokaustu. Historický alebo morálny problém?* [w:] *Slovenská otázka dnes. Výber textov z časopisu OS 1997–2006*, red. L. Szigeti, Bratislava 2007, s. 207.

choćby podczas antyfaszystowskich inicjatyw, niemniej tendencja do jego gloryfikacji stale jest obecna; 13 marca, w dniu rocznicy powstania Republiki Słowackiej, odbywa się tradycyjny Pochód za naród, podczas którego składany jest hołd „męczennikowi”, księdzu Jozefowi Tisie (skazanemu za zbrodnie wojenne i straconemu w 1947 r.), w słowackich miejscowościach znaleźć można tablice pamiątkowe czy nazwy ulic upamiętniające kluczowe postaci reżimu (prezydent Jozef Tiso, minister spraw zagranicznych Ferdinand Ďurčanský), a przedstawiciele Kościoła nadal podejmują starania o beatyfikację spiskiego biskupa Jána Vojaššáka, bagatelizując jego aprobatę dla antyżydowskiego ustawodawstwa i udział w aryżacji¹¹. Zagadnienie interpretacji sytuacji Słowacji w czasie II wojny światowej niewątpliwie jeszcze wielokrotnie będzie podejmowane przez historyków reprezentujących różne opcje światopoglądowe i, pomimo oczywistych dowodów świadczących o totalitarnym charakterze tzw. państwa słowackiego konsensusu trudno się spodziewać, zwłaszcza w obliczu ciągłej obecności, zresztą nie tylko w słowackim życiu społecznym i politycznym, pierwiastków nacjonalistycznych.

Wspomniane powyżej tradycje i sposoby ich rozumienia stanowią jedynie niewielki, w moim przekonaniu jednak bardzo istotny wycinek współczesnej słowackiej refleksji o przeszłości, refleksji, która w pewnej mierze opierać się może jeszcze na tzw. żywej pamięci społecznej; odczytania oraz oceny wydarzeń międzywojnia i okresu wojennego odwołują się bowiem nie tylko do oficjalnych dokumentów, ale również przekazywanych wspomnień i świadectw. Z inną sytuacją mamy do czynienia, gdy współczesna refleksja dotycząca tożsamości narodowej bazuje na zbiorze symboli, mitów, narracji, jakie powstały i ustabilizowały się w czasie słowackich dziewiętnastowiecznych procesów emancypacyjnych. Funkcja tych elementów w momencie definiowania „słowackości”, budowania wspólnoty narodowej, przy nieustającym poczuciu niepewności i zagrożenia dla bytu narodowego, była niezwykle istotna, pozwoliła bowiem stworzyć warunki zbiorowej integracji i komunikacji¹². Wydawać by się mogło, że w sytuacji niepodległego, z definicji demokratycznego, zabiegającego o uczestnictwo w strukturach europejskich państwa, odrodzeniowe konstrukcje traktowane będą z dystansem i rozumiane jako zjawiska ograniczone do konkretnego czasu, z przypisaną im konkretną rolą. Okazało się jednak, że stworzone głównie przez romantyków wyobrażenia o narodowym charakterze, historycznych doświadczeniach itd. również w nowych warunkach dla niektórych środowisk odznaczają się atrakcyjnością i można je w określony sposób wykorzystać.

Analizując najważniejsze wątki tworzonych po 1989 r. słowackich narracji tożsamościowych, które odwoływały się do dziedzictwa odrodzenia narodowego, stwier-

¹¹ M. Vrzgulová, *Výkročili sme. Historická pamäť a kritická reflexia minulosti* [w:] *Odkiaľ a kam. Dvadsať rokov samostatnosti*, red. M. Bútora, G. Mesežnikov, Z. Bútorová, M. Kollár, Bratislava 2013, s. 179–180.

¹² Zob. R. Majerek, *Pamięć – mit – tożsamość. Słowackie procesy autoidentyfikacyjne w okresie odrodzenia narodowego*, Kraków 2011.

dzic można, że szczególnie istotne miejsce zajęły one w okresie funkcjonowania dwóch gabinetów: Vladimira Mečiara oraz Roberta Fico. Charakter rządów Mečiara, który po powstaniu Republiki Słowackiej dwukrotnie pełnił funkcję premiera (1 stycznia 1993–14 marca 1994, 13 grudnia 1994–30 października 1998), wyznaczały autorytaryzm, populizm, pomijanie zasad demokracji, brak szacunku dla praw obywatelskich, klientelizm w życiu publicznym i gospodarczym, kontrola mediów, nietolerancja wobec mniejszości narodowych. Ten styl władzy, słusznie nazwany przez Milana Zemkę modelem postkomunistycznej „demokracji”¹³, doprowadził do wyraźnej polaryzacji społeczeństwa oraz problemów na arenie międzynarodowej, przede wszystkim podczas rozmów dotyczących przystąpienia Słowacji do Unii Europejskiej. Robert Fico, zwłaszcza w czasie pierwszej kadencji (4 lipca 2006–8 lipca 2010)¹⁴, przejmując większość elektoratu partii Mečiara, Ruchu na rzecz Demokratycznej Słowacji oraz zyskując zwolenników w szeregach nacjonalistycznej Słowackiej Partii Narodowej, również bazował na populizmie, „na połączeniu nostalgii za komunizmem i nacjonalizmu”¹⁵, chociaż w jego przypadku wyraźniej zaznaczała się także proeuropejska orientacja. Jak wspominałem, podczas rządów tych dwóch polityków w obrębie słowackiego dyskursu tożsamościowego na znaczeniu zyskały odwołania do zmitologizowanych konstrukcji odrodzeniowych, którym, wykorzystując dostępne władzy kanały dystrybucji wiedzy, próbowano nadać status obowiązującej ideologii. Działania te spotykały się, oczywiście, ze sprzeciwem części społeczeństwa oraz krytyką ze strony niektórych, umownie mówiąc, liberalnych środowisk intelektualnych; głosy te jednak zazwyczaj były ignorowane lub, w skrajnych przypadkach, traktowane jako swego rodzaju próby zamachu na słowackość.

Elementy odrodzeniowego paradygmatu myślenia aktualizowano na gruncie tekstów literackich, w pracach o ambicjach naukowych, dokumentach prawnych, publicystyce, podczas uroczystości państwowych. Podobnie jak w XIX w., w sposobie rozumienia i prezentowania przeszłości fakty historyczne były odpowiednio selekcjonowane, wpisywane w pożądaną ideologię, stylem odbioru tak budowanego odczytania tradycji był odbiór oparty na emocjach i wierze, chociaż, oczywiście, wszystkie zmitologizowane konstrukcje przedstawiane były jako wyniki obiektywnego poznania. Przywołajmy kilka charakterystycznych przykładów, potwierdzających obecność tej tendencji w słowackiej przestrzeni kulturowej.

Jedną z najważniejszych narracji, popularyzowanych po podziale Czechosłowacji, stał się mit „starego narodu i młodego państwa”, mający niejako kompensować kompleks związany z brakiem we wcześniejszej historii własnego, znaczącego organizmu politycznego (choć za przykład słowackiej tradycji państwowej będą uzna-

¹³ M. Zemko, *Moderný politický národ* [w:] *Slovenská otázka dnes...*, s. 191.

¹⁴ Robert Fico ponownie objął stanowisko premiera 4 kwietnia 2012 r.

¹⁵ J. Buzalka, *Od štátu slovenského národa k multietnickej demokracii?* [w:] *Odkiaľ a kam...*, s. 165.

wane Wielkie Morawy), a przy tym budować poczucie dumy narodowej. Aspekt perswazyjno-edukacyjny widoczny jest na przykład w adresowanych głównie do młodych czytelników książkach historycznych Milana Ferki (dodajmy, w latach 1994–1998 dyrektora Sekcji Języka Państwowego i Piśmiennictwa Narodowego przy Ministerstwie Kultury Republiki Słowackiej) oraz pracach o charakterze podręcznikowym¹⁶, kolportowanych w dużych nakładach do słowackich szkół¹⁷. Potrzeba ciągłego uzasadniania własnego istnienia, podobna w swej retoryce do barokowych i odrodzeniowych „pochwał i obron” narodu, eksponowanie jego mitycznych początków, przywoływanie twierdzeń o wyjątkowości języka słowackiego oraz niezwykłości „odwiecznej przestrzeni między Tatrami i Dunajem”, podkreślanie wyjątkowej atrakcyjności ziem słowackich, czego potwierdzeniem ma być odnalezienie czaszki neandertalczyka w okolicach Popradu, przywoływanie kontaktów przodków Słowaków z Imperium Rzymskim, twierdzenie, jakoby Słowacy zyskali świadomość odrębności etnicznej od Morawian za czasów panowania Mojmira (czyli w IX w.) – wszystkie elementy fantastycznej narracji historycznej miały przekonać czytelników o długich i pełnych istotnych wydarzeń dziejach Słowacji, terytorium szczególnego, stanowiącego serce Europy¹⁸. Dodajmy, że określenie „Słowacja” stosowane jest w odniesieniu do każdego okresu historycznego, co stwarza ma przekonanie o nieprzerwanym kontinuum narodowej historii. Analogiczną strategię dostrzec można również w pracy *Staré povesti slovenské* (*Dawne opowieści słowackie*, 1990), w której Ferko „zrekonstruował” dzieje słowackie od II w. n.e. (okres Imperium Rzymskiego), poprzez istnienie tzw. państwa Samona, po czasy wielkomorawskie i stopniowe włączanie obszaru Słowacji w obręb Królestwa Węgierskiego¹⁹.

Milan Ferko w swojej wizji słowackich dziejów nie był odosobniony; preferencję dla ich mitycznego ujęcia wykazywało jeszcze kilku historyków, między innymi Milan Stanislav Ďurica, znany przede wszystkim z książki *Dejiny Slovenska a Slovákov* (*Historia Słowacji i Słowaków*, 1995). Autor historię Słowaków rozumie jako trwającą od stuleci walkę o własne państwo, jako przykłady słowackich struktur państwowych podaje tzw. państwo Samona, Wielkie Morawy, nazwane „Rzeszą Słowacką”, próby wydzielenia autonomicznego terytorium na ziemiach słowackich podejmowane przez zbuntowanych wobec władzy centralnej przedstawicieli stanu szlacheckiego (Mateusz Csák, Imre Thököly, Franciszek II Rakoczy) także uznaje za formy słowackiej państwowości, natomiast powstanie Republiki Słowackiej, zarówno w 1939, jak i 1993 r., uznaje za ukoronowanie i zakończenie procesu emancypacyjnego. Praca Ďuricy prawdopodobnie nie wzbudziłaby tak wielkiego sprzeciwu w środowiskach

¹⁶ Na przykład M. Ferko, R. Marsina, L. Deák, *Starý národ – mladý štát. Prehľad slovenských dejín pre školy*, Bratislava 1994.

¹⁷ P. Zajac, *Literarizácia slovenských mýtov na konci dvadsiateho storočia*, „Slovenská literatúra” 1998, nr 5, s. 343.

¹⁸ M. Ferko, R. Marsina, L. Deák, *Starý národ...*, s. 4.

¹⁹ M. Ferko, *Staré povesti slovenské*, Bratislava 2004.

historyków, gdyby nie fakt, że Ministerstwo Szkolnictwa podjęło w 1996 r. decyzję o jej dystrybucji z własnych środków do szkół podstawowych, zalecając korzystanie z niej podczas lekcji historii. W liście skierowanym do minister Evy Slavkovskiej przedstawiciele Instytutu Historii Słowackiej Akademii Nauk pisali między innymi:

Wybór faktów jest często przypadkowy, ale przede wszystkim tendencyjny, a ich interpretacja pozostaje często w zdecydowanej sprzeczności z aktualnym stanem wiedzy historycznej. Ożywia stare, dawno porzucone mity, zawiera wiele kłamstw i mistyfikacji²⁰.

Do listu dołączona została szczegółowa analiza, w której wykazano błędy i przekłamania, jakie się w książce znalazły. Ostre słowa krytyki zabrzmiały także podczas debaty poświęconej publikacji; Dušan Kováč stwierdził:

To, co Ďurica proponuje opinii publicznej, to powrót historiografii do etapu przednaukowego. Jakbyśmy chcieli cofnąć fizykę do czasów sprzed Einsteina lub jeszcze dalej w przeszłość. W tym kontekście rozumiem, dlaczego ta książka powstała, dlaczego istnieje tu grupa ludzi, którzy chcą to prezentować, coś udowodniać, czegoś bronić. Są opętani przez wyznawaną ideologię i nie uświadamiają sobie, że współczesna Słowacja jej nie potrzebuje²¹.

W rezultacie protestów krajowych, a także zaleceń z Brukseli, publikacja była bowiem częściowo finansowana ze środków Unii Europejskiej, książkę wycofano ze szkół, niemniej sama próba jej promowania w takiej formie dobitnie pokazuje, jak rząd Mečiara wspierał ideologicznie jednoznaczny, oparty na przekłamaniach obraz narodowej tradycji (dotyczyło to nie tylko starszych dziejów, lecz także m.in. apologetycznej prezentacji okresu 1939–1945). Najogólniej tendencję tę określić można jako „dążenie do kanonizacji radykalnej formy nacjonalistyczno-romantycznego dyskursu”²², działanie anachroniczne i eskapistyczne, zanurzone w historycznych traumach i kompleksach, wspierające model społeczeństwa zamkniętego, zupełnie nieodpowiadający wyzwaniom młodej słowackiej demokracji.

Oficjalnie pozycję mitu, zakładającego continuum rozwojowe narodu oraz terytorialną koncepcję dziejów, potwierdziła preambuła Konstytucji Republiki Słowackiej:

My, naród słowacki, pamiętając o dziedzictwie politycznym i kulturalnym swoich przodków i o stuleciach doświadczeń ze zmagania o byt narodowy i własną państwowość, w sensie dziedzictwa duchowego Cyryla i Metodego i historycznego spadku Wielkiej Morawy, wychodząc z naturalnego prawa narodów do samookreślenia, wspólnie z członkami mniejszości narodowych i grup etnicznych, żyjących na terytorium Republiki Słowackiej [...].

²⁰ *Slovenskí historici o knihe*, „Kritika & kontext” 1997, nr 2–3, s. 34.

²¹ D. Kováč, głos w dyskusji *Okruhly stól. Slovensko a fenomén Ďurica*, „Kritika & kontext” 1997, nr 2–3, s. 5.

²² M. Michela, *Pripomínanie a kanonizovanie...*

zatem my, obywatele Republiki Słowackiej
uchwalamy
za pośrednictwem naszych przedstawicieli
tę konstytucję²³.

Przytoczony fragment pokazuje kilka istotnych kwestii: w dokumencie państwowym o najwyższej randze usankcjonowane zostaje przeświadczenie o długich dziejach narodu, w nieuzasadniony sposób w przeszłości sytuowane są tendencje emancypacyjne, ponadto preambuła tworzy swego rodzaju hierarchię ważności mieszkańców istniejącego państwa, opartą na preferencji dla czynnika narodowego kosztem wartości obywatelskich. Cytując antropologa społecznego, Juraja Buzalkę:

Najważniejszy jest „naród słowacki” jako podmiot zbiorowy, który łaskawie pozwala nie-Słowakom istnieć w państwie. [...] Obywateli, którzy nie są częścią uprzywilejowanego narodu „państwowotwórczego”, preambuła zmieniła w nielojalną sytuację²⁴.

Ustalonej „oficjalnej mitologii państwowej”²⁵ obywatele powinni się bezdyskusyjnie podporządkować; jako obowiązującą prawdę powinny ją przyswajać młode pokolenia, czemu służyć miało zalecenie Ministerstwa Szkolnictwa, aby uczniowie uczyli się tekstu preambuły na pamięć. Proponowane zapisy wywołały głosy krytyki nie tylko wśród mniejszości węgierskiej, której przedstawiciele głosowali przeciwko przyjęciu konstytucji, lecz także w niektórych słowackich środowiskach intelektualnych. Próby podważenia zasadności czy przydatności takiej formy rozumienia słowackiej drogi do samostanowienia i kształtu nowego państwa traktowano z właściwą kulturze totalizującego monologu ignorancją, dyskredytując sceptycznie i krytycznie nastawionych obywateli jako „zdradców narodu słowackiego”, ewentualnie marksistów²⁶.

Sposoby rozumienia tradycji, jak widać z przytoczonych przykładów, są niezwykle podatne na manipulacje i bardzo szybko stać się mogą „pożywką dla ideologii i tworzywem populistycznej demagogii społecznej”²⁷, a w rezultacie prowadzić do odnowienia dawnych konfliktów narodowościowych. Na Słowacji problem ten dotyczył przede wszystkim relacji z mniejszością węgierską, zamieszkującą południową część kraju, oraz stosunku do Romów. O ile jednak trudności w znalezieniu form współistnienia ze społecznością romską i niechęć, a czasami również agresja wobec jej przedstawicieli uzasadniane były aktualnymi aspektami ekonomicznymi i kulturowymi (przekonanie o nieuzasadnionym wspieraniu finansowym romskich rodzin, wskazywanie na brak inicjatyw zmierzających do integracji społecznej, wysoki stopień

²³ *Konstytucja Republiki Słowackiej*, oprac. i przeł. S. Sagan, Katowice 1993, s. 31.

²⁴ J. Buzalka, *O przyszłości pewnej koncepcji*, przeł. M. Bystrzak, „Herito” 2012, nr 9, s. 43.

²⁵ B. Ferencuhová, *Zmieri sa Slovensko so svojim nacionalizmom?* [w:] *Slovenská otázka dnes...*, s. 174.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 11.

przestępczości), o tyle konflikty z Węgrami wyraźnie nawiązywały do przeszłych doświadczeń, były swego rodzaju pochodną rozumienia własnej historii i towarzyszących jej mitów (mitu wielkomorawskiego oraz mitu o tysiącletniej niewoli).

Stosunek władz do Węgrów, który był jedną z przyczyn zahamowania na pewien czas procesu przystąpienia Słowacji do Unii Europejskiej, znajdował odzwierciedlenie zarówno na płaszczyźnie propozycji legislacyjnych (przede wszystkim dotyczących zakresu używania języka węgierskiego w instytucjach państwowych, w nazwach miejscowości), jak i symbolicznej. Przykładów działań zmierzających do podkreślenia integralności terytorium słowackiego wymienić można wiele, prawdopodobnie najbardziej wymownym były wydarzenia związane z postawieniem w 2003 r. w Komarnie – mieście ze względów historycznych posiadającym zdecydowanie węgierski charakter, zamieszkanym współcześnie przez liczną mniejszość węgierską (według danych z 2011 r. około 53%), pomnika Cyryla i Metodego. Inicjatywa powstała w Macierzy Słowackiej, najstarszej słowackiej instytucji życia narodowego, której przedstawiciele zwrócili się do władz miasta z prośbą o wyznaczenie odpowiedniego miejsca, w którym pomnik mógłby stanąć. Wszystkie propozycje lokalizacji, które pojawiły się w odpowiedzi na tę prośbę, uznane zostały za niezadowolające, w rezultacie problem rozwiązano, umieszczając pomnik, mimo protestów władz miasta, na fasadzie budynku miejscowego oddziału Macierzy. W 2010 r. niemal czterometrowy pomnik przeniesiono w nowe miejsce, na środek ronda, co obecny na uroczystości wraz ze switą ministrów premier Fico uznał za wydarzenie symboliczne, bowiem w tym miejscu, jak stwierdził, krzyżują się drogi do Bratysławy, Budapesztu i Nowych Zamków. Miasto, którego burmistrz zresztą na odsłonięcie pomnika nie został zaproszony, protestowało, wskazując na względy bezpieczeństwa, co jednak nie przyniosło żadnego efektu, bowiem wybrane miejsce to część drogi krajowej, dlatego też opinia władz miasta nie miała żadnej mocy prawnej.

Obserwator z zewnątrz, który nie zna charakteru relacji słowacko-węgierskich, całe zdarzenie mógłby ocenić jako nieco infantylną, a biorąc pod uwagę okoliczności – nawet groteskową, niemniej neutralną formę kultywowania tradycji. Inaczej kwestia ta wygląda z perspektywy osoby funkcjonującej w tym środowisku. Daniela Kapiťáňová, pisarka i mieszkanka Komarna, komentowała:

[...] Każdy, kto tutaj żyje, a właściwie każdy, kto mieszka na Słowacji, wie, że chodziło tutaj o coś zupełnie innego niż wyrażenie szacunku chrześcijańskim świętym z Sołunia. Chodziło tutaj o oznakowanie terytorium własnymi flagami. [...] Tutaj rzeźby nie są eksponowane jako dzieła sztuki, ale ustawia się je jak makiety czołgów na mapie działań wojennych w sztabie generalnym. Informują one o zdobytym terytorium²⁸.

Inicjatywa, działającej przy wsparciu władzy, Macierzy Słowackiej – instytucji, która „stwarza wizję narodu, któremu zagrażają Węgrzy i mniejszość węgierska w Sło-

²⁸ D. Kapiťáňová, *Ich Komarno a môj Trianon* [w:] *Slovenská otázka dnes...*, s. 395.

wacji, oraz występuje przeciw antynarodowym, zbyt mało gorliwym i jeszcze mniej zaangażowanym Słowakom”²⁹ wpisuje się w znaną i praktykowaną chociażby w okresie komunizmu – strategię symbolicznego zawłaszczania terytorium, niepotrzebnie przywołując dawne resentymenty i kreując nowe antagonizmy. Niestety, temu właśnie często służą aktualne odwołania do najważniejszych, ustabilizowanych w XIX w., znaków słowackiej tożsamości narodowej: języka oraz terytorium (krainy)³⁰. Porównanie historycznego i współczesnego sposobu ich wykorzystania i funkcjonowania pokazuje, jak ten sam element wykorzystany być może do różnych celów ideologicznych oraz jak różne konsekwencje może przynosić. Określone symbole i narracje w okresie słowackiego odrodzenia narodowego były elementami nacjonalizmu o obliczu wyzwoleniczym, służącemu emancypacji, natomiast dzisiaj, bezkrytycznie powtarzane i instrumentalizowane, przyczyniać się mogą jedynie do kształtowania nacjonalizmu antydemokratycznego i antyliberalnego, nazywanego również nacjonalizmem integralnym³¹.

Konieczność krytycznego przewartościowania wpisujących się w ramy myślenia mitycznego wyobrażeń jest jednak coraz wyraźniej na Słowacji obecna, tworząc alternatywę dla spetryfikowanych form rozumienia tradycji. Działania te zakładają przede wszystkim analizę kontekstów powstania zmitologizowanych przekazów oraz potrzeb, na jakie odpowiadały, a także wykazanie ich konstruktywistycznego, niezwiązanego z kategoriami „prawdziwości”, „oczywistości”, „naturalności” charakteru.

Krytyczne spojrzenie na „słowackie uwikłanie w mit”, próby rewizji utrwalonych konstrukcji i stereotypów przyniosły już wiele interesujących efektów, między innymi publikację *Mýty naše slovenské (Nasze słowackie mity)*³², przygotowaną w ramach projektu Słowackiej Akademii Nauk *Kolektívne identity v moderných spoločnostiach Európy. Procesy konštruovania, reprodukcie a transformácie kolektívnych kategórií a identít (Tożsamości zbiorowe w nowoczesnych społeczeństwach Europy. Procesy konstruowania, odtwarzania i transformacji zbiorowych kategorii i tożsamości)*. W tomie tym znajdziemy przegląd najważniejszych słowackich tradycji – analizy mitów założycielskich, kompleksu mitów związanych z okresem Wielkich Moraw, martyrologicznego mitu ofiary i tysiącletniej niewoli, mitów językowych, omówienie naro-

²⁹ R. Chmel, *Dwie Słowacje*, przeł. M. Bystrzak, „Herito” 2012, nr 9, s. 31.

³⁰ Te pojęcia, obok „ludu” i „środka”, Dušan Kováč wymienia jako najistotniejsze w procesie kształtowania się słowackiej tożsamości narodowej. Zob. D. Kováč, *Słowacka tożsamość w procesie historycznym*, przeł. J. Bakalarz [w:] *Kim są Słowacy. Historia. Kultura. Tożsamość*, red. J. Purchla, M. Vášaryová, Kraków 2005, s. 57–65.

³¹ J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak” 1997, nr 3, s. 28. Warto w tym kontekście przywołać wypowiedź premiera Fico, wygłoszoną 26 lutego 2013 r. na konferencji z okazji 150-lecia Macierzy Słowackiej: „Naszego niezależnego państwa nie zakładaliśmy dla mniejszości, pomimo naszego dla nich szacunku, ale przede wszystkim dla słowackiego państwowotwórczego narodu, bowiem Słowacy w byłej Czechosłowacji nie mogli rozwinąć wszystkich swoich zdolności i talentów” – cyt. za: J. Buzalka, *Od štátu slovenského národa...*, s. 161.

³² *Mýty naše slovenské*.

dowych i państwowych symboli, narracji o najważniejszych wydarzeniach w życiu narodu, wreszcie interpretację zmitologizowanych biografii wybranych postaci słowackich dziejów, takich jak między innymi Milan Rastislav Štefánik, Andrej Hlinka, Jozef Tiso, Gustáv Husák. Podkreślić warto, że w przedsięwzięcie wpisana wyraźnie była funkcja edukacyjna, o czym świadczy opublikowanie, jeszcze przed wydaniem książki, wybranych tekstów w popularnym dzienniku „SME”.

Nowa jakość spojrzenia na tradycję narodową wielokrotnie pojawiała się także w eseistyce, głównie w tekstach publikowanych w czasopiśmie „OS” oraz książkach z serii „Domino” wydawanych przez wydawnictwo Kalligram. Autorzy, tacy jak między innymi Ľubomír Lipták, Rudolf Chmel, Peter Zajac, Ľubomír Ďurovič, Pavol Lukáč, w swoich pracach konsekwentnie starali się stworzyć płaszczyznę dialogu dotyczącego narodowej samoświadomości, wskazując na ułomności dominujących strategii dyskursu tożsamościowego. Warto wreszcie wspomnieć tomy przygotowane przez Instytut Spraw Publicznych: *Kde sme? Mentálne mapy Slovenska (Gdzie jesteśmy? Mentalne mapy Słowacji, 2010)*, *Odkiaľ a kam. 20 rokov samostatnosti (Skąd i dokąd. Dwadzieścia lat niezależności, 2013)*, w których przedstawiciele różnych dyscyplin nauki (politologii, socjologii, ekonomii, językoznawstwa, historii sztuki, muzykologii itd.) zaprezentowali wyniki badań nad przemianami poszczególnych sfer życia Słowacji od czasów aksamitnej rewolucji.

Wspomniane inicjatywy, subiektywnie wybrane jako najistotniejsze, sprawiają, że obraz słowackiej przeszłości staje się coraz bogatszy, a przy tym potwierdzają odchodzenie od izolacjonistycznej polityki kulturalnej i etnocentrycznej wizji dziejów homogenicznego społeczeństwa. Definitywna przemiana w nowoczesny naród i nowoczesne państwo, jak stwierdza Rudolf Chmel, jeszcze się nie dokonała, nadal pozostaje w sferze zadań do wykonania:

Jeszcze nie czujemy się w pełni Europejczykami, ale już wiemy, że nie ma odwrotu. Jesteśmy gdzieś w pół drogi, w okresie przejściowym. [...] Po plebejskim kolektywizmie musimy się dopracować nowoczesnego indywidualizmu, przejść od społeczeństwa zamkniętego lub półzamkniętego do jego wariantu otwartego, w którym ludzie mogą swobodnie okazywać swoje twórcze podejście – także wobec ojczyzny lub tożsamości narodowej³³.

Proces budowania pluralistycznego modelu kultury dialogu, kształtowanie nowej, uznającej idee tolerancji oraz społeczeństwa otwartego świadomości i wrażliwości społecznej nadal na Słowacji trwa. Pewien niepokój wzbudzać może widoczne w ostatnich latach ożywienie ruchów antyliberalnych, obecność w debacie publicznej nacjonalistycznej retoryki, niemniej kierunek, jaki reprezentuje dominujący nurt, wydaje się opierać przede wszystkim na respektowaniu zasad państwa demokratycznego.

³³ R. Chmel, *Zamknięta Słowacja...*, s. 91.

MYŚLICIELE EMIGRACYJNI WOBEC PROBLEMÓW WSPÓŁCZESNOŚCI

ANNA RAŻNY

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

„DNI” BORYSA ZAJCEWA – PRAWOSŁAWNA EMIGRACJA ROSYJSKA WOBEC TOTALITARYZMÓW XX W.

Borys Konstantynowicz Zajcew, nazywany patriarchą emigracji rosyjskiej pierwszej fali, ostatni przedstawiciel „srebrnego wieku”, przeżył na wygnaniu nie tylko II wojnę światową, śmierć Stalina, nadejście odwilży i jej zamknięcie, lecz także spotkanie z trzecią falą emigracyjną, ukształtowaną w Rosji porewolucyjnej, komunistycznej, totalitarnej. Gdy umierał w 1972 r. w Paryżu w wieku 91 lat, kultura rosyjska przeżywała rozkwit na emigracji; oddychała swobodnie tylko tym jednym płucem, żywiąc się sokami swej wielkiej tradycji, pieczołowicie pielęgnowanej z dala od przestrzeni ojczystej, którą ideologia i utopia komunizmu przekształciły w trwające ponad 70 lat imperium zła. Umierał w sławie pisarza zanurzonego głęboko w chrześcijaństwie, posłusznego prawosławnej tradycji, o czym pisze Joanna Mianowska w książce *Контексты культуры русской эмиграции, Борис Зайцев – невец русского православия*¹. Jego twórczość ostatnich lat stała się swego rodzaju kroniką duchowej drogi tej części emigracji rosyjskiej, która po 1917 r. nie tylko uniosła na wygnanie nienaruszoną przez rewolucję bolszewicką świętość i tradycję rosyjskiego prawosławia, ale również twórczo ją umocniła. Jednocześnie zaś ukształtowała się

¹ J. Mianowska, *Контексты культуры русской эмиграции, Борис Зайцев – невец русского православия*, Toruń 2011; por. także: *eadem, Праведность как элемент православного сознания (на материале прозы Бориса Зайцева)* [w:] *Duchowość i sacrum w literaturze emigracyjnej Słowian Wschodnich*, red. A. Woźniak, E. Kawecka, Lublin 2001; *eadem, Русское религиозное сознание в изгнании (на материале тетралогии Б. К. Зайцева Эпитемествие Глеба)* [w:] *Literaturoznawstwo, kulturologia, folklorystyka. Prace na XIII Międzynarodowy Kongres Słowistów w Lublanie 2003*, Z polskich studiów slawistycznych, ser. 10, Warszawa 2003; R. Gerra, *Boris Zaitsev*, Paris 1982.

jako literackie uzupełnienie rozwijającej się na emigracji rosyjskiej filozofii człowieka, inspirowanej jego prawosławną wizją, czy rosyjskiej filozofii religii.

Twórczość Zajcewa stanowi wieloaspektowy kontekst myśli filozoficznej Mikołaja Bierdiajewa, Sergiusza Bułgakowa, Siemiona Franka, Iwana Iljina². Tworzy taki sam kontekst dla rosyjskiej publicystyki podejmującej problemy Rosji i jej kultury w powiązaniu z tradycją prawosławia. Wymienić w tym miejscu należy nade wszystko tytuły dwóch zbiorowych tomów: wydany w 1921 r. w Paryżu *Z głębokości (Из глубины)* oraz opublikowany – również w Paryżu – w 1974 r. *Из-под глыб*³. Te powiązania twórczości Zajcewa z filozofią i publicystyką o tematyce społecznej, politycznej i cywilizacyjnej są świadectwem kontynuacji dziewiętnastowiecznej rosyjskiej tradycji kulturowej, której najdoskonalszym przykładem jest twórczość Fiodora Dostojewskiego. Z wymienionymi filozofami i teologami (m.in. z Sergiuszem Bułgakowem) oraz z tradycją XIX w. łączy Zajcewa prawosławie.

Jak podkreśla J. Mianowska, znamienne jest, iż Zajcew dojrzewał stopniowo do głębokiej wiary⁴. We wczesnej młodości był agnostykiem, który pod wpływem lektury Włodzimierza Sołowjowa, Mikołaja Bierdiajewa, a także literatury religijnej – „przyłgnął” do chrześcijaństwa. Sam Zajcew podpowiada, aby tak nazwać jego wiarę i religijność. W swoim dzienniku z lat 1939–1972 łączy losy Lwa Gumilowa i nieznanego nikomu Kozłowa – którego drogę życia od złodziejaska do apostoła chrześcijaństwa w Rosji radzieckiej opisała „Русская мысль” w jednym z numerów za rok 1971. Podkreśla, że w dramatycznych okolicznościach obaj „przyłgnęli” do Chrystusa. Słowo to rzeczywiście trafnie oddaje postawę człowieka, który sens życia i jego cel odkrywa w wędrówce do Boga. Okoliczności towarzyszące tej wędrówce nabierają wtedy drugorzędno znaczenia.

Что общего между известным поэтом Гумилевым, воином, странником, Дон-Жуаном, человеком отчасти надменным, – и неведомым уркой Козловым, обратившимся позже в Савла Христом пораженного?

Будто и нет общего, но оно как раз есть. Состоит в том, что оба, по-разному, неся в себе зерно Христово, в горькие минуты прильнули к Нему. Думал ли Гумилев,

² Por. m.in.: И. Лосский, *История руссакой философии*, Москва 1991; В. Зенковский, *Основы христианской философии*, Москва 1996; J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000; idem, *Iwana Iljina filozofia człowieka w świetle „aksjomatów doświadczenia religijnego”* [w:] *Duchowość i sacrum w literaturze emigracyjnej Słowian wschodnich; Metafizyka a literatura w kulturze rosyjskiej*, red. T. Obolevitch, Kraków 2012; A. Rażny, *Mikołaj Gogol w ocenie Mikołaja Bierdiajewa* [w:] *Kultura rosyjska emigracji rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej XX wieku*, red. A. Woźniak, Lublin 2013.

³ Zob. Вехи. *Из-глубины*, Москва 1991; *Из-под глыб*, Paris 1974; A. Rażny, *Aksjologia i metafizyka w tomie „Из-глубины”* [w:] *Duchowość i sacrum w literaturze emigracyjnej Słowian Wschodnich*. Tytuły wymienianych w artykule tekstów zostały podane w języku rosyjskim. W języku polskim tylko wtedy, gdy posiadają opublikowane tłumaczenie na ten język.

⁴ J. Mianowska, *Контексты культуры...*, s. 23.

что окажется, в некую минуту, братом безвестного Козлова, ведомого только судьям советским? А вот вышло так⁵.

Ta wypowiedź pisarza może posłużyć jako motto jego dojrzałego życia, spędzonego po doświadczeniach rewolucji bolszewickiej na emigracji, gdzie przyszło mu przeżyć koszmar wojny wywołanej drugą obłądną ideologią – niemieckim socjalizmem narodowym. Zajcew – podobnie jak Gumilow i Kozłow, a także tysiące Rosjan, nade wszystko na emigracji – świadczy swym życiem, iż został „porażony” Chrystusem, w którym pokłada najwyższą swą nadzieję: metafizyczno-religijną. Droga, jaką przeszedł, to szlak od panteistycznych uniesień oraz poszukiwań w kosmosie sensu i celu istnienia – widocznych w powieściach i dramatach początku XX w. – do podjętego po rewolucji bolszewickiej pielgrzymowania w stronę duchowej ojczyzny – „prawdziwego życia”, które odnalazł w prawosławiu. Rewolucja – jak pisze – umocniła w nim silną już więź z ową duchową ojczyzną, której nie utracił na wygnaniu. Jednocześnie pozwoliła na nowo odczytać dzieje samej Rosji. Zaznacza:

А затем, в эмиграции, дала созерцать издали Россию, вначале трагическую, революционную, потом более ясную и покойную – давнюю, теперь легендарную Россию моего детства и юности. А еще далее в глубь времен – Россию Святой Руси, которую без страданий революции, может быть, не увидел бы и никогда (s. 17).

Odnajdujemy w tym wyznaniu ten sam ton głębokiej wiary i związanej z nią nadziei, o jakich mówi Sergiusz Askoldow w artykule *Религиозный смысл русской революции*, otwierającym tom *Z głębokości*⁶. Rewolucja – twierdzi Askoldow – umacnia wiarę, gdyż nie tylko oddziela radykalnie zło od dobra, ale ponadto unaocznia metafizyczną więź bytowania ludzkiego z bytem Absolutnym – Bogiem. Wierna Chrystusowi ludzkość oczyszcza się w rewolucjach i otwiera na światło prawdy istnienia.

Именно революции способствуют разделению добра и зла, выявляя и то и другое в наиболее яркой форме. И, как процессы очищения добра от выявившегося зла, они и с религиозной точки „зрения” имеют некую печать благодетельности и в сущности наиболее реализуют религиозный смысл истории, состоящий именно в разделении добра и зла в их созревших формах. Христианству нечего бояться смерти, как индивидуальной так и общечеловеческой, так как в смерти погибает лишь то, чему надлежит погибать, т.е. злые начала жизни. Но верная Христу часть человечества в революциях, как в грозе, лишь очищается и просветляется⁷.

⁵ Б. Зайцев, *Собрание сочинений. Дни*, Москва 2000, s. 478. Kolejne cytaty z dziennikowych zapisków Zajcewa pochodzą z tego wydania (strona została podana w tekście w nawiasach).

⁶ С. Аскольдов, *Религиозный смысл русской революции* [w:] *Ветхи. Из глубины*.

⁷ *Ibidem*, s. 224.

Podobnie jak chrześcijaństwo – zdaniem Askoldowa – w rewolucji niezagrożona śmiercią jest również dusza ludzka. Posiada ona samoistność bytową nadaną przez Byt Absolutny, który jako jedyny mógłby ją unicestwić⁸. Jest dobrem metafizycznym przypisanym ludzkiemu istnieniu. Na takie dobro rewolucja i wojna nie mają wpływu, podobnie jak na sam akt istnienia zakorzeniony w Absolucie. Taką postawę wobec rewolucji, a następnie wojny i determinujących je ideologii prezentowali nie tylko pozostali autorzy tomu *Из глубины*, lecz także prawosławna emigracja rosyjska, skupiona głównie we Francji. To środowisko współtworzył Zajcew. Jemu też poświęca najwięcej uwagi w swej twórczości pamiętnikarsko-dziennikarskiej, opisując nie tylko małe wspólnoty prawosławne czy działalność twórczą wybitnych Rosjan na emigracji, ale również życie codzienne tych przeciętnych, którzy stanowili zamkniętą w sobie diasporę rosyjską. Szczegółowo opisuje ich trudne losy, lęki, tęsknotę za ojczyzną.

Wypowiedzi Zajcewa zawarte w jego publicystyce, głównie zaś w dziennikach i pamiętnikach, są zbieżne z poglądami Askoldowa na rewolucję bolszewicką i ideologię totalitaryzmu komunistycznego. Przez ich pryzmat pisarz analizuje również wydarzenia II wojny światowej, będącej próbą urzeczywistnienia ideologii niemieckiego nazizmu. Zanim te ideologie i związane z nimi kataklizmy dziejowe zaabsorbują umysł Zajcewa, jego beletrystyka przejdzie dłuższą transformację. Pierwszy jej etap stanowiło przewyciężenie impresjonistyczno-modernistycznych tendencji i otwarcie na realistyczne ujęcia świata, zauroczenie realiami historycznymi i kulturowymi. Trzeba przypomnieć w tym miejscu takie utwory jak: *Аграфена* (1908), *Дальний край* (1913), *Верность* (1914), *Усадьба Ланиных* (1914), *Голубая звезда* (1918). Zanim nastąpi widoczne odejście od estetyki i problematyki modernistycznej, Zajcew stworzy swoistą sumę tego okresu, którą zawarł w ostatniej z wymienionych powieści, określając ją mianem „самой полной и выразительной”, „завершением целой полосы”, „прощанием с прошлым”. Wydarzenia rewolucji bolszewickiej były dla niego – podobnie jak dla ogromnej większości twórców rosyjskich – doświadczeniem demonicznego zła moralnego i społecznego, wynikającego z fałszywej ideologii i zrodzonej na jej gruncie fałszywej świadomości. Dał temu wyraz w zbiorze opowiadań *Улица святого Николая*, wydanym już na emigracji (Berlin 1923), na którą udał się wraz z rodziną w 1922 r. Przed wyjazdem do Berlina udało mu się opublikować w Rosji zbiór nowel *Рафаэль* (Moskwa 1922), wyprowadzających czytelnika z piekła doświadczeń rewolucyjnych w świat kultury europejskiej, której pięknem chciałby kozić ból swego pokolenia. Gdy idzie o ocenę tej kultury, odrzuci odradzające się w każdej epoce słowianofilskie uprzedzenia wobec niej i pokusę sformułowania nowego paradygmatu dziewiętnastowiecznej antynomii Rosja–Europa.

Na emigracji, już w latach 20., przyszedł czas na fascynację zagadnieniami metafizyczno-religijnymi z pozycji filozofii realistycznej. Zaowocowała ona przeniknięty mi duchem zgody z rzeczywistością powieściami, dziennikami, szkicami pamiętnikar-

⁸ Por. A. Rażny, *Aksjologia i metafizyka w tomie „Из глубины”*.

skimi. Fascynacji problemami metafizyki i religii zaczęło towarzyszyć zainteresowanie sferą *sacrum* i *profanum*. W latach 20. Zajcew publikuje utwory potwierdzające zwrot w jego twórczości – zainteresowanie transcendencją i religią, za którymi stoi tajemnica metafizyczna. Umiał je połączyć z rzeczywistością kształtowaną przez czynniki historyczne, ideowe, polityczne, kulturowe. Taki jest ogólny wydzźwięk powieści *Золотой узор* (1926) czy uważanego za arcydzieło opowiadania *Моя жизнь и Диана* (1927). Ukierunkowanie na metafizykę i religię pogłębi się w jego twórczości czysto religijnej. Wysoki pułap osiągnie w monumentalnych utworach hagiograficznych, które, niczym pomniki stawiane z czcią prawosławnym świadkom ewangelii, mają jednocześnie wzbogacić literaturę rosyjską. Warto przypomnieć w tym miejscu takie tytuły jak *Алексей Божий человек* (1925), *Преподобный Сергей Радонежский* (1925) czy zbiory zapisków pielgrzymkowych i pamiętnikarskich – *Афон* (1928), *Валаам* (1936).

Do II wojny światowej powstanie najwięcej utworów Zajcewa, pośród których uważane za najlepsze są: *Золотой узор* (1926), *Странное путешествие* (1927), *Авдотья смерть* (1927), *Анна* (1929), *Дом в Пасси* (1935). W tym samym okresie rozpocznie pisanie zbeletryzowanych biografii klasyków literatury rosyjskiej od tomu poświęconego Turgieniewowi *Жизнь Тургенева* (1932). Już po wojnie napisze biografie Żukowskiego – *Жуковский* (1951) oraz Czechowa – *Чехов* (1954). Ważne miejsce w twórczości pisarza zajęła tematyka autobiograficzna i napisana na jej kanwie tetralogia *Путешествие Глеба* (1937–1953).

Motywy autobiograficzne ujęte w ramach pamiętników, wspomnień czy wreszcie dzienników zaczną odgrywać wyjątkowo ważną rolę już w latach 30., a następnie w czasie wojny i okresie powojennym. Staną się one wiodącym motywem nie tylko wielu publikowanych w różnych gazetach i periodykach aż do 1972 r. – artykułów, esejów, felietonów, wywiadów, a także małych form prozy pamiętnikarsko-kronikarskiej. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę nade wszystko na prowadzony przez pisarza w latach 1925–1939 *Дневник писателя*, świadomie nawiązujący nie tylko w tytule, ale również w wadze podejmowanych zagadnień do Fiodora Dostojewskiego. Jego kontynuacją są *Дни* obejmujące lata 1939–1972. To, co je łączy z całą pozostałą twórczością pisarza, można ująć krótko: poszukiwanie sensu i celu życia niezależnego od ciążących na pokoleniu pisarza tragicznych doświadczeń rewolucji, emigracji i wojny. W oczach autora *Дни* tylko wyższy cel istnienia może być motywacją służby wielkim wartościom – niematerialnym, niepodlegającym w czasach zawieruchy światowej – rewolucji i wojny – pierwiastkom zła. Jest motywacją służby między innymi emigracyjnego pisarza, który nie może i nie powinien opuścić swej ojczyzny, choć przyszło mu żyć z dala od niej. Służbę tę uznał za wyjątkową, wypowiadając znane słowa w dwudziestopięciolecie swego pobytu na emigracji: „Мы капля России... как бы нищии и бесправны ни были, никогда никому не уступим выших ценностей, которые суть ценности духа” (s. 145).

W dorobku emigracyjnym Zajcewa, na który składają się 30 książek i ponad 800 wymienionych wyżej tekstów, wątek autobiograficzny jest podporządkowany

owym wysokim wartościom. I nie ma nic wspólnego z jakże częstym w XX w. epatowaniem czytelnika własnym *ja*, koncentrowaniem jego uwagi na swoich problemach, emocjach, zainteresowaniach. Nic wspólnego z taką postawą autorów różnych wyznań, zapisków, dzienników – z których wyłania się najczęściej obraz zimnego egoisty, traktującego świat jedynie jako kontekst jego jaźni. Zajcew jest zaprzeczeniem takiego twórczego *ja*, którego ducha perfekcyjnie oddaje charakterystyka egoisty zawarta w eseju Gabriela Marcela *Ja i inni*:

Ciążąc sam sobie, pogrążony w niepokojącym świecie zewnętrznym, to zagrażającym mi, to znów współwinnym, czujnie wypatruję wszystkiego, co emanując z niego koić by mogło lub przeciwnie – jątrzyć tę ranę, którą noszę w sobie: moje ja⁹.

Ja Zajcewa w książkach autobiograficzno-kronikarskich nie jest owym „najczulszym miejscem” – jak dodatkowo określa mentalność egoisty Marcel. Jest ono obecne dla innych, wobec innych, wśród innych – w świecie dobra i zła, prawdy i fałszu, skończoności i nieskończoności. To *ja*, które można określić „ja globalnym”. Takim, które współuczestniczy, współodczuwa, współpragnie. Takie jest credo *Dni*, które przedstawił w notatkach z 1939 r. Podkreśla, że w okresie kolejnego po rewolucji tragicznego doświadczenia, jakim stała się dla jego pokolenia II wojna światowa, wszystkim potrzebna jest ewangeliczna „żywa woda”, o której mówi Chrystus Samarytance u studni. Dla cierpiących podwójnie Rosjan na emigracji, podobnie jak dla innych ludzi czasu wojny, najważniejsza jest duchowa gwarancja przetrwania. Zajcew pisze:

О, как надо желать теперь, в воздухе отравленном, себе и другим Живой воды! Это дух Божий, Царство Его, свет, благоговение, сочувствие, поддержка, улыбка облегчающая соседа, облегчающая самого улыбающегося. Разделенное горе облегчает и разделяющего. Дыхание доброты согревает не только того, на которого направлено, но и кто направляет. „А сколько сейчас одиноких, отчаивающихся! Как бесконечно нужно именно чувство братства, единения, единочувствия” (s. 165).

Biorąc pod uwagę otwarcie autora *Dni* na zachodnią kulturę, w tym także filozofię, można pokusić się o stwierdzenie, że pragnienie ewangelicznej „wody żywej”, „wody życia” w życiu rosyjskiego uchodźcy we Francji jest świadectwem chrześcijańskiego personalizmu w jego prawosławnej odmianie – *ja* soborowego, ukierunkowanego na potrzeby wspólnoty nie tylko emigracyjnej, rosyjskiej, ale również francuskiej, która przeżywa doświadczenie wojny. Dla owego wspólnotowego *ja* pisarza znamienne pod tym względem są również tytuły wymienionych wyżej zbiorów dziennikarsko-pamiętnikarskich. Ich autor świadomie rezygnuje z pokusy ory-

⁹ G. Marcel, *Ja i inni* [w:] *idem, Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 125–126.

ginalności, a nade wszystko z indywidualizmu, który pozwoliły mu odróżnić się od innych i wyróżnić wśród nich. Zaznaczyć trzeba, iż owo „odróżnienie” i „wyróżnienie” ma tu nieco inny sens aniżeli ten, jaki przydaje tym pojęciom filozofia realistyczna, ujmująca poznanie człowieka w relacji do innych przedmiotów. Jej przedstawiciel Kazimierz Krajewski trafnie ujmuje istotę tych znaczeń, zauważając:

Poznanie człowieka w jego treściowej swoistości i ujęcie go w relacji do innych przedmiotów, danych naszemu doświadczeniu, sprawia, że jawi się on jako bytujący jakoś „inaczej” i „wyżej” w stosunku do nich¹⁰.

Gdy mówimy o *ja* wspólnotowym autora *Dni*, mamy na uwadze świadomą jego rezygnację jedynie z próby eksponowania swych cech charakterystycznych, pociągającego za sobą odcięcie od innych *ja*. Taka postawa nie oznacza rezygnacji ze statusu osoby i związanej z nim osobowości. Jest jedynie uznaniem tego, co w owych innych *ja* zasługuje na solidarność, współczucie, braterstwo, zaś w przypadku pisarzy – na twórczą kontynuację. Tak więc *Dziennik pisarza* jest powtórką z Dostojewskiego, *Dni* – powtórką tytułu emigracyjnej gazety, wydawanej przez Aleksandra Fiodorowicza Kiereńskiego po wyjeździe z bolszewickiej Rosji. Zajcew podjął z Kiereńskim współpracę, nie bacząc na jego udział w rewolucji lutowej i Rządzie Tymczasowym, a także w masonerii, w której pełnił funkcję generalnego sekretarza Rady Naczelnej Wielkiego Wschodu Narodów Rosji. W gazecie Kiereńskiego Zajcew opublikował między innymi eseje o Puszkynie, Balmoncie i Leontjewie. Gdy w 1939 r. pisarz podjął współpracę z redakcją „Возрождения”, dał tytuł „Dni” prowadzonej przez siebie rubryce w tym piśmie. Podchwyciła go następnie „Русская мысль”, w której Zajcew publikował swoje teksty w różnych formach dziennikarskich.

Jako tytuł zbioru *Dni* mają swego rodzaju uzasadnienie w biografii twórczej pisarza. Są jednak nade wszystko jego świadomym wyborem nie tylko prostoty, lecz także skromności. Zawarte w nich zapiski z lat 1939–1945 oraz następnych – aż do roku śmierci pisarza – dotyczą bowiem epoki obfitującej w przełomowe wydarzenia. Zajcew uznał jednak, iż stanowią one kontynuację wcześniejszych dziejów ludzkości. Pomimo okrucieństwa dwóch totalitaryzmów XX w. są ciągiem dalszym dni minionych i zapowiedzią przyszłych. Rewolucja i II wojna światowa, kontynuacja stalinizmu, odwilż i jej konsekwencje – to procesy składające się na „substancję” historii, której zwieńczenie uchodzi w przestrzeń metafizyczną. Wobec nieuniknionego końca ziemskich dziejów ludzkości i perspektywy „prawdziwego życia” gdzie indziej, każdy z dni opisywanej epoki dwóch totalitaryzmów traci swą wyjątkowość. Zło i towarzyszące mu cierpienia nie są istotą istnienia, nie są w stanie nawet nim zachwiać. Atrybutem istnienia jest bowiem wieczność. Już w pierwszych zapiskach *Dni*, rozpoczętych

¹⁰ K. Krajewski, *Racjonalność etycznego personalizmu* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki* (13). *Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2011, s. 346.

w roku wybuchu II wojny światowej, Zajcew przypomina czytelnikowi maksymę św. Pawła:

„Мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся, мы гонимы, но не оставлены, низлагаемы, но не погибаем”.

Да, это Павел – вечный, огненный, легкий и неутолимый, притесняемый – непобедимый (s. 161).

Ta maksyma poruwa Zajcewa, uświadamia mu, że to, co jest niezłomnego w człowieku – to duch – *вечный, непобедимый*. Cierpienia I wojny światowej, rewolucji, emigracji i II wojny światowej, jakie stały się udziałem jego pokolenia, nie mogą mu przysłonić perspektywy wieczności, podtrzymywanej dzięki sile ducha. Samo zaś życie ma też swoje dobre strony, których nie powinno zaćmwić zło wojen i rewolucji. W tym samym fragmencie zapisków konstatuje:

Мы уже все отбыли. Пережили великую войну, не погибли в гражданской, потеряли родину – с нас довольно. Последние свои годы можно „в мире и покаянии скончати”, не из одних воин и революций состоит жизнь (s. 162).

Same zaś cierpienia towarzyszące temu pokoleniu w czasach wojny i rewolucji należy przyjąć jako kontynuację tego, co je poprzedzało – nie zawsze dobre i święte, a to trzeba odpokutować. Dlatego za właściwą uważa postawę pokory i pokuty. Jej świadectwo daje przytoczone w *Dniach* wyznanie emigrantki rosyjskiej, pewnej damy – jak ją określa pisarz – spotkanej w Nicei:

Я всегда была верующая, с детских лет. А теперь верю крепче, чем никогданибудь. Нам опять послано. Значит не допили. Что-то не так делали. Не так жили как следует. Нужно терпеть.

Не одни мы разумеется. Весь мир „не так жил”. Кто виноват больше, кто меньше, не подсудимым разбирать. Ответственны все, так же, как и та война, та революция – расплата общая (s. 162).

Wobec wydarzeń wojny i następujących po niej kolejach życia dla pisarza najważniejsze jest pytanie: jak żyć. Odpowiedź, którą stawia, brzmi: według Ewangelii, która oświeśla drogę ducha, wskazuje sens i cel istnienia. W notatkach z września 1939 r. przypomina naukę, jaką daje Chrystus Samarytance spotkanej u studni: najważniejsza dla chrześcijanina jest woda życia, którą rosyjski pisarz nazywa „wodą żywą”, przywołując w pamięci czytelnika refleksję Dostojewskiego na ten temat i jego znane określenie życia według ducha: „живая жизнь”. Podkreśla:

Без „воды живой” жизнь невозможна вообще – т.е. человеческая жизнь, не скотская. Глухо ли, подземно, забиваемая, всегда она струится в человечестве, без „импульса” добра, сострадания, сочувствия все отходит в зверинный мир (s. 165).

Tę perspektywę antropologiczną obnażyły przed pokoleniem Zajcewa rewolucja i wojna. Aby zachować człowieczeństwo, należy troszczyć się o ducha, który daje impuls dobra i chroni od zła. Jedynie w tej perspektywie możliwe jest godne życie – również na obczyźnie. Zajcew daje swym rodakom konkretne wskazówki, jak się mają zachowywać na cudzej ziemi. Powinni być spokojni, milczący, ostrożni, pełni godności, a gdy trzeba, wyjaśniać, że Rosjanie to nie bolszewicy:

Что же поделатъ, мы не у себя. Наше положение иногда теперь даже двусмысленно.

– Русские? Значит большевики? Со Сталиным против нас? Вот и доказывайте, что большевики одно, а мы другое.

Находясь на чужой земле, мы должны быть спокойны, осторожны, молчаливы, меньше разглагольствовать, но при случае твердо, не теряя своего достоинства, объяснять (s. 163).

Takie zachowanie ma szczególne znaczenie w momentach kataklizmów dziejowych. Emigrantom pozwala zachować nie tylko człowieczeństwo, lecz także tożsamość narodową, która się przejawia w cennym atrybucie *ja* wspólnotowego – godności. Fundamentem takiej postawy jest nadzieja na to, że prawdziwe życie jest gdzie indziej. Jest to nadzieja metafizyczna, o której Marcel pisał, że przenika czas, który „pracuje” na rzecz wieczności. Jej największym atrybutem jest jednak zakorzenienie w Bycie Absolutnym – źródle istnienia:

[...] nadzieja z istoty swej jest jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności¹¹.

Pojawiający się w rzeczywistości formowanej przez „ducha” rewolucji i wojny męczennicy, ludzie heroiczni, przyjmujący cierpienie jako ofiarę w imię dobra wyższego, święci oddający życie za wiarę, dają świadectwo nie tylko dokonanemu w nich oczyszczeniu, o jakim pisał Askoldow w tomie *Из глубины*, ale również jego religijnemu znaczeniu i metafizycznemu wymiarowi. Pojęcie ofiary ma w antropologii Zajcewa konotację zbliżoną do tej, którą podał Max Scheler w studium *O sensie cierpienia*¹². Ma ono sens tylko wtedy, gdy osoba podejmująca ofiarę posiada świadomość hierarchii wartości i w jej ramach ofiaruje siebie w imię wartości o „wyższej randze aksjologicznej”¹³.

¹¹ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei* [w:] *idem, Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, s. 70.

¹² M. Scheler, *O sensie cierpienia* [w:] *idem, Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.

¹³ *Ibidem*, s. 12.

Zajcew reprezentuje antropologię metafizyczną, do której jest przejście z filozofii realizmu. Wspólnym mianownikiem jest tutaj nadzieja na przyszłość. I w jednym, i w drugim przypadku istotą osoby jest przyszłościowe przekraczanie własnego *ja*. Tylko bowiem człowiek jako podmiot bytuje inaczej od innych bytów i wyżej. Owo wyżej jest dla Zajcewa stałą daną ontologiczną, której podporządkowuje swoje zapisy, wspomnienia, refleksje. Nawet wówczas, gdy punktem wyjścia dla owego przekraczania jest przeszłość. Jest to przeszłość samego Zajcewa, Rosji, Europy. W jej ramach autor rysuje wizerunki swoich bliskich, a także osób znanych (pisarzy, filozofów), analizuje znaczące wydarzenia, wyciągając wnioski o szansach wzrastania duchowego nawet w najtrudniejszych momentach życia. W zamieszczonych w *Dniach* fragmentach listów, jakie pisał do przyjaciół, nadzieja na inną przyszłość – duchową i absolutną – jest głównym ich lejtmotywem. Charakterystyczny pod tym względem jest fragment z listu do przyjaciela (bez jego nazwiska) z lipca 1940 r.:

Не знаю, дойдёт ли оно до тебя это письмо, да и вообще увидимся ли. Всё возможно. Если не получишь, если не увидимся – пишу тебе в Вечность, со странным чувством полного моего господства сейчас над временем, и над пространством. Червь я и раб, но и владыка. Надеюсь, не поймешь меня преврато (s. 176).

To, czym włada Zajcew, jest zanurzeniem w nadziei, do której przyłgnął w momencie, gdy fundamentem swego *ja* uczynił prawosławie.

Z tego punktu widzenia Zajcew jest pisarzem przyszłości, mówiącym o tym, co nas czeka w duchowej ojczyźnie, a także o tym, jaką rolę może odegrać w pielgrzymowaniu do niej literatura wskazująca metafizyczny horyzont. W antropologii Zajcewa człowiek jest pielgrzymem uprzywilejowanym w horyzoncie metafizyczno-religijnym – podąża bowiem do celu, który go przewyższa, dając szansę przekraczania własnego *ja*, w którym pisarz upatruje istotę piękna metafizycznego. Istnienie nasze jest zatem pielgrzymowaniem w blasku owego piękna, promieniującego na życie ludzkie. Uprzywilejowanie polega na tym, iż do pielgrzymowania w blasku piękna powołał człowieka Ten, Który jest źródłem istnienia.

CELINA JUDA

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

SOFIA – PARYŻ – ŚWIAT.
SPECYFIKA MIGRACYJNEGO DOŚWIADCZENIA
TZVETANA TODOROVA

Bułgarski czas wielkiej przemiany to – podobnie jak w innych krajach Europy Środkowej, Wschodniej i Południowej, funkcjonujących przez pół wieku w orbicie oddziaływań sowieckiego modelu totalitaryzmu – moment zwrotny. Skutkuje on odzyskiwaniem i przywracaniem kulturze systematycznie degradowanej pamięci rozumianej i traktowanej przez decydentów minionej epoki jako dorobek zasadnie stygmatyzowany piętnem nieprawomyślności, zdegenerowania i odstępstw od modelowych osiągnięć „nowej epoki”. Cezura roku 1989 jest więc synonimem wielkiego powrotu kultur do matecznika bohaterów „złej tradycji”, którzy z różnych powodów byli represjonowani, a niekiedy swoje ojczyzny dobrowolnie lub samowolnie (zdaniem ówczesnej, ludowej władzy) opuścili.

W postziwkowowskiej Bułgarii zakładano, że moment inicjacji „nowego początku” samoistnie nabierze charakteru działań integracyjnych. Po przełomie, jak głosi fraza symbolistycznego wiersza Dimcza Debeljanowa, „progi ojcowskiego domu” mieli więc przekraczać i być w nich witani ci, którym wcześniej nie tylko odmawiano prawa do swobodnego komunikowania się z najbliższą rodziną, ale też traktowania stron rodzinnych jako naturalnego zaplecza tożsamości rodowej/narodowej. Proces rekonstrukcji i łączenia rozproszonych elementów materii kulturowej (perspektywa zewnętrzna – emigracyjna i wewnętrzna – dodatkowo podzielona na zróżnicowane ideowo opozycyjne środowiska) nie był usystematyzowany i skoordynowany przez instytucje do tego powołane. Jeśli na przykład podjęto wysiłek pośrednictwa w odnowieniu związku z ojczystymi stronami (Ministerstwo Kultury, uniwersytety, wydawnictwa), to proces taki miał i nadal miewa indywidualny przebieg oraz zróżnicowaną narrację¹.

¹ Interesujący wydaje się tutaj przykład Georgiego Markowa – z jednej strony wrócił on do oficjalnego obiegu kultury, bo opublikowano jego powstałe na emigracji *Zaoczne reportaże o Bułgarii*, ale

Upływający czas komplikuje procesy odzyskiwania niebagatelnego dziedzictwa intelektualnego czy artystycznego – traktowanego w okresie BRL-u jako niepożądane (posługując się nomenklaturą BRL-owską: jego animatorami byli uciekinierzy, przestępcy czy dezertery). Podejmowanie odpowiednich decyzji o charakterze instytucjonalnym oznacza zobowiązania i deklaracje; wyartykułowanie jasnego stanowiska, czy kultura/państwo są zainteresowane kompletowaniem i upowszechnieniem w całej rozciągłości spuścizny Bułgarów (humanistyka, sztuka, literatura), o cudzo-swojskim rodowodzie, nabiera statusu choroby natręctw. Chociaż od momentu przełomu w 1989 r. minęło ponad 20 lat, pytania o to, jakie znaczenie mają tego typu przedsięwzięcia dla społeczeństwa i kultury bułgarskiej, niezmiennie pozostają otwarte.

Konfrontacja światopoglądów ideowych i artystycznych, dotąd cząstkowo czy nadal hipotetycznie rozpoznanych w Bułgarii, ma nie tylko znaczenie poznawcze. Może, i powinna, pełnić rolę skutecznego sposobu poszerzania i weryfikacji horyzontu krajowych osiągnięć w tym względzie. Analiza dorobku twórców kręgu zewnętrznego, środowisk emigranckich i porównanie go z wewnętrznym/krajowym materiałem będą probierzem pozytywnej weryfikacji części kultury i literatury czasów BRL-owskich. Konfrontacja literatury podmiotu prowadzi bowiem do wniosku, że wbrew realiom zideologizowanej rzeczywistości, część środowiska intelektualnego i artystycznego obroniła własną niezależność światopoglądową i tym samym krajowy rozwój kultury nie był z definicji diametralnie odmienny/gorszy od standardów wyznaczanych przez centra europejskie.

Wprowadzenie do rodzimego obiegu dorobku bułgarskich twórców do tej pory funkcjonujących i asymilujących się z kulturami nierodzimymi miałyby więc nie tylko walor poznawczo-oceniający. Działania tego typu byłyby naturalnym dopełnieniem, wzbogaceniem i tym samym wzmocnieniem monolitycznej i hermetycznej w ostatnim półwieczu kultury bułgarskiej. Nieobecne w jej lokalnym wariacie formy czy style, konfrontowane z dorobkiem krajowym, nie są przecież wartością samą w sobie, lecz mogą stać się czynnikiem ów dorobek modyfikującym czy inspirującym jego przyszłe oblicze².

Nie należy jednak pomijać stanowisk badaczy sceptycznie postrzegających rolę i znaczenie kultury i sztuki powstającej poza granicami Bułgarii dla rodzimej twórczości. Aleksander Kiosew uważa, że „wewnętrzne” procesy rozwojowe literatury bułgarskiej nie ulegają wielkim przemianom, gdy w ich obręb zostają wprowadzone

jednocześnie, mimo otwarcia archiwów, nie zadbano o wyjaśnienie roli, jaką odegrały służby bezpieczeństwa w zabójstwie dysydenta.

² Zdaniem Galina Tichanowa zasadnicze znaczenie dla kształtu bułgarskiego postmodernizmu miała powstająca na emigracji twórczość poetycka Nikołaja Marangozowa; zob. G. Tichanow, *Literatura emigracyjna a wewnątrz-krajowy proces literacki. Uwagi o bułgarskim postmodernizmie* [w:] *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, red. H. Janaszek-Ivaničková, D. Fokkema, Katowice 1995, s. 155–166.

„alternatywne” dokonania „emigrantów”. Badacz zakłada, że mariaż ów żadną znaczącą transformacją nie będzie skutkował. W jego opinii rodzimej literatury nie przeobrazi na przykład wprowadzenie do obiegu krytyczno-czytelniczego starannie przetłumaczonych utworów Ilji Trojanowa (Austria) czy Róży Lazarowej (Francja). Kultura bułgarska nie będzie poszkodowana nieobecnością dokonanych niezainteresowanych krajem protoplastów pisarzy-radykałów, którzy pisząc w obcym języku (Władysław Todorow, Iwan Stanew), nie tylko nie chcą, ale wręcz nie życzą sobie, by ich utwory tłumaczyć na język bułgarski. Władysław Todorow uważa, że wprowadzanie jego tekstów do obiegu cudzo-swojej kultury udaje się, bo ruguje w nich skutecznie wszelkie znamiona bułgarskości (intonacja, zasoby idiomatyczne, składnia rodzimego języka), co osiągnął, wsłuchując się w nagrania dzieł klasyków literatury brytyjskiej i amerykańskiej, by z jednej strony „uchwycić rytm obcej mowy i rozpoznać cechy arcydzieła”, a z drugiej „pozbyć się językowych nawyków bułgarszczyzny” – już obcego dla artysty języka, więc nie zaryzykuje i nie zaakceptuje „pobułgarzania” swoich tekstów. Z definicji, jedynym odbiorcą jego książek jest czytelnik anglojęzyczny.

Ważna dla czasów transformacji tematyka emigrancka/quasi-emigrancka, opis kulturowych powrotów, niezbyt licznej, ale aktywnej twórczo grupy tych, którzy przed laty znaleźli się na obczyźnie (decyzje o wyjeździe z Bułgarii podejmowali swego czasu ich rodzice), sukcesywnie nabiera całościowego kształtu.

Nie należy przeceniać roli każdej wypowiedzi powstającej poza granicami Bułgarii i doszukiwać się w niej zasadniczego, by nie powiedzieć ekstremalnego wpływu na kształtowanie się procesów kultury „rodzimej”. Każdy przypadek znacząco uzupełnia i systematyzuje katalog dziedzictwa stygmatyzowanego przez BRL-owskich aparatczyków. Jeśli wziąć pod uwagę odzyskiwanie i powroty do rodzimego socjum kultury osiągnięć intelektualistów, których dorobek w zakresie szeroko pojmowanej humanistyki ma uniwersalne znaczenie dla rozwoju myśli antropologicznej, kulturoznawstwa czy literaturoznawstwa, to najważniejszymi bohaterami interesującej nas narracji bułgarskiej są Tzvetan Todorov i Julia Kristeva³. Prace obojga tuzów europejskiej humanistyki, powstałe poza granicami Bułgarii, do rodzimej kultury inkorporowano w tłumaczeniu na ojczysty język dopiero po 1989 r.

Centralny punkt niniejszych rozważań stanowi postać wybitnego humanisty europejskiego, refleksja i autorefleksja dotycząca Tzvetana Todorova, narracja na temat doświadczenia jednostki, której *credo* życiowe determinowała wola funkcjonowania

³ Warto wspomnieć o roli i miejscu, jakie zajmuje w bułgarskiej przestrzeni kulturowej spuścizna ich poprzedników, reprezentantów starszego pokolenia – Stefana Grueva czy Stefana Popowa, uchodźców i emigrantów w sensie dosłownym, których do opuszczenia ojczyzny zmusiła historia, dziejowe zmiany systemu polityczno-społecznego po wkroczeniu w 1944 r. do Bułgarii wojsk Armii Czerwonej; zob. C. Juda, *Strażnicy pamięci o niegdyś wolnej Bułgarii. Emigranckie biogramy reprezentantów pierwszej fali powojennej emigracji bułgarskiej (1944–...)* [w:] *Słowiańskie diaspory. Studia o literaturze emigracyjnej*, red. C. Juda, Kraków 2009, s. 73–82.

w świecie afirmującym swobodę, a tak zorganizowanym, aby umożliwić jej odpowiedzialne praktykowanie wolności twórczych. Dla niego samego oznaczało to przez dwie dekady budowanie wszechstronnej refleksji dotyczącej literatury i języka, struktur narracyjnych i sensów modalności w dziele artystycznym. Później skoncentrował się na egzegezie kondycji i opisie sposobów funkcjonowania jednostki we współczesnej kulturze, komentarzu doświadczeń społeczeństw poddanych opresjom totalitaryzmów XX w. (obozy koncentracyjne, procesy polityczne) lub aspektów moralnych egzystencji ludzkiej (ze szczególnym uwzględnieniem wielopostaciowej natury tożsamości jednostki). Jak zauważa Julia Jordanowa, po 20 latach uprawiania immanentnej krytyki literatury, po pierwszym „strukturalistycznym” okresie nadszedł czas niezależnej „dialogicznej” krytyki kultury. Stało się tak, gdyż zdaniem samego Todorova: „z biegiem lat intelekt humanistyczny czuje się zobowiązany nie tylko opisywać, ale też praktykować humanistyczne wartości”⁴. Aleksander Kiosew zwraca uwagę, że natura ludzka wariantywnie funkcjonuje w granicach kulturowo-historycznych, ale jednocześnie prawda i sprawiedliwość dla Todorova nie są fundowane ani na totalizującej, jednej i uniwersalnej postaci „natury ludzkiej” z epoki oświecenia, ani na anarchizującym modelu doby romantycznej. Dzieje się tak, gdyż autor *Podboju Ameryki* z jednej strony zakłada wyjątkowość Człowieka, ale z drugiej – uzmysławia sobie i innym, że nie da się zignorować doświadczenia żywiołu współczesnego, wielopostaciowego charakteru społeczeństwa/ społeczeństw (dylematy dotyczą np. wyboru i sposobu artykułowania treści referatu wygłoszonego na XII Międzynarodowym Kongresie Słowistycznym w 1981 r. i sposobu funkcjonowania – także w 1981 r. – w czasie pierwszej wizyty w ojczyźnie po wyjeździe do Francji).

Jaki rodzaj doświadczenia podmiotu – człowieka nowoczesności interesuje Todorova? Przede wszystkim, jak formułuje to polski badacz, żywioł działań i okoliczności, które odnoszą się do „[...] do ciężkich prób, na jakie wystawiony został człowiek poddany racjonalistycznemu projektowi modernizacji oraz jego negatywnych konsekwencji (człowieka uprzedmiotowiających, ubezwłasnowolniających, dezintegrujących czy wyobcowujących)”⁵, a tego typu sytuacje skutkują rodzajem opresji narażającej jednostkę na doświadczenie „konfliktu, szoku, przymusu, kontroli, represji, ekskluzji, pozostawiające traumatyczne ślady we wrażliwości jednostki”⁶. Ważne jednak, aby bohater tych często okrutnych, wydawałoby się – nie do przeżycia „sytuacji próby”, korzystając w całej pełni z dostępnych sposobów aktywności (podmiot jako instancja aktywna, poddana refleksyjnej samokontroli, zdyscyplinowana i autonomiczna), był zdolny do samodzielnego działania wbrew uwarunkowaniom, a niesie je sytuacja społeczno-polityczna, dyskursywne praktyki, wpisane w instytucje życia codziennego, itp., itd.

⁴ Cyt. za: J. Jordanowa, *Humanitarnijak intelekt na „swoja” i „czużda” zemja (Beleżki wyrchu Tzvetan Todorov)*, „LiterNet” 20.09.2002, s. 1.

⁵ R. Nycz, *O nowoczesności jako doświadczeniu. Uwagi na wstępie* [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006, s. 9.

⁶ *Ibidem*, s. 10.

Tzvetan Todorov, mimo uznania, szacunku okazywanego wybitnej osobowości europejskiej humanistyki, doświadczał swoistej traumy człowieka „zawieszonego w czasoprzestrzeni”. Przez wiele lat przy jego nazwisku twórcy biogramów, not książkowych stosowali zasadę mimikry, budując figury retoryczne neutralizujące (unikając określenia „emigrant”) lub kombinatorycznie określające tożsamościowy znak rodowodowy luminarza europejskiej humanistyki. Zanim sam zainteresowany rozwinął myśl na temat swojej naznaczonej stygmatem odstępstwa/zaprzęństwa tożsamości, najczęściej posługiwano się złożeniem: francuski krytyk literatury i teoretyk kultury pochodzenia bułgarskiego, *Franco-Bulgarian philosopher, der bulgarisch-franzoesische Wissenschaftler* itp., itd.

Praktycznym wyrazem indywidualnego przepracowania przez Todorova doświadczenia totalitarnego jest trylogia: *Na czужda zemja* (*Na obczyźnie* 1998), *Pamet za zloto, izkuszenie na dobroto* (*Pamięć zła, pokusy dobrego* 2002) oraz *Dylg i naslada* (*Obowiązek i rozkosze* 2003). (Niektórzy twierdzą, że także *Zdobycie Ameryki*, które należałoby potraktować jako zapowiedź problematyki rozwiniętej we wspomnianych książkach).

Dylg i naslada to książka określana przez autora mianem intelektualnej autobiografii – pełna szczegółów z życia, które zdaniem jej głównego bohatera zasadniczo ukształtowały jego sposób myślenia i zdolność wyrażania myśli w formie pisemnej. W publikacji sfera osobistych wyznań jest jednak wkomponowana w narrację dotyczącą wydarzeń natury ogólnej, w których bohater bezpośrednio uczestniczył lub które znacząco wpływały na bieg współczesności. Interesujące, że Todorov sięga po hybrydową wypowiedź i przerzuca ciężar reżyserii formy na barki doświadczonej animatorki kultury, publicystki Catherine Portevin. Woli, aby jego wyznanie prawdy o sobie moderowała profesjonalistka często pełniąca rolę pośredniczki transakcji życiowych doświadczeń artystów, ważnych postaci francuskiego życia kulturalnego. Lista pytań, które zaproponowała ona rozmówcy, pozwoliła usystematyzować kolejno wprowadzane wątki, w naturalny sposób poskramiała żywioł nielubianej przez bohatera narcystycznej natury autobiografii.

Tzvetan Todorov, w roku oficjalnie zadekretowanej w życiu publicznym odwilży, a więc w czasie przełomowym także dla rodzimej kultury, ukończył szkołę średnią (1956) i rozpoczął na Uniwersytecie Sofijskim studia na filologii bułgarskiej, a po ich ukończeniu przez kilkanaście miesięcy (1961) pracował jako nauczyciel w prowincjonalnej szkole na wybrzeżu. Kluczowy dla przyszłej kariery badacza okazał się rok 1963 – otrzymał wtedy stypendium naukowe im. Aleksandra Teodora Bałana, co umożliwiło mu rozpoczęcie kolejnego etapu nauki – tym razem w Paryżu.

Dwa lata później z Sofii do Francji przeniosła się również rodaczka Todorova, nieco młodsza od niego, Julia Kristeva. W kraju, absolwentka romanistyki (1964), najpierw pracowała jako dziennikarka (1962–1964) w czasopismach „Narodna mladez” i „Srednoszkołsko zname”. Od 1964 do grudnia 1965 r. była aspirantką w Instytucie Literatury BAN (literaturoznawstwo porównawcze). Wyjazd do Paryża wiązał

się z jej zainteresowaniami teorią nowej powieści francuskiej. Kristeva pierwszych mentorów znalazła w Laboratoire d'Anthropologie Sociale/Section de Sémio-linguistique i Centre National de la Recherche Scientifique.

Interesującym przyczynkiem dotyczącym wyboru przez Todorova miejsca zagranicznego stypendium jest rozdział książki *Na obcej ziemi*, zatytułowany *W Paryżu*. Intencją ówczesnego absolwenta studiów filologicznych był wyjazd „do Europy”, z wyraźnym wskazaniem celu podróży – stolicy Francji. Młody adept filologii znał wtedy tylko angielski, rosyjski i niemiecki, a podstawy francuskiego zaczął zgłębiać, gdy obmyślanie europejskiej wyprawy zaczęło nabierać realnych kształtów. Dotychczas Paryż funkcjonował w wyobraźni młodego Todorova dzięki opowieściom starszego o 10 lat – bułgarskiego przyjaciela – Karata. Quasi-mentor, z natury czy raczej ze względu na okoliczności egzystencji – pesymista i odludek. Adwokat, władający kilkoma językami obcymi, w prowincjonalnej kancelarii na ścianie miał zawieszoną mapę Paryża (właściwie rekwizyt bezużyteczny, bo podobno „metropolii nauczył się na pamięć” – „godzinami mógł opowiadać o osobliwościach poszczególnych dzielnic paryskich – kto w przeszłości tam mieszkał, kim są ich współcześni mieszkańcy, cytował nawet reklamy umieszczane w paryskim metrze”)⁷.

Todorov tak komentuje „chorobę na Paryż” przyjaciela:

Myślę, że ową miłością do Paryża pałają bardzo różni ludzie w najróżniejszych krajach, z których oni sami nigdy nie wyjeżdżali. Niełatwo stwierdzić, czym karmi się owo uczucie. Książkami, reprodukcjami malarstwa (impresjonistów?). Dziennikami podróży tych, co mieli szczęście go zobaczyć? [...] Karat wtedy mi tego nie wyjaśnił, a teraz, gdy go zabrakło, nie mogę o nic zapytać (zginął w katastrofie lotniczej). Sam pytany – odpowiem – karmi się cywilizacją – słowem, które w minionych czasach było przywoływane w wyjątkowych okolicznościach i w liczbie pojedynczej, a mieściło w sobie harmonijną abstrakcyjną spekulację i było synonimem dbałości o rzeczy materialne, ostrość myśli i piękno formy. Francja uosabiała ideał cywilizowanego życia⁸.

Todorov, jak wskazuje lektura jego intelektualnej biografii, przeniósł się do Francji z bagażem doświadczeń człowieka ideowo rozdartego – miał wtedy już w jakiejś mierze osobowość intelektualnie ukształtowaną, ale stale jeszcze poszukiwał celu i sensu działania na gruncie filologii. Przekonanie, że niebezpiecznie plasuje siebie w tej, a nie innej dziedzinie, było jednak już ugruntowane. Magisterium uzyskane na sofijskiej bułgarystyce dopełniała praktyczna znajomość kilku języków obcych, a kanon lektur, jak wyznaje, uzupełniali klasycy rosyjscy oraz – choć w ograniczonym zakresie – twórczość pisarzy zachodnioeuropejskich (rzadziej w tłumaczeniach na

⁷ T. Todorov, *Dylg i naslada – edin život na posrednik. Razgovori s Katrin Portven*, prewod Todorina Atanasowa, red. S. Atanasow, Sofia 2003, s. 217. Cytaty, jeśli nie podano inaczej, przełożyła C. Juda.

⁸ *Ibidem*.

bułgarski; wychowanek rosyjskiego gimnazjum korzystał z pośrednictwa mowy Puszkina). Do tego dochodziły teksty filozoficzne, „pamiętki” translatorskich osiągnięć ze źle komentowanej przez komunistów tradycji międzywojennej Bułgarii⁹. Innym znaczącym ogniwem edukacji młodego intelektualisty była okazjonalnie, ale z równym zaangażowaniem praktykowana historia malarstwa: w muzeach Moskwy i Leningradu odkrył urodę obrazów starych mistrzów holenderskich, zapoznał się z kolekcją impresjonistów, zachwycił Gauguinem. Odwiedzając brata, stypendystę Instytutu Atomowego w Dubnej (1959 i 1961), miał okazję uczestniczyć w otwartych spotkaniach z poetami – bardami „odwilżowej” rzeczywistości – na przykład Jewgienijem Jewtuszenką. Niejako przy okazji stał się właścicielem rozpowszechnianych nieoficjalnie maszynowych kopii wierszy Pasternaka (stanowiących integralną część zakazanej w ZSRR powieści *Doktor Żiwago*), a także niewydanych poezji Achmatowej (*Poemat bez bohatera*). Obdarowany zwraca uwagę, że w tamtych czasach, w żadnych okolicznościach, nie używano określenia „samizdat”, ale – jego zdaniem – tego typu przedsięwzięcia zapowiadały narodziny opozycyjnego kanonu rosyjskiej literatury¹⁰.

Ważnym epizodem „przedparyskiej” biografii Todorova był wyjazd (1961) do Polski – podróż, jak sam zauważa, nosiła znamiona odkrywania nowej, innej niż rodzima, części Europy Środkowej (po drodze, w budapeszteńskim muzeum, podziwiał sztukę malarstwa Breughla). Pobyt w Krakowie, Warszawie oznaczał spotkania ze znajomymi, „tłumaczącymi” mu realia ówczesnego świata i raczej buntowniczego charakteru społeczeństwa polskiego (skuteczniej od Bułgarów „ściśniętych w naczyniu przykrytym szczelnie ołowianą pokrywą”¹¹ konfrontującego własne postawy z narzuconym systemem), ale największe wrażenie wywarła na nim lektura tygodników oraz, między innymi, proza Brandysa, którego osobiście pozna 30 lat później we Francji¹². Wspomnienie ówczesnej wyprawy do muzeum obozu koncentracyjnego nie miało jeszcze wtedy bezpośredniego związku z jego przyszłymi tekstami na temat kondycji człowieka łagrów, skazanej na zagładę ofiary systemu totalitarnego¹³, ale głęboko zapadło mu w pamięć.

Tzvetan Todorov szybko zorientował się, że humanista, funkcjonując w rzeczywistości, w której stale doświadcza skutków działania syndromu ograniczenia, bo słowo wyrażające autorską myśl zawsze natrafia na barierę cenzury lub dyscyplinujące działanie autocenzury, nie ma szans na zrealizowanie projektów badawczych wykraczających poza horyzont narzuconej mu ideologii. Jak sam powiada, nienawidził polityki, a w czasie, gdy musiał dokonywać ostatecznych wyborów, reżim zdawał się rozkwitać:

⁹ *Ibidem*, s. 44.

¹⁰ *Ibidem*, s. 45.

¹¹ Fraza pojawiająca się w wielu pracach bułgarskich autorów, np. G. Sawow, *Kapan za kontri. Iz praktika na totalitaniya represiwien mehanizam w Balgaria 1968–1989*, Sofia 1998.

¹² *Ibidem*, s. 45.

¹³ Chodzi o fragment książki *Na czużda zemja*, wydanej w 1996 r. we Francji (przekład bułgarski w 1998 r.), a dotyczącej rzeczywistości obozowej/łagrowej.

Wyglądał na coś tak rzeczywistego, że aż niewzruszonego. [...] Życie w realiach reżimu komunistycznego, jako takie, miało ową wszechogarniającą konsekwencję – nie uczyniło z nas nieprzejednanych antykomunistów, ale za to przemieniło w zaciekłych anty-polityków, a dokładniej mówiąc – stworzyło ludzi, którzy z obszaru swoich zainteresowań wyrugowali jakiegokolwiek zainteresowanie polityką¹⁴.

Do sfery społeczno-politycznej i aktywnego jej komentowania wrócił dopiero w latach 90., gdy zmieniły się układ i porządek świata.

W 2003 r. ukazała się w Bułgarii książka *Dylg i naslada – edin život na posrednik. Razgovori s Katrin Portven*. Na odwrocie okładki zamieszczono informację, że wydawnictwo oddaje do rąk czytelnika intelektualną biografię Todorova, zaś dziennikarka, Catherine Portevin, która przygotowała i zadała jej autorowi dziesiątki pytań, napisała:

Jest bardziej francuski niż wielu naszych intelektualistów, spadek, jaki odziedziczył, czyni go w istocie najbardziej europejskim z autorów i – o czym wiedzą nieliczni – jednym z najczęściej tłumaczonych w świecie¹⁵.

Portevin w każdych okolicznościach prowadzonej z Todorovem rozmowy eksponuje europejskość jako cechę dominującą osobowości, tożsamości bohatera wywiadu rzeki. On sam naturalnie nie protestuje przeciwko temu, ale z drugiej strony jasno dookreśla, jaki rodowód ma nie tylko „geograficzna” częśćka jego osoby. Kwestia owa jest na tyle ważna, że wyrażona zostaje w tytule pierwszego rozdziału książki: *Wieśniak Naddunajski, czyli Pers w Paryżu, Beota, ten, który przychodzi z daleka...*:

Nie uważałem siebie za kompletnego nieuka, ale jeśli się pochodzi z małego kraju, zawsze dominuje naiwny punkt widzenia. W moim przypadku było i to, że – pochodziłem nie tylko z małego prowincjonalnego, ale równocześnie – komunistycznego kraju¹⁶.

Powód maksymalnego krytycyzmu opinii o jakości przymiotów człowieka z obrzeży Europy, prowincjusza (w negatywnym znaczeniu słowa), co oznaczało jawną stygmatyzację adresu rodowodowego, Todorov motywuje niskim poczuciem wartości cechującym przeciętnego Bułgara (jego zdaniem, źródeł kompleksu należy poszukiwać w historii), charakterem narodowym (skłonność do podległości/przystosowywania się i „materializm”), geografią – położenie na obrzeżach wyrobiło w nim i jego rodakach nawyk mówienia „ruszam do Europy”, co znaczyło, że chodzi o wyprawę do „prawdziwej” cywilizacji¹⁷.

Wspomnienie o wiejskim/prowincjonalnym rodowodzie Todorova powraca w czwartym rozdziale książki: ale tutaj pojawia się figura osobnika, który już dotarł do Paryża i konfrontuje swoją tożsamość przede wszystkim z realiami natury poli-

¹⁴ T. Todorov, *Dylg i naslada...*, s. 42.

¹⁵ *Ibidem*, s. 42.

¹⁶ *Ibidem*, s. 11.

¹⁷ *Ibidem*, s. 11–12.

tycznej, ze społeczną odmiennością autentycznie zaskakującą dla przybysza/niby-Europejczyka – gościa z kraju komunistycznego. Niepokoi i zaskakuje go to, że francuscy studenci czy młodzi naukowcy nie tylko nie tają przynależności do organizacji komunistycznych, ale też identyfikują się z projektem, którego fatalnych następstw Todorov doświadczył i wiedział, że nie chce go już nigdy w żaden sposób legitymizować: „Przychodziłem z kraju, który urzeczywistniał ich zachwyty [...], ale uznałem za wyzwalający fakt, że udało mi się stamtąd wydostać”¹⁸.

W tych okolicznościach Todorov z rozmysłem przyjmuje postawę antypolityczną (opowiadał dowcipy o aparatczykach, ale jeśli zauważył, że rozmowa zapowiada się na długą dyskusję polityczną, to albo próbował zmienić jej temat, albo milcząco przysłuchiwał się wywodom innych). Jak zaznacza, w latach 60. nie interesowała go polemika na ten temat:

Miałem wrażenie, że straciłem sporo czasu – pierwsze dwadzieścia cztery lata życia – przymusowej koegzystencji z komunizmem. Teraz, gdy udało mi się uwolnić z krepujących więzów, postanowiłem, że nie dam sobie odebrać ani minuty cennego czasu¹⁹.

Nie zamierzał poświęcać uwagi światu, na którego dzieje nie miał wpływu, w którym prawdziwe intencje ludzkie skrywa maska, w którym postawy nie są wyrazem przekonań, a już z pewnością nijak się mają do prawd niezmiennych i odwiecznych. Podobne odczucia dotyczyły rzeczywistości totalitarnej, systemu, który skazuje ludzi na bezsensowne miotanie się między niskiej próby retoryką słowa publicznego a cyniczną chciwością, jednostkowymi interesami. Gdy rozmówczyni Todorova, Portevin, pyta o to, czego w latach 60. nie dało się wymazać z pamięci bułgarskiej, rozmówca wskazuje na stale dręczące go uczucie strachu (gorączkowe rozglądanie się wokół, by upewnić się, że nikt niepożądany nie jest świadkiem danego zdarzenia), traumę powracającego snu – nieudanej wyprawy z Bułgarii do Francji – w którym albo taksówka dowozi go za późno na dworzec, albo sam dworzec w ogóle nie istnieje.

Po raz pierwszy Todorov przyjechał do Bułgarii w 1981 r., dokładnie po 18 latach pobytu we Francji. Znając realia systemu, mógł obawiać się ewentualnych utrudnień w opuszczeniu kraju rodzinnego. Zapobiegając nieprzewidywalnym komplikacjom wydarzeń, posłużył się fortelem. Jako uczestnik obrad Międzynarodowego Kongresu Bułgarystycznego oraz uroczystości z okazji 1300. rocznicy powstania państwa bułgarskiego był członkiem oficjalnej delegacji reprezentującej Francję, więc zaproszenie miało charakter listu żelaznego. O wyjeździe do dawnej ojczyzny powiadomił też francuskich przyjaciół związanych lub współpracujących z mediami. W razie zatrzymania Todorova mieli oni rozpocząć akcję nagłaśniania jego sprawy. Rangę ubezpieczenia podnosiło zawarte na kilka dni przed wyjazdem do Sofii małżeństwo z obywatelką Francji – w razie komplikacji o jego powrót upominałaby się żona, a nie „tylko” konkubina.

¹⁸ *Ibidem*, s. 126.

¹⁹ *Ibidem*, s. 128.

Owych 10 dni pobytu w Sofii, jak stwierdził Todorov, pozwoliło mu odkryć znaczenie jednego z kluczowych aspektów tożsamości ludzkiej – specyficzną kondycję jednostki (jej doznania i przeżycia), osoby powracającej do ojczyzny po wielu latach nieobecności. Zaznacza jednocześnie, że jest emigrantem z przypadku, a nie kimś, kto zaplanował i wywalczył status uchodźcy politycznego. Nie poszukiwał wygodniejszych, lepszych warunków życia. Wyjazd do Paryża miał charakter studyjny, a chęć przedłużenia o rok pobytu stypendialnego była wyłącznie podyktowana przekonaniem, że niedostatecznie zgłębił tajniki aktualnie praktykowanej przez zachodnich badaczy semiologii oraz nie zdążył ukończyć prowadzonej intensywnie kwerendy bibliotecznej. Krótka wizyta w Bułgarii, jego pierwszej ojczyźnie, nieoczekiwanie jednak zaowocowała refleksją krytyczną na temat „ojczyzny nowej”²⁰.

Rezygnując świadomie z opisywania w tym miejscu bogatej i powszechnie cenionej przez gremia międzynarodowe kariery naukowej oraz osiągnięć badawczych Todorova, spróbujmy zastanowić się, z jakiego typu problemami natury świadomościowej, cywilizacyjnej zmagał się badacz, funkcjonując w tak wielu, zwykle całkowicie odmiennych od siebie, przestrzeniach cywilizacyjnych i kulturowych²¹. Do Bułgarii powraca człowiek i jego dzieło, ktoś, kto od kilkudziesięciu już lat nieustannie zmuszony jest odpowiadać sobie (lub pytanie to zadają mu inni) – kim w istocie jest. Najczęściej unika identyfikacji za pośrednictwem określeń „imigrant”/„emigrant” (choć oczywiście zdaje sobie sprawę, że jest Francuzem naturalizowanym, mniej „prawdziwym” od urodzonych w tym kraju obywateli). Gdy rzadko, ale jednak, pojawia się w rodzinnej Sofii, odwiedzając dom rodzinny czy będąc gościem środowisk intelektualnych, to jego obecność w przestrzeni publicznej jej świadkowie (media, ale też przeciętny Bułgar) plasują w aurze, perspektywie niezwykłości/wyjątkowości/chwilowości. Sam zainteresowany nie komentuje ambiwalentnego charakteru własnej pozycji – przecież od lat funkcjonuje w licznych sytuacjach jako cudzoziemiec i nie ma ochoty, nie ma powodów tego zmieniać.

Interesujące w tym względzie wydają się komentarze, które można znaleźć na jednym z forów internetowych, gdzie dyskusja co prawda dotyczyła funkcjonowania/rozumienia cyrylicy przez „łacińską” większość mieszkańców Europy oraz zasadności/niezasadności rezygnacji Bułgarów z tego alfabetu na przykład na forum międzynarodowym, ale przy tej okazji padło więcej krytycznych opinii dotyczących „pamię-

²⁰ Chodzi o komentarz Todorova na temat procesów politycznych z lat 1949–1951 toczących się w sprawach uznania radzieckich łagrów za miejsca podobne do obozów nazistowskich i rolę, jaką odegrała francuska prasa komunistyczna protekcjonalnie komentująca antykomunistyczne wypowiedzi świadków, np. uchodźców politycznych z ZSRR.

²¹ Przypomnijmy, że cezura w naukowej biografii Todorova przypada na koniec lat 70. XX w., kiedy to badacz odchodzi od czystego językowego literaturoznawstwa semiotycznego na rzecz nowego antropologizmu, nowego uniwersalizmu, nowego moralizmu lub humanizmu – jednocześnie rezygnując z przewodzenia święcącej triumfy krytyce postkolonialnej – środowisko nie kwestionowało, że autor pracy *Podbój Ameryki* jest do tego w pełni upoważniony.

ci językowej” znanych Bułgarów, od lat żyjących i pracujących za granicą. Na temat „naszej intelektualistki”, J. Kristevej, rozgoryczony internauta pisze:

Okazuje się, że intelektualistka bułgarska już przestała być Bułgarką. Choć przez 24 lata mieszkała w rodzinnym kraju, z matką i ojcem rozmawiała po bułgarsku, dzisiaj twierdzi, że zapomniała ojczystej mowy. Została własną pacjentką, poddała autopsychanalizie i z powodzeniem wymieniła w mózgu bułgarski na francuski. Co za sukces, co za Odyseja, Podróż! Dzieciństwo, młodość, pierwsze wspomnienia, pierwsza miłość – wszystko to Kristevej udało się napisać od nowa – po francusku. Pełna autodestrukcja i ponowne narodziny w, jak sama twierdzi, adoptujących ją języku i kulturze francuskiej. [...] Skuteczne zacieranie śladów, pełna i zakończona sukcesem anihilacja. [...] Dlatego nie była w stanie podziękować za doktorat honorowy w ojczystej mowie – stąd tłumacze, asystenci – oto jak zostaje się doktorem honorowym Uniwersytetu Sofijskiego²².

Sarkastyczny komentarz autor kończy pewną radą dla tych bułgarskich emigrantów, którzy, mimo upływu czasu, nie zapomnieli mowy ojczystej, a do tej pory, choć są wybitnymi osobowościami, nie zostali docenieni w Bułgarii. Konstatuje więc:

Jeśli możliwie szybko poddadzą się procedurom metody opatentowanej przez Kristevą, metodzie trwałego zapominania mowy ojczystej, może zostaną docenieni przez stosowne instytucje akademickie. Jeśli nie jako uczeni, to przynajmniej jako eksponaty zaświadczone o skuteczności metody²³.

Równie surowo jak Kristeva potraktowany został przez uczestników dyskusji Todorov. Wprawdzie pewnych fraz ojczystej mowy nie zapomniał, ale źle wypada, gdy podczas wywiadu wspiera go tłumacz, przekładający na francuski zadawane po bułgarsku pytania:

O co ci panno chodzi z tym czepianiem się Julii Kristevej? Tzvetan Todorov nie jest lepszy. Nawet on potrzebuje tłumacza, bo już myśli po francusku. [...] Znane są jednak gorsze przypadki na tym uniwersytecie – w 1964 roku doktorat honorowy wręczono Hajle Sellasjemu, władcy etiopskiemu, więc i jakiejś tam Kristevej wybaczymy²⁴.

Entuzjastycznie oceniono „pamięć ojczystego języka” w przypadku wybitnego filozofa, Petyra Uwaliewa (przytoczono w całości jego wypowiedź z maja 1997 r., miniwykładu wygłoszonego w bułgarskiej sekcji Radia BBC), Minka Bałkańskiego, profesora fizyki (wyjechał z Bułgarii w 1950 r.; po raz pierwszy odwiedził kraj urodzenia w 1991 r., by odebrać doktorat honorowy, i jedynym zauważalnym dla niego kłopotem językowym była terminologia fachowa), a także piosenkarki francuskiej

²² http://forum.skycode.com/topic.asp?topic_id=42429.

²³ W dyskusji pojawia się jeden głos osoby przywołującej sytuację, w której Kristeva udzieliła wywiadu dziennikarzowi Bułgarskiej Telewizji i nie korzystała z pośrednictwa tłumacza – *ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

z ormiańskim rodowodem – Sylvie Vartan, która w programie telewizyjnym zaśpiewała fragment piosenki zapamiętanej z dzieciństwa po bułgarsku²⁵.

Dyskusję zamykają dwie wypowiedzi. Pierwsza dotyczy Kristevej („czarującej, lewicującej, ekscentrycznej feministki – słodkiej babuni, jakich u nas nie znajdziecie”), druga – artysty, Christa, znanego z ekscentrycznych akcji opakowywania obiektów publicznych, który nawet z bratem woli rozmawiać po francusku i kategorycznie odmawia rozmów na temat swoich związków z Bułgarią.

Todorov „u siebie” w Paryżu egzystuje z perspektywy dawnej ojczyzny – jak „za granicą”. W ostateczności woli określać swoją sytuację życiową pojemnym, acz nieco skomplikowanym w tych okolicznościach terminem „pośrednik”:

Zdałem sobie sprawę z tego, że żyłem jako pośrednik w różny sposób: przekraczając granice, starałem się także innym ułatwić to zadanie. Granice między krajami, językami, kulturami; granice pomiędzy sferami badań i dyscyplinami naukowymi w humanistyce. Jednocześnie granice między tym, co banalne i istotne, codzienne i odświętne, bytem i życiem duchowym. W debatach staram się być pośrednikiem. Nie znoszę manicheizmu i żelaznych kurtyń²⁶.

Todorov, proponując refleksję na temat sytuacji jednostki wydziedziczonej z jakichś powodów z ojczyzno-środowiska, posiłkuje się dystansem i preferuje skrupulatną rzeczowość pozwalającą zredukować, wręcz odrzucić wszelki sentymentalizm i tym samym uniknąć banalizacji zagadnienia. Nie zawłaszcza przeżyć innych, własne doświadczenie traktuje jako uogólniającą metaforę traumatycznych losów wielu banitów żyjących w drugiej połowie XX w. Jako remedium łagodzące przeżycia ludzi odepchniętych przez wspólnotę rodową/państwową proponuje uświadomienie sobie faktu, że przecież tożsamości kulturowe nie sprowadzają się do identyfikacji wyłącznie narodowych i wszyscy (w jakimś sensie) pozostają „mieszkańcami”. Z pewnością liczne grono apatrydów uzna tę propozycję za niezbyt pocieszającą, ale zdolność świadomego i refleksyjnego przeżywania siebie i swojej sytuacji w świecie kultury nieswojej, jak Todorov, posiadają nieliczni.

Zdaniem Todorova pierwsza faza egzystencji światowego prowincjusza otwierająca sytuację, w której jednostka zdolna jest funkcjonować aktywnie w drugiej, nowej ojczyźnie, jest równoznaczna z jej zgodą – mimowolną lub świadomą – na akulturację. Dzieje się tak w momencie, gdy jednostka, dzięki swemu umiejętnemu postępowaniu, osiągnie zdolność do zdystansowania się wobec własnej/cudzej kultury, co skutkuje opanowaniem jej reguł i nauczeniem się jej „mowy”. Później nadchodzi czas transkultury – stan określany przez Todorova „poczuciem obcej ziemi”.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ T. Todorov, *Dylg i naslada...*, s. 352.

Człowiek na obczyźnie, wyrwany ze swoich ram, ze środowiska, z kraju, początkowo cierpi – przyjemniej jest mieszkać wśród swoich. Może jednak wyciągnąć ze swego doświadczenia korzyści. Uczy się nie mieszać ideału z rzeczywistością, kultury z przyrodą – to, że jakieś osobniki zachowują się różnie w stosunku do nas, nie stawia pod znakiem zapytania ich ludzkiej istoty. Czasami cudzoziemiec, urażony, zamyka się w sobie z powodu pogardliwego lub nieżyczliwego stosunku gospodarzy. Jeśli jednak zdoła przezwyciężyć te emocje, budzi się w nim ciekawość i poczucie tolerancji. Jego obecność wśród „miejscowych” wywołuje z kolei u nich efekt obcej ziemi²⁷.

Ma rację Aleksander Kiosew, autor posłowa do książki *Na czuźda zemja* (*Na obcej ziemi*), nazywając ów tekst rodzajem intelektualnej i moralnej autobiografii Todorova. Literaturoznawca bułgarski proponuje odczytać jej narrację jako specyficzną opowieść o tym, co wyjątkowe i osobiste:

– jako rodzaj konfrontacji jednostki z tym, co nie-indywidualne, osobistej życiowej trajektorii z tym, co anonimowo-kolektywne, impersonalne i wyobcowane. Todorov opisuje własne życie jako starcie nie tyle z ludźmi, co z tym, co jest przez semiotyka określane mianem „kodów” – z kulturami, narodami, reżimami politycznymi, meandrami prawa, dylematami profesjonalnymi²⁸.

Dominanty kompozycyjne są tutaj aż nadto znaczące – pierwszą część tekstu definiuje fraza: „Urodzony w Bułgarii (1. Doświadczenie totalitaryzmu, 2. Obozy, 3. Koniec komunizmu)”. Drugą wyjaśnia określenie: „Obywatel francuski” (tu m.in. znajdziemy rozważania na temat debat poświęconych rasizmowi, polityce intelektualistów, cenzurze i wolności słowa czy kulturze i życiu codziennemu). Nagłówek trzeciej brzmi: „Profesor na gościnnych wykładach w Stanach Zjednoczonych” (tematem jest np. krytyka literacka, humanistyka).

Dla Kiosewa książki Todorova: *Na predela* (*Na granicy*, wyd. francuskie 1991, bułgarskie 1994), *Žiwot s drugite* (*Życie z innymi*, 1995/1998), *Na czuźda zemja* (*Na obcej ziemi*, 1996/1998), są ważnym dopełnieniem jego zasadniczego strukturalistycznego dorobku. Bułgarski komentator ma przy tym pewne wątpliwości, jak zaistnieją one ze swoim uniwersalistycznym przesłaniem w przestrzeni komunikacyjnej świata, infantylnie komentującego rozmaite fanatyzmy, mitologie i mody:

Piszę wszystko to z pewnego rodzaju tęsknotą (powiada się, że taki charakter ma postmodernistyczna, a nie posttotalitarna melancholia, o której pisze Todorov). [...] Zgadzam się z Tzvetanem Todorovem, że należy rozumnie mówić o nierozumnym świecie,

²⁷ T. Todorov, *Na czuźda zemja*, Sofia 1998, s. 21 – fragment przeł. H. Karpińska; cyt. za: <http://www.translatorscafe.com>; fragment eseju otwierającego bułgarskie wydanie książki, która pierwotnie ukazała się po francusku pod tytułem *L'homme dépayseé* (1996).

²⁸ A. Kiosew, *Awtobiografia, antropologia, melancholia – posłowie* [w:] T. Todorov, *Na czuźda zemja*, Sofia 1998, s. 239.

pisać jasno w sytuacji dominacji pustej retoryki, czerpać naukę z okropności historii, zajmować określone i odpowiedzialne stanowisko w sytuacji globalnej dominacji, wirtualizacji rzeczywistości i nadmiaru partykularnych, nieprzekładalnych punktów widzenia²⁹.

Zawieszając w tym miejscu narrację tożsamościową dotyczącą ekspata, człowieka funkcjonującego w międzyprzestrzeni kultur, Tzvetana Todorova, przywołajmy jako puentę słowa polskiego paryżanina, Kazimierza Brandysa:

Nie jestem pierwszym człowiekiem, który mając do wyboru mieszkanie we własnym kraju lub w Paryżu, wybiera Paryż. Życie „nie u siebie” powiększa ryzyko egzystencji, ale jest też obnażeniem losu, jego gry z człowiekiem, odarciem z rzeczy niepotrzebnych. To jest ważne, bo przynosi ostrzejszą wiedzę o ludzkim byciu, który objawia się wtedy bliżej i wyraźniej niż „u siebie”. A Paryż jest miejscem szczególnym, gdzie naturalna harmonia ulic, rzeki i światła daje chwilami złudzenie szczęścia. To miasto daje pozory odwzajemnionych uczuć, rzadko tu się cierpi na skutek opuszczenia. Kiedy czuję się zagubiony w nieznanym i młodszym ode mnie tłumie, mniej mi przykro, niż gdyby tłum rodaków popychał mnie w Warszawie. Tutaj samotność można sobie wytłumaczyć innością, obczyzną, i to jest logiczne, więc nie tak boli. Czuć się samotnym i starym w swoim kraju boli więcej³⁰.

²⁹ *Ibidem*, s. 261.

³⁰ K. Brandys, *Nierzeczywistość*, Chotomów 1989, s. 261.

SPIS TREŚCI

Wstęp (<i>Hanna Kowalska-Stus</i>).....	5
---	---

Koncepcje człowieka

Magdalena Sławińska, <i>Antropologia Siergieja Chorużego. Człowiek w dynamice rozwoju współczesnej kultury</i>	7
Małgorzata Abassy, <i>Człowiek w systemach uczenia się kultury – problem kształcenia elit</i>	21
Martyna Kowalska, <i>Doświadczenie kobiecości według Maszy Arbatowej (na przykładzie wybranych utworów dramatycznych i biografii autorki)</i>	39

Tradycja i problemy geokultury

Czesław Porębski, <i>Polska, Rosja, Europa w koncepcjach pionierów polskiej myśli integracyjnej</i>	55
Hanna Kowalska-Stus, <i>Globalizacja versus misjonizm. Konfrontacja geokultury zachodniej i rosyjskiej</i>	67
Maciej Czerwiński, <i>Do Europy tak, ale tylko razem z naszymi ciemężycielami. Chorwackie spory o niedawną przeszłość</i>	75
Małgorzata Abassy, <i>Interpretacje i reinterpretacje pojęcia i zjawiska wolności w ujęciu rosyjskiej inteligencji pierwszej połowy XIX w. w perspektywie mechanizmów rozwoju kultury</i>	89
Bartłomiej Brząkiewicz, <i>Tożsamość ideowa jednostki a idea państwowości. Współcześni rosyjscy dysydenci: Larisa Arap, Andriej Nowikow, Artiom Basyrow</i>	107

Pojęcia naród, tradycja narodowa

Barbara Oczkowa, <i>Języków słowiańskich przygody z tożsamością narodową i nie tylko</i> ...	123
Małgorzata Abassy, <i>Rosyjska kultura wobec postępu i modernizacji w świetle semantyki pojęć „naród” i „wolność”</i>	139
Rafał Majerek, <i>Repetycje i przewartościowania. Zagadnienie tradycji narodowej w dyskursie słowackim po 1989 r.</i>	153

Myśliciele emigracyjni wobec problemów współczesności

Anna Rażny, „Dni” Borysa Zajcewa – prawosławna emigracja rosyjska wobec totalitaryzmów XX w.	167
Celina Juda, <i>Sofia – Paryż – Świat. Specyfika migracyjnego doświadczenia Tzvetana Todorova</i>	177