

**PRACE KOMISJI
ŚRODKOWEUROPEJSKIEJ
PAU**

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
WYDZIAŁ HISTORYCZNO-FILOZOFICZNY

PRACE KOMISJI
ŚRODKOWOEUROPEJSKIEJ
PAU

TOM XIX

POD REDAKCJĄ

JANA MACHNIKA i IRENY STAWOWY-KAWKI



KRAKÓW 2011

Recenzent tomu:

Andrzej Kastory

Komitet Redakcyjny:

Jerzy Wyrozumski, Krzysztof Baczkowski, Stanisław Grodziski, Antoni Furdal,
Marek K. Kamiński, Mirosław Dymarski, Ewa Orlof, Andrzej Essen

Redaktor tomu:

Małgorzata Święch-Płonka

Skład i łamanie:

Tomasz Dębowski

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2011

Dystrybucja:

PAU, ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków

e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl

www.pau.krakow.pl

ISSN 1233-0558

Obj. ark. wyd. 8,05; ark. druk. 6,25; nakład 300 egz.
Druk i oprawa: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego
Kraków, ul. Konfederacka 6

SPIS TREŚCI

Antoni Furdal, <i>Siedem dylematów wielokulturowości</i>	7
Ilona Czamańska, <i>Dylematy kulturowe Europy Południowo-Wschodniej</i>	15
Lilla Moroz-Grzelak, <i>Paradygmat jedności etnicznej w tekstach Józefa Mestwina Musialka oraz w dokumentach Komitetu Słowiańskiego. Powroty wizji wspólnoty słowiańskiej</i>	31
Włodzimierz Mokry, <i>Program Jerzego Giedroycia aktualny na Ukrainie i w Rosji. W 10. rocznicę śmierci Redaktora „Kultury” paryskiej</i>	45
Zbigniew Greń, <i>Tożsamość na pograniczu blisko spokrewnionych etnosów – przypadek w trójkącie polsko-czesko-słowackim</i>	57
Artur Patek, <i>Wokół zatonięcia statku „Struma” (Morze Czarne, luty 1942 r.)</i>	73
Jędrzej Paszkiewicz, <i>Rola klientelizmu w ewolucji greckiego systemu politycznego (do 1974 r.)</i>	87

ANTONI FURDAL

SIEDEM DYLEMATÓW WIELOKULTUROWOŚCI

Wielokulturowość, rozumiana najogólniej jako istnienie obok siebie różnych kultur, jest zjawiskiem społecznym sięgającym najdawniejszych czasów. Pojęciem obecnym w humanistyce stała się jednak dopiero w ostatnich latach. Odpowiedniego terminu brak nawet w wydanej w r. 1991 *Encyklopedii kultury polskiej XX wieku* pod red. A. Kłosskowskiej. Za to w tej chwili i sam termin, i problematyka wielokulturowości zyskała ogromną popularność tak samo w dyskusjach naukowych, jak i w publicystyce. Co przy tym znamienne, to jej zdecydowanie pozytywne konotacje. Wielokulturowość należy do zjawisk społecznych ocenianych podobnie jak wolność, sprawiedliwość czy demokracja. Bez przesady można rzec, iż wszyscy jesteśmy jej zwolennikami. Dotyczy to w równym stopniu przedstawicieli państw słabszych, dążących do zachowania własnych kultur, jak i wielkich, którym od tej strony nic nie grozi. Wielokulturowość bowiem jest nie tylko zjawiskiem społecznym, ale też pewną ideą o wartościach etycznych i politycznych. Akceptujemy ją, bo się godzi z naszym poczuciem sprawiedliwości społecznej. Ktoś, kto się ogłasza jej zwolennikiem, potwierdza swoją antynacjonalistyczną postawę, a to w dzisiejszym świecie należy do najważniejszych deklaracji społecznych.

Idea wielokulturowości znakomicie się nadaje do naszych wyobrażeń o przeszłości Polski. Bardzo często ujawnia się u nas przekonanie o polskiej tolerancji religijnej. Jednym z haseł wywoławczych w odniesieniu do historii Polski jest „państwo bez stosów”. Drugim, jeszcze ważniejszym, stała się nazwa „Rzeczpospolita Obojga Narodów”. Nie ulegają też wątpliwości inne fakty z naszych dziejów. Wiadomo powszechnie, że nasz kraj stał się azylem dla Żydów, kilkakrotnie wypędzanych z Europy Zachodniej. Również okres 1918–1939 jest bardzo często traktowany jako czas, gdy różne kultury istniały i rozwijały się obok siebie.

Jest przy tym charakterystyczne, że mimo bardzo pozytywnego stosunku do problemu wielokulturowości zwykle wystarcza nam jej rozumienie intuicyjne. Nie śpieszymy się z jej definiowaniem, nie pytamy, co to jest kultura, ani nie staramy się dociekać, czy wielokulturowość jest jedna czy też są różne jej rodzaje. Już teraz można zauważyć, że ten ostatni problem dotyczy ewentualnego zagadnienia typologii wielokulturowości, co przy tak rozległej problematyce może w naszych rozważaniach mieć poważne znaczenie.

Nie interesują nas też zbyt opinie innych o naszej przeszłości. A przecież jest to sprawa podstawowa, bo różnią się one nieraz dość zasadniczo od naszych. Jednym z argumentów za rozbiorem Polski w XVIII-wiecznej wymianie opinii między Berlinem, Petersburgiem a Wiedniem miała być właśnie nasza nietolerancja religijna. Dalej, większość Polaków jest przekonanych, że antysemityzm w ich kraju, jeżeli w ogóle istnieje, jest zjawiskiem marginalnym i o niewielkim nasileniu. Tymczasem w wielu społecznościach europejskich nie podziela się tego zdania. Wreszcie, co najbardziej niepokojące, współzycie ludności polskiej na Kresach z ukraińską, litewską i białoruską przedstawiało się według tych nacji całkiem inaczej, niż my to sobie na ogół wyobrażamy.

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie trzy przedstawione zakresy kontaktów między Polakami a sąsiadującą z nami ludnością reprezentującą inne kultury przynależą do problematyki wielokulturowości. Rozbieżności pomiędzy opiniami obu stron na ten temat mogą być wynikiem animozji powstałych w wyniku sprzeczności interesów, ale tylko do pewnego stopnia. Jeśli pojawia się ich zbyt wiele, nasuwa się przypuszczenie, że nasza wizja wielokulturowego świata, zajmującego ważne miejsce w polskiej przeszłości, może nie całkiem być trafna. To samo jednak dotyczy historii ujmowanej z punktu widzenia naszych sąsiadów. Bez względu na to, jak ostatecznie wypadnie dyskusja nad tymi sprawami, możemy chyba wyrazić opinię, że mamy tu do czynienia z problemem bardzo trudnym i nie wiadomo, czy zapewniającym możliwość wypracowania wspólnego stanowiska. Nazwijmy go czymś w rodzaju *pierwszego dylematu wielokulturowości*.

Sprawa jest z metodologicznego, ale i rzeczowego punktu widzenia tak ważna i na tyle złożona, że mamy chyba prawo wrócić, choćby najkrócej, do sformułowań definicyjnych oraz przypomnienia zjawisk towarzyszących wielokulturowości. Podchodząc do nich od strony lingwistycznej, możemy stwierdzić, iż problematyka, która tu została podjęta, wypełnia całe rozległe gniazdo pojęciowe. Jeśli przyjmiemy, że jej centrum stanowi *wielokulturowość*, zaraz obok niej znajdują się takie pojęcia, jak wieloetniczność, wielonarodowość, wielowyznaniowość i podobne, powiązane semantycznie z wielokulturowością na takich zasadach, jak etnos, naród czy wyznanie z kulturą. Wynikałoby z tego, że powinniśmy teraz przejść do bliższego naświetlenia tych relacji, choć ze względu na brak miejsca wypadnie nam to ograniczyć do minimum. Pamiętajmy, że w tle jest tu także *kultura i tożsamość społeczna*, co z tych samych powodów jedynie anonsujemy.

Nie wolno za to redukować rozważań na temat *tolerancji i praw człowieka*. Zaznaczmy od razu, że w zbiorze naszych pojęć są one równie ważne i powszechnie traktowane nie mniej pozytywnie niż sama wielokulturowość. Zatem sprawa pierwsza. Układy społeczne wytworzone w ciągu wielu tysięcy kształtowania się gatunku *homo sapiens* sprawiają, że wielokulturowość nie może być oddzielana od tego, co nazywamy *tolerancją*. Z tym tylko, że tolerancja nie jest stanem czy strukturą socjalną, ale właściwością społeczną, inaczej mówiąc, postawą ludzi tworzących zbiorowość. Wobec tego – powiedzmy – jest niewymierna, w pewnym sensie nawet uznaniowa.

Bardziej skomplikowane są relacje między wielokulturowością a prawami człowieka. Rzecz w tym, że wielokulturowość jest zjawiskiem społecznym, a więc odnoszącym się do zbiorowości, pojawia się jednak nie przy prawach zbiorowości, to jest prawach narodu czy grupy społecznej, ale przy prawach człowieka.

Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że prawa zbiorowości są zawarte w prawach człowieka. Termin *człowiek* jest bowiem w tym sformułowaniu użyty jako nazwa gatun-

kowa (ang. *human rights*) i symbolizuje nie tylko jednostkę, ale i zbiór jednostek. Wedle tego każda jednostka ma prawo przynależeć do wybranych przez siebie organizacji społecznych i organizacje te powoływać do życia. W rzeczywistości nie jest to jednak takie proste. Wszelkie stowarzyszenia i organizacje podlegają przepisom prawnym, których zadaniem jest nie tylko sprawdzać, by organizacje nie wchodziły w kolizję z obowiązującym prawem, ale również aby nie godziły w interesy państwa, na którego obszarze funkcjonują. Tak już jest, że świat został podzielony na państwa, które mają osobną jurysdykcję i własne perspektywy rozwojowe, bardzo często sprzeczne ze sobą. Bywają wprawdzie przypadki, że ktoś przybywa na bezludną (co nie znaczy bezpaństwową) wyspę i ogłasza, iż porzuca dotychczasową przynależność do tego czy innego państwa i staje się obywatelem świata. Tego rodzaju wydarzenia nie mają jednak trwałości i nie zapoczątkowują odpowiednich procesów społecznych. Poza tym wiążą się z pojedynczymi ludźmi, to jest nawiązują raczej do praw jednostki niż do praw zbiorowości.

Trudno w tym miejscu nie zwrócić uwagi, że w tym przypadku znów mamy do czynienia z czymś w rodzaju dylematu, tym razem bardziej o charakterze metodologicznym niż rzeczowym. Pociąga to za sobą konieczność baczniejszego zwrócenia uwagi na grupy społeczne.

Spytajmy zatem, jakie grupy ludzkie wchodzą w rachubę przy problematyce wielokulturowości. Od razu musimy się zastrzec, że nie będziemy się zajmować kulturami profilowanymi, czyli specjalistycznymi, jak np. kultura grup studenckich czy różnych grup zawodowych. Problematyka wielokulturowości odnosi się raczej do grup uniwersalnych, z tych zaś przede wszystkim do grup narodowych. W Polsce naród bywa rozumiany dwojako: jako grupa etniczna bądź grupa obywatelska, czyli państwowa. Nie wdając się w dyskusję nad tym, wielokrotnie już omawianym zagadnieniem, pragniemy stwierdzić, że w warunkach europejskich, gdzie większość państw wyodrębniła się na zasadach etnicznych, oba stanowiska zbliżają się do siebie i terminem *naród*, aczkolwiek z pewną ostrożnością, można się posługiwać bez obaw dwuznaczności.

Jakie więc cechy zbiorowości narodowych rozważa się najczęściej, jakie są najbardziej istotne? Wymieńmy je najkrócej, bez definiowania, dopuszczając się koniecznych uproszczeń: język, religia, obyczaje, terytorializm (zamieszkiwanie na jednym terytorium), świadomość przynależności do jednej grupy społecznej, świadomość wspólnej historii, dążenie do posiadania własnego państwa.

Zdając sobie sprawę, ile wątpliwości może budzić to wyliczenie i ilu tomów komentarza by tak naprawdę wymagało, traktujemy je jedynie orientacyjnie. Na zasadzie swobodnego wyboru pragniemy tylko zwrócić uwagę, że najmniej określona, a zarazem najbardziej pojemna cecha narodu to jego obyczajowość. W jej skład mogą wchodzić najróżniejsze zachowania, od całkiem indywidualnych do usankcjonowanych państwowo i wyznaniowo. Charakterystycznym przykładem może tu być sformułowanie pewnego zachodnioeuropejskiego polityka, potem zresztą wielokrotnie naśladowane „Jestem katolickim ateistą”. Pozostawiamy to bez komentarza.

Gdy jednak mowa o religii, a my się tutaj zajmujemy problemami koegzystencji kultur, nie można nie wspomnieć o pewnej ważnej sprawie, mianowicie o *działalności misyjnej* Kościoła. Od razu pragniemy stwierdzić, że w naszym przeglądzie jest to trzeci dylemat wielokulturowości. Szerzenie religii chrześcijańskiej jest w naszym społeczeństwie oceniane na ogół dodatnio. Człowiek wierzący nie może nie od-

czuć zadowolenia, gdy słyszy, że jego religia zyskuje nowych zwolenników. Każdy zaś, komu leży na sercu postęp cywilizacyjny, zmniejszanie obszarów nędzy i ciemnoty, nie może się odnosić krytycznie do działalności misyjnej i misjonarskiej na przykład w Afryce.

A jednak podnosi się coraz więcej głosów, że jest to sprzeczne z ideą wielokulturowości. Jej sensem jest przecież zatrzymanie i utrwalenie wielości kulturowej świata. Za tym, aby starać się ją zachować, mamy bardzo poważne argumenty. Najważniejszy z nich to sformułowanie „Ex varietate progressus”. Trzeba się pogodzić z tym, iż unifikacja świata w dziedzinie kultury osłabia umysłową aktywność człowieka i w ostatecznej konsekwencji zagraża postępowi ludzkości. Nie oceniamy tego w jakiś sposób bezwzględny, lecz tylko zwracamy na to uwagę, bo wydaje się, że na początku naszej drogi globalizacyjnej trzeba sobie i z tego zdawać sprawę.

Idźmy dalej. Zachowanie wielokulturowości wymaga przede wszystkim wzięcia w obronę kultur słabszych. Te kultury, które mają licznych przedstawicieli, ugruntowaną od dawna pozycję w świecie i zdążyły już wytworzyć potężne państwa, nie są zagrożone. Nie zamyka to jednak naszego problemu, bo samo ich istnienie oddziałuje destrukcyjnie na kultury mniej liczne i nieodgrywające większej roli w dziedzinie polityki i ekonomii. To właśnie ci słabsi oddają swoje najlepsze osiągnięcia silniejszym sąsiadom, dostarczają im inspiracji do dalszego rozwoju. Wyzbywają się przy sposobności tego, czego się sami dopracowali i co było dotąd składnikiem ich odrębności i niezależności kulturowej. Elementy kultury bretońskiej weszły na trwałe do kultury francuskiej, podobnie jak szkockie do angielskiej. Sama jednak Bretania czy Szkocja nie zajmują w świecie takiej pozycji, jaka by im przysługiwała z uwagi na długą tradycję kulturową, i właściwie utraciły już perspektywy dalszego samodzielnego rozwoju. Podobnych procesów możemy znaleźć niemało w samej tylko Europie.

Co chroni kultury słabsze przed rozplynięciem się w morzu silniejszych? Oto najprostsza odpowiedź: granice. Tymczasem my na naszym kontynencie już je usuwamy. Unia Europejska to obszar, który każdy z nas może przebywać bez paszportu i zatrzymywać się, gdzie ma ochotę. Traktujemy to jako nasze osiągnięcie i to takiej skali, że dla mojej generacji wciąż jeszcze jest to nie do uwierzenia. Trudno więc nie wyrazić radości, że wolno nam w każdej chwili wyruszyć nie tylko z Warszawy do Berlina czy Paryża, ale też na przykład wybrać się autem z Wrocławia do Łądko-Zdroju krótszą i ładniejszą drogą przez Javorník w Czechach.

Zniesienie granic, tak bardzo pożądane przez nas wszystkich, nie leży jednak w interesie kultur słabszych. Problem ten musimy zatem uważać za kolejny, czwarty już dylemat wielokulturowości. Za problemem granic stoi naturalnie zagadnienie własnego państwa jako stymulatora i gwaranta kultury narodowej. Nie zmienia to jednak faktu, o którym jest mowa. Granice są bowiem najbardziej spektakularnym jego symbolem.

Pora już zadać jedno z najważniejszych pytań na temat wielokulturowości, mianowicie pytanie o jej typologię. Sprowadza się ono do zapytania o relacje między kulturami, ściślej o relacje między grupami charakteryzującymi się odrębną kulturą. Od razu odpowiadamy, że na plan pierwszy wysuwają się tutaj podziały czy raczej opozycje, bądź układy terytorialne i stratygraficzne.

Z pierwszymi mamy do czynienia np. w naszym środowisku europejskim. Mówiąc, że Europa jest wielokulturowa, mamy na myśli, iż jej liczne kultury, najczęściej o podłożu et-

nicznym, są na ogół rozdzielone między odrębne państwa lub obszary autonomiczne i zajmują różne terytoria. Tego rodzaju sytuacja nie przekreśla naturalnie kontaktów między nimi, ale też nie prowadzi do łatwego pojawiania się zależności jednej kultury od drugiej.

Przeciwieństwem takiego stanu jest diaspora, czyli rozproszenie ludnościowe. W przypadku geografii kultury jest to zjawisko częstsze i obejmujące więcej ludzi, niżby się mogło wydawać. Najczęściej chodzi tu o kultury emigracyjne, występujące masowo np. w USA. Organizacje wychodźcze, do jakich należy również amerykańska Polonia, z podziwu godnym zapałem i wytrwałością dbają o zachowanie odrębności kulturowej. Niestety jest to możliwe tylko w ograniczonym zakresie. Oficjalna kultura jest tam amerykańska i w tej chwili inna być nie może. Emigrantom pozostaje podtrzymywanie własnych tradycji z poprzedniego czy nawet poprzednich stuleci i z coraz większą bezradnością przyjmowanie tego, co płynie do nich z dawnego kraju kultury ojczyzny.

Gdy mowa o diasporze, nie sposób nie wspomnieć o Żydach. Żyjąc przez całe epoki w rozproszeniu i to nie tylko w Europie, zachowali swoją wyraźną odrębność. W Polsce tworzyli bardzo mocne i niezależne środowiska kulturowe wraz ze znakomitą literaturą w języku jidysz, aż do inwazji niemieckiej w roku 1939. Działo się to jednak za cenę całkowitej izolacji od panującej u nas kultury oficjalnej. I.B. Singer wspomina, że jako dziecko znał zaledwie kilkanaście polskich wyrazów¹. Ci spośród intelektualistów żydowskich, którzy pragnęli uczestniczyć w kulturze oficjalnej, jak Leśmian, Słonimski czy Tuwim, stali się pisarzami polskimi.

Mówiąc o tym, znaleźliśmy się już na obszarze wielokulturowości stratygraficznej, charakterystycznej między innymi właśnie dla przedwojennej Polski. Tworzyły ją wspólnie z polską kulturą oficjalną mniejszości narodowe. Mimo niezaprzeczalnych osiągnięć ich pozycja i perspektywy rozwojowe były słabsze niż kultury polskiej. Stąd też, a nie za przyczyną „atrakcyjności” kultury polskiej, jak się czasem powiada, polonizacja licznych Ukraińców, Żydów czy Niemców w dwudziestolecie międzywojennym, a także w dawniejszych okresach naszych dziejów.

To, cośmy powiedzieli na temat relacji kulturowych między różnymi społecznościami, wskazywałoby raczej na konieczność powściągliwości w dążeniu do żywiołowego tworzenia społeczności wielokulturowych. Tymczasem w naszym bieżącym życiu jest wręcz odwrotnie. Jako społeczeństwo nie wykazujemy dbałości o zachowywanie własnej odrębności. Termin *n a r ó d*, z którym się wiążą tego rodzaju tendencje, stracił w ostatnich dziesięcioleciach swą naturalność i doniosłość. To samo dotyczy wyrazów takich, jak *o j c z y z n a* czy *P o l a k*. Gdy chodzi o *p a t r i o t y z m*, wyzbywamy się nie tylko słowa, ale i samego uczucia patriotyzmu, tak dalece, że słabnie nawet więź z państwem, którego jesteśmy obywatelami. Zamiast tego pojawia się nonszalancja, wręcz pokpiwanie z przynależności narodowej i krytyka wszystkiego, co nasze. Na to miejsce wchodzi admiraacja państw zachodnich. Jedna z ankiet społecznych przyniosła informację, że 30% licealistów pragnie na stałe wyjechać z Polski. Korzysta się też szeroko z możliwości, jakie stwarza w tym względzie Unia Europejska.

Pragniemy zaznaczyć, że patriotyzm w starym stylu, polegający na gotowości poświęcania się za ojczyznę, nie jest nam potrzebny. Takie jego wyobrażenie ukształtowało się w dobie rozbiorów, gdy odzyskanie niepodległości mogło się dokonać jedynie drogą

¹ I. B. Singer, *Sosza*, przekład polski S. Sal, Warszawa 1991, s. 9.

walki zbrojnej. Teraz, kiedy nasz kraj wrócił na mapę Europy, patriotyzm to dążenie do utrzymania i umocnienia własnego państwa, jego niezależności politycznej, ekonomicznej i kulturalnej. Polaków, którzy reprezentują taką postawę, nie głosząc przy tym, że są patriotami, jest wystarczająco dużo, by można było być spokojnym o przyszłość naszego kraju.

Pytanie więc, jakie się w tej chwili samo narzuca, a które jest kolejnym piątym dylematem związanym z problematyką wielokulturowości, nie brzmi „być patriotą czy nie”, lecz sprowadza się do czegoś w rodzaju wyboru: Polska czy Europa? Wydawałoby się, że jeśli każdy Polak jest Europejczykiem, między tymi pojęciami nie ma sprzeczności. W praktyce jednak ten, kto chce „być Europejczykiem”, staje się Anglikiem, Niemcem czy Francuzem, bo tamte nacje, ściągające uboższych emigrantów z Europy Wschodniej pilnują swej dobrze ugruntowanej od dawna tożsamości. Zgodnie z prawami społecznymi mamy tu w końcu przed sobą dość pospolite zjawisko zmiany narodowości, i co za tym w naturalny sposób idzie, zastąpienia jednego patriotyzmu drugim.

Kolejnym punktem, w którym się uwidocznia „europejski” punkt widzenia, jest zagadnienie naszych Ziemi Zachodnich. Uważamy to za następny, szósty już dylemat w naszych rozważaniach. Nie ukrywam, że do spraw tych mam szczególny, osobisty stosunek, bo tak mi się życie potoczyło, że zamieszkałem na tych ziemiach i stałem się ich regionalnym obywatelem. Dzielę swój los z dziesięcioma milionami Polaków i jak wielu z nich zadaję sobie nieraz pytanie, czy nasza ocena tej części państwa i spojrzenie na zamieszkującą ją ludność są właściwe.

Generalnie biorąc, przyjmuje się, iż Ziemi zwane dawniej Odzyskanymi znalazły się w naszych rękach jako coś w rodzaju odszkodowania wojennego, w tym przede wszystkim jako rekompensata za utracone w wyniku drugiej wojny światowej ziemie wschodnie. Napisano i powiedziano na ich temat już mnóstwo, oczywiście nie tylko w Polsce. Nie ma powodu ukrywać, że ton tych wypowiedzi nie zawsze jest dla nas najzyczliwszy. Często pojawia się opinia, że zgoda na oddanie tych terenów Polsce została w pewnym sensie wymuszona na aliantach zachodnich w 1945 r. przez ZSRR na konferencjach w Jałcie i Poczdamie. Dawna ludność niemiecka została przesiedlona lub sama odeszła już wcześniej w głąb Niemiec przed naciągającą ze wschodu Armią Czerwoną.

Zresztą postawy samych Polaków wobec ziem nad Odrą i Bałtykiem nie były jednolite. Możliwość osiedlania się na zachodzie została przyjęta z entuzjazmem w Generalnej Guberni i na terenach włączonych do Rzeszy, natomiast przenoszona tam ludność kresowa najczęściej odczuwała to jako niesprawiedliwość i krzywdę. Podobnie reagowała polska emigracja wojenna w Wielkiej Brytanii, w szczególności zaś rząd Arciszewskiego. Było to w tamtych okolicznościach zrozumiałe, lecz przyczyniło się do jeszcze większego rozdzwieku między krajem a Polonią.

W rezultacie pojawiło się u nas z czasem coś w rodzaju pogardzania własnym sukcesem, jakim w ówczesnych warunkach bez wątpienia było przyznanie nam rozległych obszarów Ziemi Zachodnich i Północnych. Mówi się nieraz, że nasza historia jest martyrologiczna, bądź też jeszcze dosadniej, że Polacy lubią martyrologię. A gdy zdarzyło się coś, co temu choć w jednym punkcie zaprzecza, trudno nam to uznać za fakt sprzyjający naszej egzystencji. No bo jak zaakceptować coś, w czym pośredniczyła z naszej strony ekipa Bieruta? Nie mam tutaj zamiaru bronić tej właśnie postaci historycznej. Ale też pragnę zwrócić uwagę, że gdy mowa o tamtych czasach, nie zdobyliśmy się do tej pory na ostateczne rozliczenie wewnątrz krajowego terroru w latach 1944–1989, zwłaszcza zaś

1944–1956, a jednocześnie nie stać nas na wyraźne uznanie tego, co dla nas jako zbiorowości polskiej w tym niemal półwieczu było korzystne.

Wróćmy do tematyki wielokulturowości, dalej nawet, bo do zagadnień samej szeroko rozumianej kultury. Otóż na polskich Ziemiach Zachodnich pojawia się ostatnio tendencja do przypisywania Polakom osiadłym na Śląsku czy Pomorzu właściwości kultury niemieckiej. Wspomnieliśmy wyżej, że jedną z cech kultury narodowej jest świadomość wspólnej historii. Należy ona do atrybutów kultury i tożsamości narodowej. Jeżeli jednak słyszymy: „Jestem Polakiem z Wrocławia i niemiecka historia tego miasta jest częścią mojej tożsamości”², musimy stwierdzić, iż w tym przypadku mamy do czynienia z pomieszaniem pojęć w omawianej przez nas dziedzinie. Pomijając już błędne użycie tutaj terminu *tożsamość*, pragniemy zauważyć, że życie wśród szczątków materialnej kultury niemieckiej i korzystanie z nich nawet przez całe życie nie upoważnia nas do uznawania siebie ani za pół-Niemców, ani nawet za ćwierć-Niemców. Definiowanie kultury nie jest łatwe, ale przy jasno sprecyzowanych kryteriach wyjściowych nie budzi większych wątpliwości. To samo dotyczy formułowania praw jej rozwoju. One właśnie pozwalają nam na zajęcie się przynoszącą ważne konsekwencje dla naszego życia problematyką wielokulturowości.

W naszej najnowszej historii trzy daty zasługują na szczególną uwagę:

- 1989 – początek pokojowej rewolucji, mającej na celu wyzwolenie Europy Wschodniej spod powojennej dominacji Moskwy i Belgradu;
- 1993 – reakcja na to: utworzenie Unii Europejskiej, która w przeciwieństwie do Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej dawałaby Europie Zachodniej do rąk środki prawne pozwalające kontrolować dalszy, jeszcze wtedy nieprzewidywalny, a więc zagrażający destabilizacją, rozwój krajów Europy Wschodniej;
- 2004 – włączenie Polski do Unii Europejskiej.

Znalezienie się większości państw europejskich we wspólnym organizmie politycznym, swoboda przepływu ludzi i rozwój środków komunikacyjnych sprawiły, że wzmożła się rywalizacja dotychczasowych kultur w Europie. Czy idea wielokulturowości łagodzi konflikty na tym tle? Wydaje się, że tak. Jednakże trzeba pamiętać, iż zgodnie z prawami ewolucji kulturowej sprzyja ona przy tym społecznościom silniejszym demograficznie, ekonomicznie i politycznie. Jest naturalne, że takie społeczeństwa będą ją popierać bez bliższego definiowania i ograniczeń. Natomiast zbiorowości słabsze, aby zachować odrębność kulturową, są zmuszone zabiegać o równowagę kultur. Problemem podstawowym staje się zagadnienie: jak zachować równowagę kulturową? Jest to sprawa na tyle skomplikowana i tyle jest sposobów jej rozwiązywania, że w naszym przeglądzie możemy ją uznać za ostatni, siódmy dylemat wielokulturowości.

*

Powyższy temat został przedstawiony, w tej mniej więcej postaci, na posiedzeniu Komisji Środkoeuropejskiej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie dnia 16 listopada 2010 roku. Trzy miesiące później, 15 lutego 2011, dziennik „Rzeczpospolita”

² *Ogniwo w łańcuchu pokoleń* (P. Żuk w rozmowie z E. Dzikowską), Gazeta Wyborcza, Wrocław, 14 maja 2005, s. 7.

pod nagłówkiem *Koniec polityki otwartych drzwi?* przyniósł wiadomość, którą może tu warto przytoczyć:

„Przywódcy Francji, Niemiec i Wielkiej Brytanii są zgodni, że dotychczasowa polityka wielokulturowości się nie sprawdziła.

Najpierw kanclerz Merkel przyznała, że »próba wprowadzenia wielokulturowości w Niemczech się nie powiodła«. Potem brytyjski premier Cameron skrytykował politykę »biernej tolerancji« wobec mniejszości etnicznych. W końcu także prezydent Sarkozy przyznał, że francuskie władze zbyt szanowały różnice kulturowe, zamiast wymagać od imigrantów asymilacji”³.

Antoni Furdal

Seven dilemmas of multiculturalism

Summary

Multiculturalism understood as the coexistence of several different cultures is not only a social phenomenon, but also a kind of idea based on human rights and principles of mutual tolerance. In the contemporary world its assessment is most positive. Its obvious acceptance, however, results in several questions or dilemmas. Among them one may count problems of different assessment of cultural freedom in the past (e.g. in Poland in the eastern borderlands), as well as the focus shifted mostly towards an individual rather than towards a social group, actions of a missionary character or elimination of political borders, which is not always in the interest of weaker cultures. Recently voiced opinions question the current policy of multiculturalism. Therefore it is even more important to work out rules allowing for cultural balance in the future.

³ Rzeczpospolita, 15 lutego 2011, nr 37 (8853), s. 1 [bez podania autora]; w tym numerze dalsze głosy na wspomniany temat.

ILONA CZAMAŃSKA

DYLEMATY KULTUROWE EUROPY POŁUDNIOWO-WSCHODNIEJ

Tak jak nie ma w Europie społeczności czystych etnicznie, tak nie ma też społeczności jednolitych kulturowo. Europa Środkowa i Południowo-Wschodnia, przez którą przetoczyły się liczne grupy etniczne, oscylująca między trzema wielkimi kulturami: łacińską, bizantyńską i islamską, ulegała różnym naciskom, wpływom czy zwyczajnym fascynacjom. W związku z tym niezmiernie istotny staje się problem wzajemnych relacji między własną tradycją a tradycją odmienną, przyjmowaną dobrowolnie, bądź narzuconą. Pojawia się pytanie, jak w tym kontekście dokonywać klasyfikacji przynależności kulturowej i czy w ogóle taka klasyfikacja jest możliwa? A jeśli tak, to jakie czynniki należy uznać za decydujące w zaszeregowaniu do takiej, a nie innej kultury?

W czasach starożytnych i wczesnym średniowieczu na Półwyspie Bałkańskim i wokół Morza Czarnego kulturowo dominowali Grecy. Działo się to niezależnie od zwierzchnictwa politycznego. To oni narzucili swą kulturę zwycięskiemu Rzymowi, a także, w miarę rozszerzania się granic Imperium Romanum, pobliskim ludom barbarzyńskim. Synkretyzm cesarstwa niewiele zaszkodził greckiemu prymatowi kulturowemu, który zapładniany wciąż nowymi wpływami jawił się w coraz to nowej postaci. Wbrew logice jednak czynnik, który teoretycznie winien był przyczynić się do wzmocnienia jedności kulturalnej Cesarstwa Rzymskiego, mianowicie jedna wspólna religia – chrześcijaństwo, okazał się ostatecznie najważniejszym, obok politycznego, czynnikiem podziału na łaciński Zachód i grecki, a później grecko-słowiański Wschód Europy.

Podział ten nigdy jednak nie był ani jednoznaczny, ani kompletny. Łacinnicy, słabiej lub silniej, stale byli obecni na wybrzeżu Adriatyku, napierali od północy przez Węgry i w końcu przez samo Bizancjum, które w ostatnim etapie swego istnienia jak nigdy wcześniej zbliżyło się do zachodniej Europy. Czynnikiem kulturowym, który odegrał w południowo-wschodniej Europie rolę języczka u wagi, był islam. Zagrożenie ekspansją islamu stopniowo zbliżało wyznania chrześcijańskie, z drugiej strony opanowanie Konstantynopola przez Turcję Osmańską i objęcie przez nią kuratelii nad patriarchatem przesądziło ostatecznie o zachowaniu odrębności Kościoła greckiego, a w ślad za nim Kościołów prawosławnych na Bałkanach.

Sami Grecy znaleźli się jednak w sytuacji szczególnej. Po opanowaniu przez Turków głównych ośrodków bizantyńskich: Konstantynopola, Mistry i Trebizondy niektórzy, zwłaszcza majątniejsi, wyemigrowali do Europy Zachodniej i utworzyli diaspory, głównie w Hiszpanii, południowej Francji i Włoszech. Wielu z nich aktywnie współtworzyło kulturę europejskiego renesansu, przyjmując też wyznania katolickie lub protestanckie, zapisali się jako artyści, pisarze, teologowie różnych wyznań chrześcijańskich, wojskowi i ... awanturnicy. W większości ulegli oni w kolejnych pokoleniach asymilacji i jeśli nawiązywali do swego pochodzenia, to raczej w kategoriach politycznych, gdy zachodziła taka potrzeba.

Sytuacja ludności greckiej, która pozostała na swoim terytorium, była znacznie bardziej skomplikowana. Część zamieszkiwała na terytoriach weneckich lub genueńskich, funkcjonując w obrębie kultury zachodnioeuropejskiej, która tu zresztą często traktowana była jako narzucona i wroga. Weneccjanie zdają się szczególnie zniechęceni na wyspach greckich, co zapewne było rezultatem silnej kastowości państwa weneckiego, pilnie strzegącego przywilejów rodowych.

Państwo tureckie stwarzało więcej możliwości dla swych mieszkańców, niezależnie od ich statusu społecznego, a nawet, wbrew pozorom, religii. Teoretycznie stanowiska w administracji Imperium Osmańskiego mogli zajmować wyłącznie muzułmanie, jednak na nowo zdobywanych terytoriach trudno to było wprowadzić w życie. Liczne wyspy, zwłaszcza mniejsze, pozostawały jeszcze długi czas po podporządkowaniu przez Turcję pod rządami dotychczasowych greckich zarządców, nie od razu poddanych islamizacji. Z czasem w wyniku różnego rodzaju nacisków i *devşirme* część ludności greckiej przyjęła islam. Trudno dziś określić, jaki to był procent, w każdym razie jednak na wysokich stanowiskach wśród urzędników tureckich spotykamy stosunkowo niewielu greckiego pochodzenia, natomiast silnie zaznaczyli swą obecność w dziejach Imperium Osmańskiego ci Grecy, którzy wiary nie zmienili.

Rozległość Imperium Osmańskiego, a zwłaszcza hegemonia na Morzu Czarnym, Czerwonym, większości obszaru Morza Śródziemnego i znacznej części Oceanu Indyjskiego stwarzały bardzo dobre warunki dla urodzonych żeglarzy i kupców greckich, w dodatku lepiej postrzeganych w krajach chrześcijańskich niż Turcy i posiadających niemal w każdym państwie kolonię rodaków, co ułatwiało tworzenie faktorii handlowych. W krótkim czasie Grecy stali się najsilniejszą ekonomicznie nacją w państwie tureckim, od której uzależniona była także znaczna część urzędników tureckich, z najwyższymi włącznie.

Dużym atutem Greków w Imperium Osmańskim była grupa dobrze wykształconej inteligencji. Dość duża autonomia patriarchatu konstantynopolitańskiego umożliwiała rozwój greckiego szkolnictwa, niezbędnego do kształcenia kadr na własne potrzeby, ale nie tylko. Część adeptów uzupełniała wykształcenie w Europie Zachodniej, głównie na uczelniach Italii. Państwo osmańskie potrzebowało ludzi dobrze wykształconych, w stylu europejskim i znających języki europejskie tak, aby byli przydatni do służby dyplomatycznej. Szkoły dla wyznawców islamu takiego wykształcenia nie dawały, dlatego też miejscowi Grecy byli główną nacją, z której rekrutowano wielkiego dragomana i sztab jego współpracowników, choć oczywiście zdarzali się na tym stanowisku także przedstawiciele innych narodowości, zwłaszcza renegaci – w tym Polak, Ibrahim Strasz. Grecy dragomani do największego znaczenia doszli w końcu XVII wieku, kiedy urząd ten sprawowali Nikusios Panaiotti i Alessandro Maurocordato. Zwłaszcza ten ostatni zyskał

ogromne wpływy polityczne, zostając oficjalnym doradcą sułtana i dając początek epoce fanariotów.

Urząd wielkiego dragomana był jedynym osmańskim urzędem państwowym dostępnym dla niemuzułmanów, dlatego też bardziej ambitni i majątniejsi Grecy szukali lepszych warunków życiowej stabilizacji i możliwości awansu. Dobrze ku temu warunki istniały w krajach rumuńskich – na Wołoszczyźnie i w Mołdawii. Możliwość swobodnego zakupu ziemi, przy braku ograniczeń stanowych, dawała szansę na natychmiastowe wejście do warstwy bojarskiej i uzyskiwanie najwyższych godności państwowych, z gospodarską włącznie. Toteż w XVI i XVII wieku obserwujemy coraz większy napływ do krajów rumuńskich majątnych Greków, którzy wchodząc do miejscowego bojarstwa, bardzo szybko ulegali asymilacji. Jeszcze większy ich napływ nastąpił w wieku XVIII, wraz z gospodarzami – fanariotami, z tą różnicą, że asymilacja tej grupy postępowała znacznie wolniej i poprzedził ją okres narzucanej przez nią hellenizacji i turkizacji wyższych warstw społecznych w księstwach rumuńskich.

Znaczniejsi Grecy, w szczególności stambulscy, pozostając przy chrześcijaństwie, silnie ulegali osmańskim wzorcom obyczajowym, gospodarowie fanarioci kopiowali, oczywiście na mniejszą skalę, dwór sułtana i sposób rządzenia w imperium. Z drugiej strony mieli też silnie rozwiniętą świadomość grecką i wykształcenie w stylu zachodnio-europejskim. W XVIII wieku państwa rumuńskie stały się państwami języka greckiego w sprawach państwowych, korespondencji prywatnej i literaturze, a ich władcy coraz wyraźniej nawiązywali ideologicznie do imperialnej tradycji bizantyńskiej. Doświadczenie polityczne fanariotów, zdobyte w krajach rumuńskich, przyczyniło się w sposób istotny do sformułowania programu walki o niepodległość Grecji.

Cała epoka zaciążyła jednak negatywnie na postrzeganiu Greków przez inne narodowości na Bałkanach, zwłaszcza po tym, jak zdominowali oni wszystkie stanowiska cerkiewne oraz doprowadzili do likwidacji serbskiego patriarchatu w Peci i autokefalii w Ochrydzie. W świadomości narodowości bałkańskich byli oni główną podporą Turków, stąd też gdy podjęli z nimi walkę o niepodległość, nie poparł ich nikt na Bałkanach, o jej sukcesie zadecydowało zaangażowanie społeczeństw europejskich, między innymi w imię obrony europejskiej kultury.

Warto zauważyć, że po utworzeniu niepodległego państwa greckiego niezwykle ekspansywna dotąd kultura grecka straciła swe znaczenie, koncentrując wysiłki wokół budowy państwa narodowego i stworzenia z wieloetnicznej społeczności jednego narodu.

*

Kilkakrotnie na rozdrożu kulturowym stawali Bułgarzy. Jako lud turecki przybyły do Europy z Azji Centralnej przez dwa stulecia zachowywali swą odrębność i szamańską religię. Z czasem zostali jednak językowo zdominowani przez zapewne pozostającą w większości ludność słowiańską. Ich silne i niezależne państwo nie było jednak w stanie opierać się jednocześnie Bizantyńczykom i Karolingom. W IX wieku Karolingowie, a co za tym idzie łaciński Zachód Europy, byli dla Bułgarów bardziej atrakcyjni politycznie, jednak znajdujący się bliżej Bizantyńczycy mieli możliwość silniejszego oddziaływania kulturalnego. Przyjęcie chrześcijaństwa z Bizancjum (864 r.) nie oznaczało jednak jego jednoznacznej kulturowej dominacji. Już pierwszy bułgarski władca chrześcijański, Borys –

Michał podjął pierwsze negocjacje w sprawie poddania się Rzymowi po konflikcie z patriarchą Focjuszem. Zmiana na tronie bizantyńskim i usunięcie Focjusza ze stanowiska patriarchy umożliwiły powrót Borysa na łono Kościoła greckiego (870 r.) z zamian za uzyskanie tytułu królewskiego. W pewnym sensie za element oporu wobec dominacji bizantyńskiej uważać można uchwały soboru w Presławiu (893 r.), uznające za obowiązujący w liturgii wyłącznie język słowiański i obligujące do powierzania stanowisk cerkiewnych wyłącznie Bułgarom. W rezultacie tych działań nastąpiła ekspansja obrządku prawosławnego.

W czasach cara Samuela, na przełomie X i XI wieku, Bułgarzy przejęli kontrolę nad bizantyńską Ochrydą, która stała się odtąd ważnym centrum kultury słowiańskiej. Po likwidacji pierwszego państwa bułgarskiego to tu znajdował się główny ośrodek oporu przeciw Bizantyńczykom. W skład drugiego państwa bułgarskiego Ochryda jednak nie weszła, znalazła się natomiast w ramach państwa serbskiego, dla którego wszakże nigdy nie miała takiego znaczenia kulturowego, jak dla Bułgarów.

Drugie państwo bułgarskie było oficjalnie państwem trzech nacji: Bułgarów, Wołochów i Kumanów. Mimo odmienności języka i trybu życia Bułgarzy i Wołosi wyznawali tę samą religię – prawosławie, Kumanowie byli natomiast nieco odmiennym składnikiem tej monarchii, stanowiąc początkowo rodzaj „państwa w państwie”; wprawdzie zachowywali tradycyjną szamańską kulturę, z drugiej strony jednak ich arystokracja dosyć szybko przenikała do bułgarskiej i ulegała asymilacji, czego najlepszym przykładem była panująca dynastia Asanów i jej boczne gałęzie. Odrębność ord kumańskich ginie z pola widzenia w okresie dominacji mongolskiej, czyli w drugiej połowie XIII wieku, niemniej jednak element etniczny pozostał, zwłaszcza na terenie Dobrudży, gdzie zresztą zamieszkiwały też inne grupy turekojęzyczne, np. Gagauzi. Przyznać trzeba jednak, że nie stanowiły one dla średniowiecznej Bułgarii jakiegokolwiek alternatywy kulturowej, zwłaszcza że w większości były chrześcijańskie. Taką alternatywą był natomiast rzymski katolicyzm, który w XIII i XIV wieku silnie ekspandował w kierunku Bułgarii. Sprzyjał temu konflikt bułgarsko-bizantyński w dobie kształtowania się drugiego państwa. Zgoda papieża Innocentego III na utworzenie odrębnego patriarchatu w Tyrnowie i przesłanie Kałojanowi korony królewskiej (1204 r.) mogły wydawać się silnym argumentem przemawiającym za wejściem Bułgarii w krąg kultury łacińskiej. Istotnym czynnikiem, który temu przeszkodził, było zdobycie Konstantynopola przez wojska IV krucjaty, utworzenie tam konkurencyjnego dla Tyrnowa patriarchatu łacińskiego i niemal natychmiastowy konflikt Kałojana z nowym Cesarstwem Łacińskim. Ograniczone do Nikei Bizancjum, choć konkurencyjne w odbijaniu ziem łacinnikom, było już niezbyt groźne, a kulturowo bliższe. Dopiero jednak w 1235 roku cerkiew bułgarska jednoznacznie odstąpiła od unii z Rzymem, prawdopodobnie za pośrednictwem św. Sawy, który w tym czasie odwiedził i Nikeę i Tyrnowo, gdzie zresztą wkrótce zmarł.

Wpływy łacińskie rozciągały się jednak na Bułgarię również od strony Węgier, zwłaszcza po tym, jak w XIV wieku ukonstytuowało się odrębne carstwo widyńskie, które popadło pod zwierzchnictwo węgierskie, a nawet na kilka lat (1365–1369) w bezpośrednie władanie węgierskie. Działały tu intensywnie misje franciszkańskie. W miastach północno-zachodniej Bułgarii rozwijało się dość intensywnie osadnictwo niemieckie (saskie), zwłaszcza na terenach eksploatowanych górniczo, mniej liczne były też kolonie włoskie. Wymienić tu należy przede wszystkim takie miasta, jak Cziprowec, Kolipowec, Żelazna i Klisura. Osiedlająca się tam ludność przynosiła ze sobą wyznanie rzymskokatolickie

i zachowała je przez wiele stuleci. Nie była to grupa na tyle liczna, by w istotny sposób wpłynąć na oblicze kulturowe ludności bułgarskiej, jednak okresowo odgrywała ważną rolę w zachowaniu bułgarskiej świadomości i tradycji w okresie panowania tureckiego. Warto wspomnieć, że właśnie w Cziprowcu wydrukowano pierwszą książkę w języku bułgarskim, stąd wywodzili się też dwaj najwybitniejsi Bułgarzy XVII stulecia: Piotr Bakszew i Piotr Parcewicz. Obaj biskupi istniejącego raczej tylko formalnie katolickiego biskupstwa w Marianopolis pod Nikopolem, rezydujący głównie w Rzymie lub Jassach, znani byli ze swej aktywności w organizowaniu lig antytureckich, mających doprowadzić do wyzwolenia Bułgarii i całych Bałkanów spod panowania tureckiego. Kres działania ośrodka kulturalnego w Cziprowcu nastąpił po pacyfikacji zorganizowanego tam powstania antytureckiego w 1688 roku. Tamtejsza ludność przeniosła się w większości do Siedmiogrodu, a miasto zostało zniszczone.

Po opanowaniu ich państwa przez Turcję Osmańską Bułgarzy znaleźli się w położeniu trudniejszym niż inne narodowości europejskie, których państwa zlikwidowano później. Ziemia została odebrana właścicielom i podzielona na timary i ziemety, nadane zdobywcom tureckim, co ułatwiła wcześniejsza dominacja wielkiej własności. Gospodarstwa chłopskie nie były wprawdzie zagrożone, jednak brak wysoko i średnio sytuowanych grup społecznych odbił się ujemnie na sytuacji kultury bułgarskiej. Ograniczenia administracyjne w budowie nowych cerkwi i konserwacji starych szły w parze z brakiem środków na utrzymanie podstawowych wówczas instytucji kulturalnych, jakimi były cerkwie i monasteria. Terytoria bułgarskie były też poddawane dość intensywnym działaniom islamizacyjnym, sporadycznie zdarzały się wypadki siłowej islamizacji całych miejscowości. Generalnie na całym terytorium bułgarskim w okresie panowania tureckiego mamy do czynienia z dużym przemieszaniem ludności chrześcijańskiej i muzułmańskiej (zarówno Turków, jak i zislamizowanych Słowian). Jej pełen skład etniczny dość trudno określić, gdyż mianem „Turek” określano wówczas często muzułmanina, a mianem „Bułgar” prawosławnego chrześcijanina, chrześcijanina w ogóle lub po prostu chłopca. Podobnie określenie „Grek” mogło oznaczać Greka w sensie etycznym lub członka Kościoła greckiego.

Po zajęciu Konstantynopola przez Turków patriarchat konstantynopolitański począł zagospodarowywać pustą przestrzeń po zlikwidowanej hierarchii bułgarskiej. Wyższe stanowiska cerkiewne opanowane zostały przez Greków. Największa intensyfikacja tego procesu przypadła na wiek XVIII i początek wieku XIX. Dominacja Greków, ale też i zbudowane między innymi przez nich szkolnictwo, umożliwiające powstanie bułgarskiej inteligencji, przyczyniły się do bułgarskiego odrodzenia narodowego, skierowanego zresztą w pierwszym etapie przede wszystkim przeciw Grekom, a w drugiej kolejności dopiero przeciw Turkom, którzy w sumie przez długi czas te grecko-bułgarskie animozje znakomicie wykorzystywali.

*

Wielorakim wpływom kulturowym ulegali również Serbowie. We wczesnym średniowieczu wśród Serbów nadmorskich dominowały wpływy łacińskie, a wśród Serbów zagorskich bizantyńskie. Niemniej jednak i w jednym, i w drugim wypadku mieszały się one ze sobą. Władcy Zety utworzyli na swych ziemiach biskupstwo katolickie w Barze,

jednak z pewnością nie wszyscy byli katolikami. Katolicki król Zety osadził w Raszce Vukana – przodka prawosławnych w większości Nemaniciów. Jednak Nemanicie, którzy przejmowali władzę na terenie Zety, ulegali przeważnie szybkiej katolicyzacji, w odróżnieniu od głównej linii mającej swe centrum w Raszce. Jednak także i główna linia ulegała sporadycznie wpływom katolickim, czego najlepszym przykładem jest Stefan Pierwokoronowany, który w 1217 roku koronował się koroną przysланą mu przez papieża w obrządku rzymskokatolickim, a kilka lat później tą samą koroną w obrządku prawosławnym. Niewątpliwie na początku XIII wieku Serbia znajdowała się ewidentnie na rozdrożu kulturowym. To, że ostatecznie wybrała prawosławie, tradycja przypisuje działalności św. Sawy. Jest w tym zapewne ziarno prawdy, św. Sawa jawi się bowiem jako osobistość o niebywałym autorytecie i wpływie nie tylko w Serbii, ale na całych Bałkanach, lecz musiały być także i inne przyczyny. Ewolucji uległa sytuacja polityczna, tradycja prawosławna była już w centralnej Serbii ugruntowana, w znacznym stopniu autonomiczna Cerkiew prawosławna dawała też władcy większą swobodę działania niż scentralizowany rzymski katolicyzm.

Wydany przez Stefana Duszana kodeks prawny – *Zakonik* – traktuje odstąpienie od wiary prawosławnej jak wielkie przestępstwo. Utworzenie w 1347 roku własnego serbskiego patriarchatu jeszcze silniej połączyło Cerkiew prawosławną z państwem. Sakralizacja władzy i władcy była w Serbii głębsza niż w jakimkolwiek innym państwie. Niemal wszyscy władcy tego kraju zostali kanonizowani. Ich wizerunki widniały w większości cerkwi, a życie i działanie były przedmiotem nauczania religijnego. Ten fakt w połączeniu z silnie rozpowszechnioną mitologią historyczną stał u podstaw niezwykle rozpowszechnionej, nawet wśród niepiśmiennego ludu, świadomości serbskiej w okresie panowania tureckiego.

Mimo utraty państwa Serbowie stosunkowo słabo się islamizowali. Naciski islamizacyjne dotyczyły głównie właścicieli ziemskich, ale i tu proces ten przebiegał dość powoli. W Serbii przeważała drobna własność ziemska, a majątki, mimo likwidacji despotowiny, zazwyczaj pozostały w rękach dawnych właścicieli. Jeśli wypełniali swe powinności wobec sułtana w sensie prawnym mogli na ogół czuć się w miarę bezpieczni. Ważnym czynnikiem islamizacyjnym, któremu podlegali wszyscy Serbowie, była oczywiście *devşirme*. Tu jednak często, nawet mimo przymusowej islamizacji, związki rodzinne okazywały się silniejsze. Najlepszym tego przykładem może być wielki wezyr Mehmed Sokollü (Sokolović), z którego inicjatywy odnowiony został w 1557 roku serbski patriarchat w Peci. Odnowienie serbskiej hierarchii cerkiewnej zapewniło dochodowe stanowiska prawosławnym krewnym wielkiego wezyra, którzy pozostając przy wierze przodków, nie mogli w Turcji Osmańskiej objąć żadnych stanowisk państwowych. Niewątpliwie jednak odnowienie patriarchatu miało nieocenione znaczenie dla zachowania serbskiej tożsamości.

Istotną rolę odgrywała także serbska emigracja, falami napływająca na ziemie węgierskie i w mniejszym stopniu wołoskie. Pierwsza fala napłynęła jeszcze w XV wieku, kolejne w latach 1690 i 1737. Dwie ostatnie migracje, które dotyczyły głównie Serbów z Kosowa i Metohii, spowodowały poważne zmiany kulturowe i etniczne. Opuszczone przez Serbów tereny w Kosowie zostały zasiedlone przez Albańczyków i częściowo Turków, natomiast na terenie południowych Węgier niektóre terytoria zyskały większość serbską. Fakt, że na czele serbskich migracji stali patriarchowie Arseni III i Arseni IV, ułatwił negocjacje w sprawie unii z Kościołem rzymskokatolickim. Unia ta dotyczyła jednak tylko grupy Serbów emigrantów, Serbowie w Imperium Osmańskim pozostali

przy prawosławiu pod rządami nowych patriarchów (do likwidacji patriarchatu w 1766 r.). Serbowie zamieszkujący na ziemiach węgierskich mieli jednak lepsze warunki rozwoju ekonomicznego i kulturalnego, co spowodowało, że tam właśnie utworzyła się serbska klasa średnia, która odegrała ważną rolę w odbudowie serbskiej państwowości.

Odrodzone państwo serbskie świadomie nawiązało do tradycji prawosławnej i podjęło też ekspansję kulturalną na tych sąsiadów słowiańskich, którzy w skład państwa serbskiego jeszcze nie weszli, m.in. na Słowian macedońskich. Kultura serbska, która w średniowieczu wykazała bardzo wysoki poziom rozwoju i ekspandowała na sąsiednie terytoria, była zresztą obecna w tamtejszej tradycji. Celową politykę serbizacyjną prowadziła międzywojenna Jugosławia. Nie mieli możliwości takich działań Serbowie w ramach federacji jugosłowiańskiej, która, oficjalnie przynajmniej, próbowała umożliwić rozwój wszystkim narodowościom wchodzącym w jej skład. Nie uchroniło to ich jednak przed konfliktami w związku z obroną stanu posiadania w Kosowie i Metohii oraz innych byłych republikach jugosłowiańskich.

*

Do szczególnie interesujących należy ewolucja kulturowa Czarnogóry. Rdzenni mieszkańcy Czarnogóry są bliscy kulturowo Albańczykom, używają jednak języka serbskiego. Archaiczna struktura plemienna utrzymywała się tam aż do XX wieku. W średniowieczu Czarnogóra stanowiła część Zety z przewagą wpływów łacińskich, ostatni Nemanicie, Bałšicie, Lazarevici i Crnojevici preferowali prawosławie, ci ostatni jednak ostatecznie ulegli islamizacji, co pociągnęło też za sobą islamizację części ludności. W XVI–XVIII w. liczne terytoria czarnogórskie znajdowały się przez dłuższy lub krótszy okres pod panowaniem weneckim, co oznaczało nawrót wpływów łacińskich. Meczet w Starym Barze, sąsiadujący z wenecką fortecą, może być znakomitym przykładem krzyżowania się wpływów.

Ostatecznie o kształcie kulturowym Czarnogóry zdecydowało biskupstwo prawosławne w Cetinje, wokół którego ukonstytuowało się nowożytne państwo czarnogórskie. Władcy prawosławni zmarginalizowali wpływy weneckich gubernadorów, a likwidacja państwa weneckiego dokonała reszty. Niemale znaczenie dla umocnienia prawosławia miała wcześniej podjęta współpraca polityczna z Rosją, która cieszyła się w Czarnogórze nieklamana sympatią.

W dawnych wiekach nie odróżniano Czarnogórców od Albańczyków, a terytoria dzisiejszej Czarnogóry wchodzące w skład Wenecji określano mianem Albanii weneckiej. Zrazu jednak Albańczyków traktowano nie tyle jak narodowość, ale jak grupę społeczną pasterzy, funkcjonującą na podobnych prawach jak Wołosi. W średniowieczu Albańczycy żyli i działali w ramach wielu organizmów państwowych: wielkich (Bizancjum, Serbia za Stefana Duszana), średnich (despotat Epiru) i małych (państewka pod rządami władców pochodzenia normańskiego, serbskiego, włoskiego, greckiego i albańskiego). Obok krzyżowania się wpływów politycznych krzyżowały się również wpływy religijne, funkcjonowały tam Kościoły grecki, słowiański i łaciński. Panowanie tureckie przyniosło jednak intensywną islamizację. Albania była terytorium strategicznym dla państwa osmańskiego, jako że stanowiła bazę wypadową w kierunku Italii. Bitni górale albańscy byli też pożądanym elementem w armii tureckiej. Liczni Albańczycy osiągnęli bardzo wysokie

stanowiska w Porcie Otomańskiej, albańskiego pochodzenia była większość wielkich wezyrów. Mimo przewagi islamu, Albańczycy pozostali wieloreligijni. Sam islam zresztą w wydaniu albańskim nie był jednorodny, część ludności wyznawała bowiem jego odmianę sunnicką, a część szyicką. Albańscy chrześcijanie również robili wielkie kariery, było to jednak możliwe na terenach luźniej związanych z imperium tureckim, m.in. Albańczykami byli: gospodar mołdawski Bazyli Lupu oraz liczni gospodarowie mołdawscy i wołoscy z rodziny Ghica.

Mimo wielu konfesji, Albańczyków łączyło silne poczucie wspólnoty plemiennej. Romantyczna idea państwa narodowego, której w XIX i XX wieku ulegli również Albańczycy, wywiodła na pierwsze miejsce element etniczny, toteż pierwsi albańscy działacze narodowi, bracia Frășeri, odrzucili wyznanie jako element istotny dla integracji narodowej i stało się to również podstawą dla państwa albańskiego. Jeszcze bardziej zminimalizowała rolę religii epoka komunistyczna, wprowadzając w Albanii oficjalny ateizm. Nie dotyczyło to jednak licznych Albańczyków zamieszkujących poza Albanią, na terenie Kosowa i Macedonii, wśród których coraz wyraźniej zaznaczyła się dominacja islamu. Sprzyja ona podkreślaniu odrębności wobec słowiańskich i prawosławnych Serbów oraz Macedończyków. Stopniowo proces ten zaczyna obejmować również samą Albanie, w której można zaobserwować odradzanie się bractw sufickich. Wielowiekowa kohabitacja, a zarazem rywalizacja z Serbami spowodowały, że liczne tradycje serbskie funkcjonują w Albanii w formie odwróconej. Przykładem tego może być np. mit kosowski, którego głównym bohaterem nie jest książę Lazar, lecz dokładnie takie same cechy, jakie tradycja serbska przypisała swojemu władcy, tu przypisuje się zabitemu w tej bitwie przez Serba Muradowi I. Niewątpliwie to może też być skutkiem faktu, że Albańczycy, przynajmniej w znacznej części, uczestniczyli w tej bitwie po stronie tureckiej.

*

Podobną sytuację – wielkiego renesansu islamu można dziś zaobserwować na terenie Bośni i Hercegowiny. Jest to terytorium wyjątkowo skomplikowane etnicznie, wyznaniowo i kulturowo. Rdzeń średniowiecznego państwa bośniackiego stanowiło niewielkie terytorium nad Bosną, zamieszkałe przez ludność słowiańską, prawdopodobnie serbską. W XI wieku terytorium to zostało opanowane przez Bizancjum, a w końcu tego stulecia podporządkowane przez Węgry. Nastąpił tu wówczas rozwój herezji patareńskiej, która nałożyła się na wcześniejszy obrządek słowiański. Cerkiew bośniacka wykazała wyjątkową odporność, przez kilka stuleci opierając się katolizacyjnym naciskom węgierskim, jak też liczebnemu wzrostowi prawosławnej ludności serbskiej oraz katolickiej ludności chorwackiej, w związku z gwałtowną, zwłaszcza w XIV wieku, ekspansją Bośni na sąsiednie terytoria. Banowie i królowie Bośni często lawirowali między konfesjami, w zależności od sytuacji politycznej. W XII i XIII wieku większość banów związana była z patarenizmem okresowo, pod naciskiem węgierskim przechodziła bowiem na rzymski katolicyzm. Jednoznacznie za rzymskim katolicyzmem opowiadał się Stefan II Kotromanić, już jednak jego bratanek i następca, Tvrtko I, urodzony jako rzymski katolik, chcąc podkreślić swe prawa do spadku po serbskich Nemaniciach, koronował się na króla w obrządku prawosławnym. Jego naturalni synowie, Ostoja i Tvrtko II, zaczęli karierę jako patareni, a kończyli jako rzymscy katolicy. Naturalny syn Ostoji, Tomasz, urodzony

z patarenki, związał się z katolicyzmem, szukając w Stolicy Apostolskiej uznania swych praw do tronu, a potem pomocy przeciw Turkom. Podejmowane przez niego kilkakrotnie działania przeciw patarenom doprowadziły w 1459 roku do formalnej likwidacji Cerkwi bośniackiej na terenie Bośni, przymusowego chrztu w obrządku katolickim znacznej części jej wyznawców (ok. 40 000) i exodusu innej dużej jej części do Hercegowiny. W jakim stopniu fakt ten wpłynął na szybki podbój turecki i islamizację Bośni jest przedmiotem wielkiej dyskusji historycznej. Niewątpliwie działania przeciw patarenom nie mogły oddziaływać na pozytywny wizerunek władcy wśród poddanych, trudno też przypuszczać, by nie miały żadnego wpływu na stosunek mieszkańców Bośni do nowej władzy, nie ma jednak wyraźnych dowodów świadczących o tym, by islamizacja wśród byłych patarenów postępowała szybciej niż wśród wyznawców innych konfesji. Należy też zwrócić uwagę na inne czynniki sprzyjające islamizacji Bośni, takie jak: szybka islamizacja elit, w tym jedyne pozostałego przy życiu członka dynastii panującej Zygmunta Tomaševicia vel Ishak-bega Kraljevicia; pograniczne położenie, co wiązało się, między innymi, ze stałym stacjonowaniem wojska i koniecznością zapewnienia lojalności mieszkańców; wreszcie dobry materiał na żołnierzy wśród bośniackich górali, skłaniający do intensyfikacji *devşirme* na tym terenie.

Jeszcze bardziej skomplikowana była sytuacja Hercegowiny, wyłonionej w połowie XV wieku z państwa bośniackiego. Herceg Stefan Vukčić Kosača był postrzegany w Rzymie jako dobry katolik, nie przeszkadzało mu to jednak przyjmować do swego państwa wygnanych z Bośni patarenów (którzy postrzegali go jako opiekuna i współwyznawcę!) i mianować się hercegiem od serbskiego prawosławnego świętego Sawy. W skład jego państwa oprócz części właściwej Bośni wchodziły zajęte przez nią terytoria serbskie: Prijepole z klasztorem Mileševa oraz głównie katolicki Hum, którego ludność zaczęła się z czasem identyfikować z Chorwatami. Hercegowina nie uległa islamizacji w takim stopniu, jak ziemie Bośni właściwej. Monaster Mileševa pozostał także w czasach osmańskich ważnym centrum kultury serbskiej, gdzie między innymi działała drukarnia serbskich ksiąg religijnych. Znaczenie jego nieco osłabło po tym, jak relikwie św. Sawy zostały w końcu XVI wieku spalone przez Turków, niemniej jednak działa on niemal nieprzerwanie do czasów współczesnych (jedynie w czasie II wojny światowej okupanci włoscy uczynili tam stajnię). Obecnie Mileševa należy do Serbii. Południowo-zachodnia część Hercegowiny zachowała katolicki charakter. Na jej terenie znajduje się między innymi znane miejsce objawień Matki Boskiej – Međugorje.

W 1580 roku utworzony został w ramach Imperium Osmańskiego odrębny ejalet Bośni, w skład którego weszły nie tylko Bośnia i Hercegowina, ale także dołączano do niego systematycznie zdobywane ziemie chorwackie. Ludność wyznania katolickiego zaczęła się identyfikować i dziś się identyfikuje z chorwacką, ludność prawosławna, należąca do serbskiej organizacji kościelnej i zarazem serbskiego miletu, poczęła się identyfikować z Serbami, natomiast za religię, która odróżniała Bośniaków od Serbów, uznano islam. Mimo wspólnej religii bośniaccy muzułmanie z biegiem czasu coraz wyraźniej podkreślali swą odrębność od Turków, popadając w XIX stuleciu w konflikty z rządem w Stambule, usiłującym zreformować państwo między innymi poprzez zrównanie w prawach muzułmanów i nie-muzułmanów. Toteż gdy po traktacie berlińskim Bośnia i Hercegowina znalazła się pod okupacją Austro-Węgier, a te zapewniły wyznawcom islamu nie tylko wolność religijną, ale i zatrudnienie w oddziałach Pogranicza Wojskowego, Bośniacy

dosyć szybko pogodzili się z nową władzą. Nie oponowali też specjalnie przeciw aneksji Bośni i Hercegowiny przez Austro-Węgry. Znacznie gorzej czuli się w międzywojennej Jugosławii, która nie przyznawała im odrębnego statusu ani narodowego, ani społecznego. Niezadowolenie to stało się widoczne w czasie II wojny światowej, gdy utożsamiali się z reżimem faszystowskiego Niezależnego Państwa Chorwackiego. Federacja jugosłowiańska uznała zamieszkujących w tym państwie wyznawców islamu za odrębny naród, który określono mianem Muzułmanów. W dobie rozpadu federacji i wojny w Bośni coraz częściej zaczęto identyfikować określenie Bośniak (Bošnjak) z wyznawcą islamu i w zasadzie dzisiaj taka interpretacja obowiązuje, mimo że Bośnię i Hercegowinę zamieszkują różne narodowości.

*

Sytuacja Chorwatów w porównaniu z pozostałymi narodami wydaje się bardziej jednoznaczna. Wpływy bizantyjskie dotyczyły bardzo wczesnego średniowiecza i trwały krótko, a związek z Węgrami umocnił kulturę łacińską. Problem turecki też częściowo wprawdzie dotyczył Chorwatów, jednak większość ludności z podbitych przez Turcję chorwackich terytoriów przenosiła się do niezajętej Sławonii lub na inne wolne od władzy tureckiej ziemie. Niewielka część Chorwatów uległa islamizacji, niektórzy zdobywali wysokie stanowiska, jak np. wielki wezyr Rüstem pasza.

Problemy Chorwatów dotyczyły nie tyle sfery kulturowej, co narodowościowej, pojawiły się więc w istocie głównie w XIX wieku. Wcześniej szlachta chorwacka identyfikowała się z państwem węgierskim. Jeden z największych węgierskich poetów i pisarzy politycznych, Miklós Zrinyi vel Nikola Zrinsky, był z pochodzenia Chorwatem, jednak pisał po węgiersku. Jego brat, Piotr, tłumaczył jego utwory z węgierskiego na chorwacki, jednak zbuntował się przeciw Habsburgom w imię obrony praw Królestwa Węgier. W XVII wieku świadomość chorwacka łączyła się ze świadomością węgierską, w XIX wieku stała się świadomością odrębną, co najlepiej symbolizuje postawa Josipa Jelacicia podczas rewolucji węgierskiej 1848–1849 r. Na tej bazie można też wytłumaczyć popularność idei jugosłowiańskiej w Chorwacji, idei, która ostatecznie nie udała się właśnie z racji różnic kulturowych między Chorwatami a pozostałymi Słowianami południowymi. Konfliktowi kulturowemu nie zapobiegł nowy charakter Jugosławii po II wojnie światowej. Obecnie Chorwaci o nacjonalistycznym podejściu odcinają się od wspólnoty ze Słowianami zamieszkującymi na Bałkanach, czego wyrazem są idee głoszące, że Chorwaci nie są Słowianami, a Chorwacja nie leży na Bałkanach.

*

Węgrzy stanowią interesujący i nietypowy przykład zachowania tożsamości kulturowej i językowej na nowym terytorium w liczniejszym otoczeniu słowiańskim, wołoskim i innych ludów. Większość ludności na późniejszych terytoriach węgierskich wyznawała chrześcijaństwo w obrządku słowiańskim. Chrystianizacja Węgrów w obrządku łacińskim była przeciwstawieniem dla obrządku słowiańskiego, jaki wyznawała większość ludności zamieszkałej w Kotlinie Karpackiej. Łaciński katolicyzm stał się religią elit, wyróżniając ich spośród innych grup etnicznych zamieszkujących państwo węgierskie. Prawdo-

podobnie był to najistotniejszy czynnik, wpływający na zachowanie przez mniej liczną grupę najeźdźców własnego języka i narzucenie go innym. Z drugiej strony jednak fakt zamieszkiwania na terenie państwa węgierskiego licznych grup etnicznych (Słowianie, Wołosi, Pieczyngowie, Kumani, Sasi, Seklerzy) wiązał się z pluralizmem kulturowym i konfesyjnym, charakterystycznym dla monarchii węgierskiej. W tej sytuacji dokonywanie wyborów nie było konieczne.

Problemy pojawiły się w momencie, gdy w XVI wieku Królestwo Węgierskie stało się przedmiotem walk między Habsburgami a królami narodowymi i książętami siedmiogrodzkimi popieranymi przez Turcję Osmańską. Manifestacją ówczesnego pojęcia patriotyzmu węgierskiego było przechodzenie na kalwinizm lub inne wyznanie protestanckie, najczęściej unitarianizm.

Opanowanie ogromnej części terytorium Węgier przez Turcję spowodowało exodus znacznej części ludności, przede wszystkim szlachty, na terytoria niezajęte. Ludność, która pozostała, ulegała częściowej, niezbyt jednak intensywnej islamizacji, natomiast na terenach ejaletu budzińskiego organizowano Pogranicze Wojskowe, stacjonowały tam też stale tureckie oddziały wojskowe. Po odbiciu tych ziem przez wojska cesarskie, znaczna ich część była wyludniona i kolonizowana na nowo, część z nich nigdy już nie uzyskała większości węgierskiej.

*

Do najbardziej rozprzestrzenionych grup etnicznych na Bałkanach należą Wołosi, obecni we wszystkich górach Europy Południowo-Wschodniej i Środkowej. Jako romańska lub wcześniej zromanizowana grupa etniczna zetknęli się oni bardzo wcześnie z chrześcijaństwem łacińskim, niemniej jednak, znajdując się później w otoczeniu innych grup etnicznych, zwłaszcza słowiańskich, przyjęli w większości obrządek słowiański, rzadziej grecki, łaciński (Istrorumuni) lub islam (Meglenorumuni). Część ludności wołoskiej zasympilowała się z innymi grupami etnicznymi, część tworzy mniejszości narodowe w ramach różnych państw (Arumuni, Macedorumuni, Istrorumuni, Meglenorumuni), część stworzyła państwo rumuńskie.

Wołoszczyzna i Mołdawia powstały na ziemiach formalnie należących do Węgier, jednak państwa zorganizowane zostały w oparciu o wzory bułgarskie, a religią panującą stało się prawosławie. W cerkwi, kancelarii i literaturze używany był pierwotnie język słowiański, określany wówczas jako serbski, w praktyce jednak zapisy, zwłaszcza o charakterze świeckim, sporządzane były w różnych językach (tzw. *slavona*) w zależności od tego, gdzie diak pobierał nauki. W kierunku obydwu krajów ekspandowały silnie politycznie i kulturowo Węgry i Polska. Pod ich naciskiem niektórzy władcy wołoscy i mołdawscy przyjmowali okresowo rzymski katolicyzm lub żenili się z katoliczkami (Basarab, Mikołaj Aleksander, Wład Palownik, Łątcu, Piotr Muszat, Aleksander Dobry i in.). Na terenie obydwu krajów, zwłaszcza w XIV wieku, działały intensywnie misje franciszkańskie i dominikańskie, a biskupstwa katolickie pojawiły się wcześniej niż metropolie prawosławne. W XVI i XVII wieku w kolportażu wpływów łacińskich prym wiodła Polska, przede wszystkim dzięki funkcjonującym na pograniczu szkołom jezuickim, w których kształcili się liczni członkowie elit bojarskich. Wykształcenie zdobyte w Polsce i innych krajach kultury łacińskiej umożliwiło elitom rumuńskim duży skok kulturowy (renesans

i barok w literaturze i sztuce), mimo to pokazały one wyjątkową odporność na wpływy religijne. Bardzo wyraźnie uwidoczniło się to również w momencie, gdy hospodarem mołdawskim został Jakub Basilikos Heraklides, określany też mianem despoty (1561–1563), który próbował wprowadzić kalwinizm i dokonać sekularyzacji majątków cerkiewnych. Zakończyło się to wielkim powstaniem i zabójstwem hospodara.

Mimo że już w XV wieku obydwa państwa rumuńskie weszły w związki polityczne z Turcją Osmańską, a w XVI wieku stały się jej jednoznacznymi wasalami, wpływy islamu w obu wspomnianych krajach były stosunkowo niewielkie. Wyznawanie religii mużłmańskiej i budowa meczetów były poddanym gospodarów zabronione. Pewne wpływy islamu pojawiły się w sztuce, czego przykładem może być cerkiew Trei Ierarhi w Jassach. Wzrost wpływów tureckich i islamskich paradoksalnie nastąpił w wieku XVIII, gdy potęga turecka należała do przeszłości. Gospodarowie – fanarioci byli silniej uzależnieni od Wysokiej Porty niż ich poprzednicy, przywieźli też ze sobą orientalne wzory sprawowania władzy. Choć dwory hospodarskie zewnętrznie bardziej przypominały ten w Stambule niż dwory europejskie, to jednak sami władcy i ich najbliższe otoczenie byli na ogół ludźmi wysoko wykształconymi, niejednokrotnie w duchu francuskiego Oświecenia.

W XIX wieku, w związku z coraz częstszymi wyjazdami rumuńskich elit na studia za granicę, nastąpiła ich reorientacja w kierunku kultury zachodnioeuropejskiej, czego skutkiem była tzw. reromanizacja języka i kultury rumuńskiej. Idea wspólnego romańskiego pochodzenia sprzyjała idei zjednoczenia Mołdawii i Wołoszczyzny w jedno państwo rumuńskie (co zostało zrealizowane w 1859 roku), a następnie włączenia do niego innych terytoriów, które wcześniej od nich odpadły (np. Bukowina, Besarabia), lub były częściowo zamieszkałe przez większość rumuńską jak. np. Siedmiogród.

Na terytoriach, które w XIX wieku nie weszły w skład państwa rumuńskiego, następowały przemiany w zupełnie innym kierunku. Na wcielonej w 1775 roku do Austrii Bukowinie (od 1786 r. przyłączonej do Galicji) nastąpiły daleko idące zmiany etniczne: część terytorium została zasiedlona przez Ukraińców, Niemców, Polaków i in. Stolica Bukowiny, Czerniowce, nabrała zachodnioeuropejskiego charakteru. Obok tego jednak rozwijała się kultura rumuńska, zwłaszcza dzięki mecenatowi rodziny Hurmuzaki.

Inaczej wyglądała sytuacja w zajętej w 1812 roku przez Rosję Besarabii. Był to kraj słabo zaludniony i słabo zurbanizowany, na którym imperium rosyjskie podjęło intensywne działania kolonizacyjne różnych grup etnicznych: Bułgarów, Serbów, Niemców, Żydów, Polaków i oczywiście Rosjan. Wobec braku miejscowych rumuńskich szkół bardziej ambitna młodzież emigrowała na naukę do Rumunii lub ewentualnie korzystała ze szkół rosyjskich i najczęściej już nie wracała lub się rusyfikowała. Tym samym Besarabia pozbawiona była niemal rumuńskiej inteligencji, używany tam język nie podlegał procesowi reromanizacji, co zwiększało dystans kulturalny pomiędzy Besarabią a Rumunią.

Gdy w okresie 20-lecia międzywojennego Besarabia i Bukowina znalazły się w granicach państwa rumuńskiego, zostały poddane intensywnemu procesowi rerumunizacji (wyłącznie rumuński system nauczania, ograniczenia działalności politycznej i społecznej dla mniejszości narodowych, ułatwienia wyjazdu), co niewątpliwie wzmocniło rumuński element etniczny i rumuńską świadomość narodową, zdystansowało jednak do państwa rumuńskiego inne zamieszkujące tam grupy etniczne. Ostatecznie w wyniku nacisku ZSRR część tych terytoriów, jak Północna Bukowina i Besarabia, odpadła od Rumunii. O ile jednak w znajdującej się obecnie w ramach państwa ukraińskiego Północnej Bu-

kowinie przeważa ludność ukraińska, o tyle w Republice Mołdawii, utworzonej na terenie Besarabii, nastąpiła rerumunizacja językowa, ale podział świadomości na rumuńską i mołdawską.

Podobne działania, jak wobec Besarabii i Bukowiny, tylko dłużej i bardziej intensywnie, prowadziło państwo rumuńskie na terenie przyłączonych w 1918 roku Siedmiogrodu i Banatu. W rezultacie nastąpiła rumunizacja tych ziem, aczkolwiek zamieszkuje tam nieliczna, jednak bardzo świadoma mniejszość węgierska.

*

Europejskie wybrzeże czarnomorskie prezentowało się we wczesnym średniowieczu dość podobnie pod względem kulturowym. Na północnym i zachodnim wybrzeżu miasta portowe były przeważnie koloniami greckimi, a dalej, w głębi ładu można zaobserwować podobną kulturę skalnych miast i monasterów i kultury mieszkańców stepu. Na to nałożyła się na wybrzeżu łacińska kultura Genuńczyków i Wenecjan, nieco dalej judajskich Chazarów i Karaimów, a następnie szamańskich Kipczaków, w końcu islamskich Mongołów i Tatarów. Tutejszy islam nigdy jednak nie był islamem agresywnym. Wyznania i tradycje mieszały się, a dawne miejsca kultu uznawane były przez późniejsze ludy. Najlepszym tego przykładem może być Monaster Uspienski na drodze do Czufut Kale na Krymie, w którym oddawali cześć Matce Boskiej także islamscy chanowie krymscy. Niektóre skalne monastery funkcjonowały na terenie chanatu do XVIII wieku.

Podbój Krymu przez Rosjan w końcu tego stulecia przyniósł daleko idące zmiany. Kampanie wojenne spowodowały ogromny ubytek ludności. Starano się go wyrównać kolonizacją Rosjan i innych grup etnicznych, zwłaszcza Bułgarów. W rezultacie nastąpiła ekspansja prawosławia i cofanie się islamu.

Poczynając od XVIII wieku, aż po połowę wieku XX, miał miejsce dobrowolny i przymusowy proces emigracji Tatarów z terenów Krymu. Jego finałem było wysiedlenie oraz wymordowanie Tatarów przez władze radzieckie wiosną 1944 roku. W ślad za tym poszło również niszczenie zabytków kultury tatarskiej, a także ateizacja, która dotyczyła wszystkich grup etnicznych. Po 1989 roku Tatarzy otrzymali prawo powrotu na Krym, wraz z nimi powrócił też islam, odrodziło się również prawosławie.

Na Kaukazie chrześcijaństwo sięga co najmniej IV wieku. Według tradycji wiarę chrześcijańską przyjęli wówczas Gruzini. Ulegali oni jednak często naciskom silniejszych państw od południa: zoroastryjskiej sasanidzkiej Persji, islamskiego kalifatu Abaszydów, a później emiratów seldżuckich. Ugruntowanie pozycji Bizancjum na terenie Azji Mniejszej sprzyjało też wzmocnieniu Gruzji pod rządami chrześcijańskich władców, w szczególności króla Dawida IV (1089–1125) i królowej Tamary (1184–1213). Walka z kolejnym islamskim nieprzyjacielem – imperium mongolskim – miała bardziej wymiar polityczny niż kulturowy. Rzeczywisty nacisk kulturowy nastąpił w momencie, gdy w sąsiedztwie powstały silne państwa Turcji Osmańskiej i Persji Safawidów, a państwo gruzińskie rozpadło się na szereg księstw (Kartlii, Kachetii, Imeretii, Abchazji, Mingrelii). W wyniku walk niektóre terytoria, np. Kachetii, dostawały się pod panowanie perskie i zostały poddane islamizacji. W XVI i XVII wieku liczni królowie Kartlii przyjmowali oficjalnie islam, panując jednak nad chrześcijańską ludnością i zachowując dawną tradycję państwową i kulturową. Ewidentnym tego przykładem są płyty nagrobne człon-

ków rodziny panującej wyznania muzułmańskiego, a nawet tablice wotywnie w katedrze w Mechecie. Niewątpliwie taka postawa z jednej strony, a z drugiej wzmocnienie potęgi rosyjskiej umożliwiły w XVIII wieku oficjalny powrót władców gruzińskich do chrześcijaństwa. O ostatecznym jego umocnieniu zadecydowało przyłączenie w 1801 roku Kartlii-Kachetii do Rosji i stopniowy podbój przez imperium rosyjskie pozostałych ziem Kaukazu. Jednak skutkiem skomplikowanych dziejów Kaukazu, przez wiele lat funkcjonującego na pograniczu kultur, jest mozaika etniczna i religijna, która powoduje, że jest to jeden z najbardziej zapalnych regionów na świecie.

*

Cechą wspólną całego interesującego nas obszaru jest nakładanie się i współlistnienie różnych tradycji kulturowych. Niemal każde z państw, każda ze społeczności stawała w jakimś momencie historycznym przed swego rodzaju wyborem. Przyczyny takich, a nie innych wyborów były jednak różne. Radykalne przemiany kulturowe były zjawiskiem rzadkim, wynikały najczęściej albo z pojawienia się nowej grupy etnicznej, albo z celowej polityki dotyczącej jakiegoś regionu, z przesiedleń ludności lub ostrych długotrwałych konfliktów. Wpływy islamu miały różny charakter, a polityka islamizacyjna nie była prowadzona na wszystkich terytoriach jednakowo. Szczególnie jej nasilenie następowało na terenach pogranicznych i trudnych do kontrolowania. Duże znaczenie w procesach islamizacyjnych miała islamizacja elit, toteż była ona łatwiejsza tam, gdzie dominowała wielka własność ziemska.

Na terenach mieszanych kulturowo niejednokrotnie obserwujemy zjawisko wzajemnego nakładania się kultur, zachowania, a nawet odnawiania dawnych miejsc kultu. Większość interesujących nas państw i narodów przechodziła proces programowej ateizacji o różnej intensywności. Jej skutki były różne właśnie w zależności od natężenia. Tam, gdzie religia była zakazana, obserwujemy silniejszy nawrót do form tradycyjnych i ludowych (tereny byłego ZSRR, Albania), tam, gdzie funkcjonowała nieprzerwanie, następowała wprawdzie łagodna jej ewolucja, ale jednocześnie silne jej powiązanie z poczuciem przynależności narodowej, zwłaszcza w krajach wieloetnicznych.

Bibliografia selektywna:

- Andrijašević Ž. M., Rastoder Š., *Istorija Crne Gore: od najstarijih vremena do 2003*, Podgorica 2006
- Babinger Franz, *Z dziejów Imperium Osmanów. Sultan Mehmed Zdobywca i jego czasy*, Warszawa 1977
- Baranowski Bohdan, Baranowski Krzysztof, *Historia Gruzji*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987
- Bărbulescu Mihai, Deletant Dennis, Hitchins Keith, Papacostea Șerban, Pompiliu Teodor, *Istoria României*, București 1998
- Bojić Mehmedalija, *Historija Bosne i Bosnjaka*, Sarajevo 2001
- Bonarek J., Czekalski T., Sprawski S., Turlej S., *Historia Grecji*, Kraków 2005
- Cirković S., Bogdanović D., Korač V., Maksimović J., Mijović P., Božić I., Djurić V., *Istorija Crne Gore*, kn. II, *Od kraja XII do kraja XV veka*, Titograd 1970
- Czekalski Tadeusz, *Albania*, Warszawa 2003
- Czekalski Tadeusz, *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego 1912–1993*, Kraków 1996

- Czekalski Tadeusz, Hauziński Jerzy, Leśny Jan, *Historia Albanii*, Wrocław 2009
- Czermiński M., *Albania. Zarysy geograficzne, kulturalne i religijne*, Kraków 1893
- Тирковић Сима, *Исторја средњовековне босанске државе*, Београд 1964
- Ćorović Vladimir, *Istorija Srba*, Beograd 1999
- Ćuk Ruža, *Srbija i Venecija u XIII i XIV veku*, Beograd 1986
- Чакић Стефан, *Велика сеоба Срба 1689–1690 у патријарх Арсеније III Црнојевић*, Нови Сад 1990
- Georgescu Vlad, *Istoria românilor. De la oigini pînă în zilele noastre*, București 1992
- Герцен А. Г., Махнева-Чернец О. А., *Пещерные города Крыма*, Симферополь 2004
- Gil Dorota, *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005
- Giurescu Constantin C., Giurescu Dinu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri pînă astăzi*, București 1975 (i inne wydania)
- Giza Antoni, *Bośnia i Hercegowina w dobie tureckiego i austriackiego panowania*, Szczecin 2002
- Grzegorzewski Jan, *Albania i Albańczycy*, Lwów 1914
- Hauziński Jerzy, Leśny Jan, *Historia Albanii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992
- Historia Królestwa Słowian, czyli Latopis popa Duklanina*, przekł. i komentarz Jana Leśnego, Warszawa 1988
- Inalcik Halil, *Imperium osmańskie. Epoka klasyczna 1300–1600*, przekł. J. Hunia, Kraków 2006
- Iorga Nicolae, *Histoire des Roumains et de la romanité orientale*, vol. I–X, Bucarest 1937–1945
- Iorga Nicolae, *Istoria românilor*, vol. I–X, București 1936–1939 i wyd. 2, vol. I–VI, București 1989–2000.
- История на България*, т. 1: И. Божилов, В. Гюзелев, т. 2: Ц. Георгиева, Н. Генчев, т. 3: Е. Стателова, С. Грънчаров, София 2006
- Istorija srpskog naroda*, kn. 1–8, Beograd 1994
- Jelavich Barbara, *Historia Balkanów*, t. 1: *Wiek XVIII i XIX*, t. 2: *Wiek XX*, Kraków 2005
- Klaić Vjekoslav, *Povijest Hrvata*, t. I–V, Zagreb 1975
- Macan T., *Povijest hrvatskoga naroda*, Zagreb 1992
- Mandić Dominik, *The ethnic and religious history of Bosnia and Hercegovina*, Toronto 1970
- Pavličević Dragutin, *Povijest Hrvatske*, Zagreb 1994
- Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 r.*, pod. red. E. Szczęśniak-Kajzak, Kraków 1999
- Rapacka Joanna, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995
- Skowronek Jerzy, Tanty Mieczysław, Wasilewski Tadeusz, *Historia Słowian południowych i zachodnich*, Warszawa 1977
- Skowronek Jerzy, Tanty Mieczysław, Wasilewski Tadeusz, *Słowianie południowi i zachodni: VI–XX wiek*, Warszawa 2005
- Smila Marjanović-Dusančić, *Vladarske insignije i državna simbolika u Srbiji od XIII do XV veka*, Beograd 1994
- Stančić N., *Hrvatska nacija i nacjonalizam u 19. i 20. stoljeću*, Zagreb 2002
- Stanojević Gligor, *Srbija u vreme bečkog rata 1683–1699*, Beograd 1976
- Stawowy-Kawka I., *Historia Macedonii*, Wrocław 2000
- Todorova Maria, *Balkany wyobrażone*, Wołowiec 2008
- 300 Години чипровско встание (принос към историята на България през XVII в.)*, red. В. Паскалева, София 1988
- W poszukiwaniu nowego kanonu. Reinterpretacje tradycji kulturalnej w krajach postjugosłowiańskich po 1995 roku*, pod. red. M. Dąbrowskiej-Partyki, Kraków 2005
- Waldenberg Marek, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 2000

- Wasilewski Tadeusz, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku*, Warszawa 1972
- Wasilewski Tadeusz, Felczak Waclaw, *Historia Jugosławii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1985
- Wereszycki Henryk, *Pod berłem Habsburgów. Zagadnienia narodowościowe*, Wrocław 1986
- Wojciechowski Sebastian, *Integracja i dezintegracja Jugosławii na przełomie XX i XXI wieku*, Poznań 2000
- Златарски Васил Николов, *История на българската държава през Средните векове*. Т. 1–3, София 1918–1940 (2 wyd. 1971–1972)

Iłona Czamańska

Cultural dilemmas of South-eastern Europe

Summary

A common feature of the area in question is the overlapping and coexistence of various cultural traditions. At some historical point, almost each country, each community faced a kind of “choice”. However, the reasons of such and no other choices were different. Radical cultural changes were rare, and they predominantly resulted from either the appearance of a new ethnic group or from a deliberate policy related to a particular region, from the relocation of the population or severe long-term conflicts. The influences of Islam were different in nature, and the policy of islamisation was not carried out in all territories in the same way. Its intensification occurred mostly in borderlands and in areas difficult to control. A crucial factor in the process of islamisation was the islamisation of elites, which was easier in places where landed properties dominated.

Within culturally mixed areas, frequently we may observe the mutual overlap of cultures as well as the preservation or even restoration of old places of worship. The majority of the countries and nations in question went through a process of programmed atheising of varying intensity. Its consequences were different depending just on the intensity. In the areas where religion was forbidden we may observe a stronger return to traditional and folk forms (the territories of the former Soviet Union, Albania), whereas within the areas where religion functioned continuously it evolved slowly, yet at the same time it was closely connected with the sense of national identity, especially in multiethnic countries.

LILLA MOROZ-GRZELAK

**PARADYGMAT JEDNOŚCI ETNICZNEJ
W TEKSTACH JÓZEFA MESTWINA MUSIAŁKA
ORAZ W DOKUMENTACH KOMITETU SŁOWIAŃSKIEGO.
POWROTY WIZJI WSPÓLNOTY SŁOWIAŃSKIEJ¹**

Panslawizm², wzajemność słowiańska³, słowianofilstwo⁴ jako pojęcia nieodłącznie związane z działaniami podejmowanymi przez ludy i narody słowiańskie w XIX stuleciu odsłoniły obecność wyrażenia „bracia Słowianie”, które zaistniało we wszystkich językach słowiańskich. Pojawiało się ono często w kontekście wypowiedzi związanych z wymienionymi nurtami, stając się paradygmatem jedności etnicznej Słowian, opierającym się na przeświadczeniu o związkach krwi łączących narody słowiańskie. Rozumiano pod nim wspólnotę etniczną oraz wspólnotę interesów ludów przynależnych zarówno do świata Slavia Romana, jak i do świata Slavia Orthodoxa. Badanie narracji o wspólnocie, które przeprowadziłam na postawie funkcjonowania wyrażenia w piśmiennictwie polskim, chorwackim, serbskim, bułgarskim i macedońskim, wykazało paradoksalnie, iż właśnie w XIX wieku, w okresie odradzania się i kształtowania nowoczesnych narodów, frekwencja jego występowania była największa. Wtedy to myśliciele, pisarze, politycy narodów słowiańskich zdominowanych przez imperia Romanowów, Habsburgów i Osmanów za jego pomocą odwoływali się do braterstwa etnicznego. Mogłoby się wydawać, że idea wspólnoty Słowian kryjąca się w tym wyrażeniu uległa w II połowie XIX wieku trwałemu zdewaluowaniu. Tymczasem powróciła w I połowie następnego stulecia i jeszcze niejednokrotnie ożywała w różnych okolicznościach, także współcześnie pozostała hasłem wielkości słowiańskiego etnosu i jego roli w cywilizacji europejskiej.

¹ Szerzej do problematyki związków słowiańskich odnoszę się w studium: L. Moroz-Grzelak, *Bracia Słowianie. Wizje wspólnoty a rzeczywistość*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 2011.

² *Panslawizm i dążność słowiańska, są dwie zupełnie różne idee*, „Rok” 1844, nr III, s. 61–62; H. Kohn, *Pan-Slavism: Its History and Ideology*, New York 1953.

³ A. Waliński, *Główne kierunki rosyjskiej myśli społeczno-filozoficznej w latach 1825–1861*, [w:] i d e m, *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, Warszawa 1961, s. 5–87; R. Picchio, *Studia z filologii słowiańskiej i polskiej*, Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU, t. LXXII, Kraków 1999, s. 38.

⁴ Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926.

Omówienie etnicznych wizji wspólnotowych, jakie ożyły w XX wieku i znalazły swych ideowych kontynuatorów, wymaga jednak zarysowania ich charakteru w okresie poprzedzającym ich powrót. Zagadnienia jedności kryjące się pod wyrażeniem „bracia Słowianie” wpisują się w problematykę procesu narodotwórczego oraz kształtu słowiańskiej tożsamości. Odzwierciedlają koncepcje współdziałania narodów w obliczu istniejącego lub nadciągającego zagrożenia. Konstruowana w XIX wieku wizja jedności etnicznej, kiedy narody słowiańskie, poza Rosją i niewiele znaczącą Czarnogorą, pozbawione były własnych państwowości, podlegała przemianom. Słowianie chętnie sięgali wówczas po idee zawarte w historiozoficznej wizji przyszłości Europy, znane z rozważań Johanna Gottfrieda Herdera⁵, znajdując tam nadzieję na nadejście lepszej przyszłości. Od niego też przyjmowano twierdzenia o znaczeniu własnego języka – języka, który stawał się głównym czynnikiem kulturotwórczym i narodotwórczym. Herderowskie koncepcje zyskały w Słowiańszczyźnie wymiar żywotnego mitu, funkcjonującego dzięki dalszym nadinterpretacjom w pismach Jana Kollára (1793–1852) oraz Pavla Josefa Šafářika (Szafarzyka)⁶ (1795–1861). Zasłużeni dla procesu odrodzenia Słowian twórcy niejednokrotnie powoływali się na poglądy niemieckiego filozofa, od niego czerpiąc inspiracje w rozwijaniu myśli o konieczności przebudzenia się całego etnosu. Kollár za Herderem traktował Słowiańszczyznę jako jednię – naród podzielony na szczepy, mówiący jednym językiem, a różnymi narzeczami⁷. Opierając się na jego twierdzeniach, przyjmował i rozszerzał idealistyczny obraz wspólnoty, roztaczając wizje słowiańskiej świetności w przyszłości pod warunkiem zjednoczenia we współdziałaniu sił moralnych i duchowych. Nadejście lepszych czasów warunkowała troska o utrzymanie słowiańskiej tradycji. Gromadzenie i spisywanie świadectw przeszłości swego ludu oraz ranga własnego języka stały się w tym procesie konstytutywnymi pierwiastkami, które dowodziły przynależności do określonej kultury i nadawały jej określony status. Doszukiwanie się związanego z formułą jedności wzoru dla więzi łączącej etnos w rodzinę prowadziło do określania tożsamości grupy jako „my”, w opozycji do „nich”, czyli tych, których odbierano jako obcych etnicznie. Myślenie o Słowianach jako wspólnocie zaważyło na społecznych konsekwencjach funkcjonowania takiej idei w paradygmacie mitologicznym. Jerzy Topolski zauważył, iż w opisach dziejów – mit stał się wyrazem dążeń grupy. Tym samym był nie tylko sformułowaniem, które zyskało status szczególnie jako coś trwającego i świadomie, czy mniej świadomie, akceptowanego⁸.

Przekonanie XIX-wiecznych ideologów wspólnoty słowiańskiej o niewykorzystanych wartościach kulturowych i misji Słowian kreowało istnienie wielkiej etnicznej ekumeny. W pierwszej fazie narodzin patriotycznych koncepcji zaczął wspólnotowego działania uwidocznić się w myśleniu mitycznym o własnej przeszłości. Wynikało to z potrzeby uka-

⁵ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. J. Galecki, wstęp i komentarz E. Adler, Warszawa 1962; J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, tłum. B. Płaczkowska, [w:] i d e m, *Wybór pism*, Wrocław 1988, s. 59–175.

⁶ J. Strzelczyk, *Paweł Józef Szafarzyk (1795–1861) a kwestia jedności słowiańskiej*, [w:] *Idee wspólnotowe Słowiańszczyzny*, red. A. W. Mikołajczak, W. Szulc, B. Zieliński, Poznań 2004, s. 71–90; J. Szafarzyk, *Starożytności słowiańskie*, posłowie T. Lewaszkiewicz, J. Strzelczyk, Poznań 2003.

⁷ J. Kollár, *O literackiej wzajemności między szczepami i narzeczami słowiańskimi*, [w:] i d e m, *Wybór pism*, oprac. H. Batowski, Wrocław 1954, s. 3–138.

⁸ J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1998, wyd. II; i d e m, *Mit a problem prawdy historycznej*, [w:] *Historia. Mity. Interpretacje*, red. A. Barszczewska-Krupa, Łódź 1996, s. 15–27.

zania, jak Słowianie zakorzenieni są w dziejach. Zamyśl ten realizowano w historiografiach poszczególnych narodów – dowodząco w nich istnienia własnej, wielkiej przeszłości we wspólnocie i podnoszono znaczenie całego słowiańskiego świata. W XIX wieku powracano do tekstów, jakie powstały w wiekach wcześniejszych, m.in. do kronik Macieja Strykowskiego (ok. 1547 – po 1582) czy Marcina Kromera (1512–1589). Polscy kronikarze jeszcze w XVI wieku demonstrowali w swoich dziełach wyobrażenie słowiańskiej jedności etnicznej, a elementem konsolidującym uczynili więzi historyczne, jakie miały kiedyś łączyć wszystkich Słowian. I tak Marcin Kromer w *Kronice polskiej*⁹, a Maciej Strykowski w *Kronice polskiej, litewskiej, żmódzkiej(!) i wszystkiej Rusi*¹⁰ pisali o wspólnej, zamierzchłej i przesławnej historii etnosu. Natomiast Stanisław Orzechowski Okszyca (1513–1566 lub 1567) w *Kronikach polskich*¹¹ (*Annales Polonici*) dla jej udokumentowania powoływał się nawet na Privilegium Slavicum – przywilej nadania im ziem przez samego Aleksandra Wielkiego. Chorwaci także mieli swoje historiografie odnoszące się do słowiańskich związków wspólnotowych. Największe znaczenie przypisuje się dziełu Mavro Orbinięgo (ok. I poł. XVI w., 1614) – *Królestwo Słowian (Regno degli Slavi)*. Autor wskazywał w nim na znaczącą rolę całego słowiańskiego świata. Wizje takie powielali również chorwaccy pisarze. Vinko Pribojević (poł. XV w., po 1532) w utworze *O pochodzeniu i dziejach Słowian (De origine successibusque Slavorum)*, pisząc o zamierzchłych dziejach słowiańskich etnosów, utożsamiał samą nazwę Słowianie z etnonimem Chorwaci oraz Ilirowie. Patriotyczna koncepcja ich historii, datowana od biblijnego potopu, włączała do swego dziedzictwa wielkie postacie przynależne do cywilizacji europejskiej, nobilitując w ten sposób cały słowiański świat. Znaczenie plemienne zademonstrowane w dorobku Pribojevicia pozwalało kolejnemu autorowi, Andriji Kačićowi Miošićowi (1704–1760), myśli takie rozwijać i przywoływać znowu Privilegium Slavicum¹² w kompilacji wiedzy o Słowianach, stanowiącej zestaw przeróbek epickich pieśni ludowych pt. *Rozmowa przyjemna narodu słowiańskiego (Razgovor ugodni naroda slovinskoga)*¹³. Spisane dzieje mieli również Słoweńcy, dla których Anton Linhart (1756–1795) stworzył w języku niemieckim historię słoweńskich dziejów Krainy i południowosłowiańskich prowincji Austro-Węgier¹⁴.

Swoje opisanie przeszłości posiadali także Serbowie, dla których Djordje Branković (1645–1711) opracował historię mityczną *Slaveno-serbska hronika*. Ta zaś stała się

⁹ M. Kromer, *Kronika polska*, ksiąg XXX. Dotąd w trzech językach, a mianowicie w łacińskim, polskim i niemieckim wydana, na język polski z łacińskiego przełożona przez Marcina z Błażowa Błażowskiego i wydana w Krakowie w drukarni M. Loba, R. 1611, t. 1, Sanok 1857.

¹⁰ M. Strykowski, *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi*, t. 1, Warszawa 1846.

¹¹ S. Orzechowski Okszyca, *Kroniki polskie od zgonu Zygmunta Pierwszego*, tłum. z łac. Z. A. Włyński, Sanok 1856.

¹² Wspominam o tym w książce: L. Moroz-Grzelak, *Aleksander Wielki a macedońska idea narodowa. Słowiańskie losy postaci antycznej*, Warszawa 2004, s. 39.

¹³ V. Pribojević, *O podrijetlu i zgodama Slavena*, wstęp G. Novak, Zagreb 1951; A. Kačić Miošić, *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*, [w:] *Stari pisci hrvatski*, kn. 27, predgov. T. Matic, Zagreb 1964.

¹⁴ A. Linhart, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs (Pokušaj istorije Kranjske i ostalih Južnih Slovena u Austrii)*, (t. 1 – 1788, t. 2 – 1791). Patrz: F. Kalan, *Anton Tomaž Linhart*, Ljubljana 1979. Na uboczu pozostawiam tu kwestię rozwoju narodowości słoweńskiej, o której pisali badacze polscy: A. Cetnarowicz, *Słoweński ruch narodowy i jego stosunek do spraw polskich 1848–1879*, Kraków 1990; Z. Darasz, *Problemy autoidentyfikacji kulturowej i narodowej w literaturze słoweńskiej*, Katowice 1995; W. Kryzia, *Słoweński. Słoweńcy. Słowenia. Zarys historii języka i kształtowania się świadomości narodowej*, Katowice 2008.

kanwą dziejów Słowian południowych, napisanych przez Jovana Rajicia (1726–1801) pt. *Istorija raznih slovenskih narodov, najpače Bolgarov, Horvatov i Serbov* (1794). Także Bułgarzy mieli rodzime opisanie przeszłości swojego ludu w postaci *Słowianobułgarskiej historii* Paisija Chilendarskiego¹⁵ (1722?–1773). Najmłodsza w tym zestawie była macedońska wersja historii *Славјанско-македонска општа историја*¹⁶ Ćorgija Pulevskiego (1822/23–1893), która powstała dopiero w II połowie XIX wieku, lecz drukiem ukazała się nie wcześniej niż u progu XXI stulecia.

Poczucie więzi – jako żywiolowy światopogląd – przybierało charakter kompensacyjny o niepodważalnej randze kulturowej i prowadziło do patrzenia na rzeczywistość przez pryzmat wyobrażeń. Słowiańska idea wspólnotowa, wyrastająca z myślenia mitycznego, stała się inspiracją solidarnych działań w obliczu poczucia zagrożenia ze strony obcych – Niemców, Węgrów, Turków czy Greków (fanariotów). W takich sytuacjach różnicowanie wyznaniowe, językowe, różnice w alfabecie, kulturze, przynależność do odmiennych kręgów cywilizacyjnych nakazywały narodom słowiańskim doszukiwać się pokrewieństwa i więzi tam, gdzie ich nigdy nie było. W piśmiennictwie odwoływano się do takich związków i posiłkując się wyrażeniem „bracia Słowianie”, zgłaszano postulatyczne wnioski o solidarności etnicznej, która miała warunkować osiągnięcie konkretnych celów. Takie myślenie wspólnotowe odzwierciedlają teksty dziewiętnastowiecznych autorów chorwackich, serbskich, bułgarskich, polskich i pochodzące z drugiej połowy stulecia wypowiedzi twórców macedońskich.

Polityka prowadzona przez cara Aleksandra I sprzyjała rozwojowi pozytywnego nastawienia do Rosji, a Wasilij Fiodorowicz Malinowski (1765–1814), sekretarz księcia Adama Czartoryskiego (1770–1861), w służbie cara, pisał o istnieniu „jednego państwa narodu słowiańsko-rosyjskiego”¹⁷. Myśl oparta na istnieniu słowiańskich więzów krwi pozwalała w Aleksandrze I szukać władcy, który miałby stanąć na straży pokoju całej Słowiańszczyzny, broniąc przed obcymi kulturowo ludami. Przez krótki czas patrzono na Rosję przez pryzmat wspólnoty plemiennej. Wyraźnie uwidoczniło się to w przypadku polskich autorów, którzy od postawy pronapoleońskiej przeszli zdecydowanie do poglądów prorosyjskich, w tej opcji poszukując ratunku dla zniewolonej ojczyzny. Klimat ten oddają zarówno wiersze¹⁸ Wincentego Turskiego (1772–1837), Kajetana Koźmiana (1771–1856), jak i Antoniego Wybranowskiego (II poł. XVIII – po 1826), który w oczekiwaniu na pomoc Polsce słał wcześniej dzielność Napoleona¹⁹.

¹⁵ Paisij Chilendarski, *Słowianobułgarska historia*, wstęp i tłum. F. Korwin-Szymanowski, Warszawa 1981.

¹⁶ Ѓ. М. Пулевски, *Славјанско-македонска општа историја. За сви пол-островски народности. Нapisана је по славјански-македонско нареченије за да ја разбирајет сви пол-острофски Славјани*, podgot. Б. Ристовски, Б. Ристовска-Јосифовска, Скопје 2003.

¹⁷ *Memorial W.M. o narodowym samookreśleniu, jako podstawie niezawisłego bytu politycznego narodów, pod tytułem „Rozważania o pokoju i wojnie”, część III Jassy 1801 – S. Petersburg 1803*, [w:] A. J. Czartoryski, *Pamiętniki i memoriały polityczne 1776–1809*, wybór, wstęp i oprac. J. Skowronek, Warszawa 1986, s. 572.

¹⁸ *Ulotna poezja patriotyczna wojen napoleońskich (1805–1814)*, oprac. i wstęp A. Zieliński, Wrocław 1977.

¹⁹ A. Wybranowski i utworze *Polacy do Rosjan w r. 1813*, pod wpływem zmian politycznych, jakie zaszły w Europie, przypominając co prawda o konieczności zawarcia przymierza rosyjsko-niemieckiego w czasie wojny z Napoleonem, opiekę nad Polakami powierzał Rosji, odwołując się do tego samego pochodzenia. „Czyż lud słowiański w rodzie z nami bratni, / Co Niemców wspiera oręż, / Wyda ten wyrok ostatni: / Iż w jarzmo braci zaprzęże? / (...) Monarcho! czyżaj smutniejsza przeczyna? / Tych najsrozsze pęta więzi, / Co z jednego z tobą

Charakterystycznym głosem świadczącym o istnieniu krótkotrwałego braterstwa słowiańskiego z Rosją były wypowiedzi Stanisława Staszica (1755–1826). W syntezie historiozoficznej wiązał on kwestię znaczenia Słowiańszczyzny z ogólnymi zasadami kierującymi rozwojem ludzkości. W swoich *Uwagach do „Rodu ludzkiego”* przyznawał Słowianom prawo do rozpoczęcia czwartego okresu cywilizacji Europy. Przy utrzymującej się dużej sympatii dla Rosji, gdy mijało 20 lat od ostatniego rozbioru Polski, a do historii odeszła epoka napoleońska, w 1815 roku Staszic podejmował wątek pokrewieństwa narodów słowiańskich, przypominając, że Słowianie jako bracia jednego rodu powinni bliżej się poznać i współdziałać²⁰. Oczekiwał, że dalsza polityka Aleksandra I, opierająca się na idei więzi braterskich, pozwoli w przyszłości przywrócić Polsce niepodległość. W jego poglądach pobrzmiewały echa pozytywnej interpretacji idei Herderowskich o znaczeniu i roli Słowiańszczyzny w przyszłości Europy. Wskazując na ich rolę, Polakom i Rosjanom powierzał ważną misję, ponieważ w jego opinii Słowianie właśnie dzięki swej walecznej postawie niejednokrotnie ratowali kulturę europejską²¹.

Zjednoczenie wszystkich Słowian miało w tej sytuacji być procesem naturalnym poprzez nadanie pokrewieństwu etniczemu rangi większej od przynależności konfesyjnej poszczególnych narodów słowiańskich. W opozycji do narodów niesłowiańskich wskazywano na walory moralne i cechy, jak twierdzono, właściwe jedynie Słowianom, którzy mieli wypełniać misję odrodzeniową dla całej ludzkości. Siła marzeń o potężde etnosu kreowała pozytywny obraz jej przedstawicieli, a nurtowi tej apologii towarzyszyła postawa niechęci wobec ekspansywnej polityki mocarstw. Wypowiadający się wówczas autorzy demonstrowali uprzedzenie do polityki germanizacyjnej, węgierskiej, osmańskiej i z czasem dopiero rosyjskiej²².

Istotny był konstruowany przez elity narodów słowiańskich obraz wspólnoty. Jej rangę potwierdzać mieli wielcy bohaterowie z przeszłości. Obok postaci rzeczywistych – św. Wojciecha, Mikołaja Kopernika, Jana Sobieskiego, rosyjskiego feldmarszałka Aleksandra Suworowa, który w latach 1787–1792 odniósł szereg zwycięstw w wojnach z Turcją²³,

pniaka, /A różni tylko gałęzią (...)/ I któż naszemu ulży przeznaczeniu, /Gdy ty odmówisz opieki? (...)/ Z czego więc chwała twa wzrosła, /Dokończ własnego rzemiosła/ I w odwiecznej czytaj księdze: /Gdy Polakom, znanym w wierze, /Wdzięczność zakreśli przymierze, /Któż zrówna Słowian w potężde?“. Zob.: *Zbiór poetów polskich XIX w.*, wybór i oprac. P. Hertz, t. 1, Warszawa 1959, s. 1072–1074.

²⁰ „Ród Sławian do wieku osiemnastego nie był jeszcze powziął myśli łączenia się sobą (...) Jeszcze bracia braci nie znali. (...) W takim z jednej strony uporczywym przez Niemców gwałceniu i rozszarpywaniu narodu Polaków, a drugiej strony mocą przyrodzenia i niezłomną tegoż narodu Polaków dążnością do połączenia się z swoimi braćmi, do spolenia się z nimi przynajmniej w słowiańskim rodzie, wszczęła się pierwszy raz w Sławianach myśl połączenia i zrzeszenia się narodów najogromniejszego na tej ziemi sławiańskiego pokolenia“. Zob.: S. Staszic, *Myśli o równowadze politycznej w Europie*, [w:] i d e m, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 2, wstęp i oprac. B. Suchodolski, Warszawa 1954, s. 316.

²¹ „Więc rozpoczęcie się po czwarty raz cywilizacji Europy nastąpi tą razą przez największy na tej ziemi naród Sławian. On w końcu upornych zetrze, a natura na ich prochach przez Sławian zrzeszenie Europy ludów uści. (...) Któż do tego ma większe prawo nad ludy sławiańskie? Sławianie byli niezłomnym przedmurzem cywilizującej się za nimi Europy. Któż od tysiąca lat dzielnie zastępował, bronił i ocalał cywilizację Europy? Sławianie, Polacy“. Zob.: S. Staszic, *Uwagi do „Rodu ludzkiego”*, [w:] ibidem, s. 223

²² Pomijam tu zmiany nastawienia do Rosji w poszczególnych narodach słowiańskich, jakie zostały odzwierciedlone w ich piśmiennictwie.

²³ Jego znaczenie podkreślali przede wszystkim Chorwaci. Zob.: D r a g u t i n, *O narodnom jeziku*, „Danica“, 1847, nr 49, s. 194.

czy wykreowanego na Słowianina Aleksandra Wielkiego, o wielkości etnosu zaświadczać miał także bohater czeskiej mistyfikacji literackiej Václava Hanki – Jaroslav Zvězdogorski, który „od strony Ołomuńca miał pokonać siły tatarskie”²⁴, oraz popularna w południowej Słowiańszczyźnie, obrosła legendami, postać Królewicza Marka.

Konstruowane obrazy wspólnoty poprzez jej waloryzację wskazywały na miejsce ludów i narodów słowiańskich w wizji przyszłej Europy, jakie propagowali Kollár i Szafarzyk. Wyobrażenie o zjednoczeniu z braterską Rosją, podobnie jak i przekonanie, że wszyscy Słowianie są równoprawnymi członkami jednej rodziny etnicznej, dość szybko w XIX stuleciu zostały poddane weryfikacji. Zaczęły się zarysowywać antagonizmy prowadzące do rozbratu. Nie bez znaczenia dla podsycania nieporozumień między poszczególnymi narodami była zarówno polityka prowadzona przez imperia, jak i wzrost poczucia wartości tych narodów słowiańskich, które osiągnęły własną państwowość wobec sąsiednich, zniewolonych jeszcze Słowian oraz bagatelizowana wcześniej dychotomia Wschód – Zachód Słowiańszczyzny.

Narody słowiańskie na pewnym etapie swych dziejów przechodziły od fazy wizji zjednoczonej Słowiańszczyzny i mitycznej wspólnoty ku sprawom związanym z interesami wyłącznie swoich nacji. W sytuacji, kiedy dzięki decyzjom politycznym doszło do powstania nowych struktur państwowych, okazało się, że idea takiej ekumeny, wpisująca się w nurt ruchów odrodzeniowych, była jedynie paradygmatem utopii – marzeniem o społeczeństwie doskonale przejrzystym i tworzyła „wspólnotę wyobrażoną”²⁵. Powstałe kraje słowiańskie takiego mitu już nie potrzebowały – zastąpił go mit własnego państwa. Na pewien czas, gdy zaprzepaszczone zostały idee, jakie kryły się pod wyrażeniem „bracia Słowianie”, a przy tym większość narodów słowiańskich osiągnęła swój cel – niepodległość, pojęcie zniknęło z piśmiennictwa i wydawać by się mogło, że więcej się w nim nie pojawi.

Powróciło jednak w XX wieku w znaczeniu pierwotnym, czyli we wspólnotowym działaniu Słowian z Rosją w okresie, kiedy faszystowskie Niemcy zaczęły zagrażać Europie. Przywrócono rangę komponentom poczucia etniczności. Nakładała się na nie tożsamość własnego narodu, więzi terytorialne i solidarność wewnątrzgrupowa, które ponownie przenoszono na szeroko rozumianą wspólnotę Słowian. Ponowne ożywienie wizji jedności etnicznej nie było jednak tak powszechne, jak wcześniej²⁶.

Międzysłowiańską solidarność, podobnie jak w XIX wieku, pobudzało etnocentryczne przesłanie o zagrożeniu zewnętrznym oraz przekonanie o poczuciu siły, jaką stanowiłyby wszystkie narody słowiańskie. Myślenie wynikające z takich przesłanek, przywołując w piśmiennictwie wyrażenie „bracia Słowianie”, zaowocowało projektami i działaniami, które miały prowadzić do jedni Słowiańszczyzny. Zagrożenie dla słowiańskiego świata

²⁴ M. P., *Poljubljena bratjo Slavjani!*, „Danica” 1841, nr 44, s. 179.

²⁵ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzeleniu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

²⁶ Pomijam tu kwestie ruchów słowiańskich i zwoływane jeszcze przed I wojną światową zjazdy neoslawistów, wyznawców doktryny, którą zainicjowali w początkach XX wieku politycy czescy. Popierany przez Rosję neoslawizm propagował nastawienie antytureckie i antyaustriackie, pośrednio wymierzone przeciw Niemcom, i prezentował zamysł połączenia się wszystkich ludów słowiańskich. Najliczniejszych zwolenników znalazł wśród Słowian południowych, Czechów i Polaków, którzy spotkali się trzykrotnie – w Pradze w roku 1908, w Petersburgu w 1909 i, już bez udziału Polaków, w 1910 w Sofii.

widziano wyraźnie w odradzającej się potędze Niemiec. Tak je postrzegał wywodzący się z Wielkopolski Józef Mestwin Musiałek²⁷. Znaczenie wspólnoty etnicznej przywracał w obszernej pracy *Słowianie. O zjednoczenie narodowe i państwowe Słowiańszczyzny*²⁸. Jego książka poświęcona „Matkom Słowiańskim” i „Odnowicielowi państwa Polskiego Józefowi Piłsudskiemu” stanowi najwyraźniejszą deklarację wspólnotową, w której mit ekumeny oraz samo wyrażenie „bracia Słowianie” zabrzmiały najmocniej. Powróciły w niej dalekie od podstaw naukowych fantazmaty megalomanii etnicznej. W połączonej wspólnocie, działającej na równych prawach i tworzącej jedno państwo, widział wszystkie, bez wyjątku, narody słowiańskie; nie powiełał przy tym dziewiętnastowiecznego podziału na Wschód i Zachód Słowiańszczyzny, w których Polska i Rosja stanowiły dwa przeciwstawne obozy – idea wspólnotowa miałaby obejmować wszystkie narody słowiańskie wraz z Rosją Sowiecką.

Musiałek przyjmował, iż fiasko wcześniejszych projektów wspólnotowych wynikało z braku imperatywu zjednoczenia wszystkich Słowian, kiedy ludy słowiańskie nie miały jeszcze własnych organizmów państwowych. Uważał ponadto, że sprzyjała temu również pozycja dominacji narodów silniejszych nad słabszymi oraz niezrealizowanie zamysłu zbliżenia kulturowego, który propagowany przez inteligencję na zjazdach słowiańskich, wcale nie był wcielany w życie. Podłoże niedoskonałości wcześniejszych pomysłów, opierających się na więzach etnicznych, widział Musiałek również w dominującym panslawizmie, który prowadził do przymusowego, jak pisał, „moskwiczenia braci-Polaków i Rusinów, gdy (...) Bracia-Rosjanie dziesiątki tysięcy Polaków wysyłali na Sybir, by im tam, przykutym do taczek w kopalniach nercyńskich, wpajać miłość do Matki i Orędowniczkę Braterstwa Słowiańskiego – do Rosji”²⁹. Odrodzeniu wizji wspólnotowych, tym razem – jak zakładał autor – bliskich urzeczywistnienia, sprzyjać miały nowe okoliczności, związane z faktem, iż wszystkie narody słowiańskie miały już państwową niepodległość. W takiej sytuacji realizacja zadania, jakim miało być powstanie „jednego państwa narodu słowiańskiego”, umożliwiłaby zastosowanie zasady bezwzględnej równorzędności we wspólnocie oraz ich językową i wyznaniową unifikację. Musiałek, nie oglądając się na wcześniejsze opinie kompromitujące fantasmagorię jedności etnicznej, prezentował własne, wyimaginowane teorie dotyczące takiej wspólnoty. W jego zapatrywaniach odnoszących się do języka pobrzmiewały echa Kollarowskich teorii o jedności Słowiańszczyzny. Za realne uważał stworzenie nowego języka państwowego i narodowego w oparciu o poszczególne narzecza, jak nazywał języki narodów, a jego ujednoczenie miało iść w parze z jednością wyznaniową zjednoczonej Słowiańszczyzny. Dostrzegając znaczenie cywilizacji chrześcijańskiej, kwestie zespolenia religijnego pozostawiał do rozpatrzenia Kościołom prawosławnemu i katolickiemu, wierząc, że dojdą do słusznego konsensusu, który oba wyznania pogodzi. Pomysłu na takie zintegrowanie nie przedstawiał, przyjmując a priori, że w interesie wszystkich Słowian leży religijne wychowanie narodów w duchu „zgody i miłości bratniej, a nie walki bratobójczej i nienawiści”³⁰. Pełna współpraca,

²⁷ W swoich poszukiwaniach nie udało mi się dotrzeć do jakichkolwiek materiałów, które mogłyby przybliżyć postać tego autora.

²⁸ J. M. Musiałek, *Słowianie. O zjednoczenie narodowe i państwowe Słowiańszczyzny. Na podstawie wspólnego słowiańskiego języka literackiego*, Poznań 1933, s. 111.

²⁹ Ibidem, s. 116.

³⁰ Ibidem, s. 123.

w której zostałyby odrzucone cechy różnicujące, pozwoliłaby na przyspieszone scalenie się „Słowiaństwa w jednolity etnicznie blok narodowy”³¹.

I podobnie jak głosząco to wcześniej, we wstępnej fazie fascynacji polityką Aleksandra I, tak i w latach trzydziestych XX wieku Musiałek powracał do wizji słowiańskiej wspólnoty z Rosjanami. W realizacji tej idei nie był istotny panujący tam komunizm i sukcesywnie prowadzona walka z religią. Uważał bowiem, że chrystianizm kształtowanej przez stulecia duszy ludu rosyjskiego nie może zostać zniszczony przez system. Argumentem służącym uzasadnieniu słuszności prezentowanych racji była inkwizycja w Hiszpanii, która nie unicestwiła religii, pozostawiła jedynie „niemiłe dla Kościoła wspomnienie”³². Rezonans Herderowskiej wizji łagodnej natury Słowian, ich zamiłowania do osiadłego trybu życia, rolnictwa, umiłowania pokoju, odwagi i męstwa w obronie swych ziem³³ wzmacniał Musiałek elementami chrześcijańskimi, które nadawały słowiańskiej duszy jeszcze większej mocy. Chociaż, jak twierdził, „samo naszpikowanie się charakteru słowiańskiego tyłu zaletami – trzeba poczytać za rys życiowo ujemny”, gdyż otoczenie nieprzyjaciół, którymi są wszyscy obcy etnicznie, wymaga twardego charakteru³⁴. Wartość Słowiańszczyzny przedstawiał w opozycji do „rasy niemieckiej”, powracając do antagonizmu etnicznego pomiędzy sąsiadującymi ze sobą narodami³⁵. Podpierając się prestiżem czy to tekstów antycznych autorstwa Juliusza Cezara, Tacyty, czy to Fryderyka Nietzschego, charakteryzował Niemca jako „typ rabusia cudzej własności, pasożytującego na ciele ludów ściennych”, który dla osiągnięcia swych celów „spokojnie mordował, puszczał z dymem, niszczył nawet nie z potrzeby, lecz dla zaspokojenia żądz niszczenia”³⁶, reprezentując postawę „zwyrodniałego barbarzyństwa”³⁷. Dla tak ostrych i dyskredytujących opinii wygłaszanych pod ich adresem znajdował uzasadnienie w panującej sytuacji, pozwalając sobie na tworzenie własnych teorii. Dowolnie posługiwał się typologią antropologiczną i opierając się na pseudonaukowych przesłankach, głosił teorię wyższości słowiańskiego typu rasowego nad niemieckim. Odpowiadał tym na rasizm w aspekcie nacjonalistycznym sformułowanym w koncepcjach nazistowskich, jakie zostały zawarte w książce Hitlera *Mein Kampf*. Cytując jej fragmenty, wskazywał, że stanowią one zapowiedź niemieckiej zbrodni nad światem oraz nowego najazdu na Polskę i Czechy. I to właśnie skłaniało go do poszukiwania sposobów obrony przed zapowiadającym zagrożeniem. Widział je w zjednoczeniu całej Słowiańszczyzny i we współdziałaniu etnicznym, które mogłoby stanowić potęgę zdolną do przeciwstawienia się ekspansjonistycznym poczynaniom Niemiec³⁸. Prezentując swe plany, nie

³¹ „Zejdźmy zatem, Bracia Słowianie, na właściwą drogę współpracy wszechsłowiańskiej. (...) Pozbądźmy się naszych separatyzmów, naszych szowinizmów »narodowych«, które są jedynie wytworem młodego wieku, wytworem młodej wyobraźni rwącej się do »samodzielności«, bo *jednym* wszak jesteśmy narodem, jedna zrodziła nas słowiańska Macierz-Ziemia, obdarzając nas *jedną mową i jednym duchem Pradziadów*”. Ibidem, s. 120.

³² Ibidem, s. 84.

³³ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, s. 325.

³⁴ J. M. Musiałek, op. cit., s. 146.

³⁵ O wcześniejszych animozjach polsko-niemieckich pisałam w artykule *Spojrzenie na relacje polsko-niemieckie przez pryzmat idei wspólnoty słowiańskiej*, [w:] *Europa – Slavia – Germania. W poszukiwaniu tożsamości*, red. W. Burszta, M. Dudziak, R. Piotrowski, Warszawa–Gorzów Wielkopolski 2009, s. 31–41.

³⁶ Ibidem, s. 148.

³⁷ Ibidem, s. 33.

³⁸ Ibidem s. 13–17.

tylko więc nawoływał do podjęcia działań stanowiących zapórę przeciwko hitleryzmowi, ale dostosowując koncepcje Hegłowskiej filozofii dziejów do swojego projektu, nadawał zjednoczonej Słowiańszczyźnie znaczenie w dziejach powszechnych, podkreślając, jak rozwijała się świadomość poczucia wolności. Jednak lęk przed faszyzmem miał swoje źródło nie tylko w ekspansjonistycznej naturze Niemców, ale również w sąsiadujących z południową Słowiańszczyzną Włochach. Ich marzenie o przywróceniu potęgi starożytnego Rzymu kosztem Słowian nad Adriatykiem uważał za „narodowe szaleństwo”³⁹. W takiej sytuacji zjednoczenie etniczne stawało się w myśleniu Musiałka warunkiem koniecznym przetrwania całego etnosu⁴⁰. O potędze i możliwościach scalonych w jedno narodów świadczyć miała nawet, przypominana niejednokrotnie na kartach książki, ich liczba, którą w 1933 roku szacował na 230 milionów członków⁴¹. Siła takiego zgromadzenia stanowiła w jego ocenie szansę na zapobieżenie zewnętrznemu niebezpieczeństwu oraz na stworzenie państwowo-gospodarczej wszechpotęgi, która byłaby w stanie przeciwdziałać panującemu na świecie kryzysowi gospodarczemu. Proponował więc wcielenie w życie odpowiednich mechanizmów zabezpieczających – miały być nimi zarówno „unarodowienie” tych działów gospodarki, z których zyski czerpie kapitał międzynarodowy, jak i tych, które związane były z wyżywieniem i zaopatrzeniem ludności własnych krajów. W takiej sytuacji konieczne było również przeprowadzenie reformy rolnictwa. W przedkładanym projekcie federacji słowiańskiej dokonywał podziału terytorialnego władz administracyjnych, określał przyszły ustrój społeczny i gospodarczy, wspólny środek płatniczy, charakter władzy ustawodawczej oraz ich siedziby – Praga czeska miała być stacją głównym miejscem rezydowania głowy kultu religijnego, natomiast Kijów byłby siedzibą władz państwowych. Plan „odbudowy Zjednoczonej Słowiańszczyzny”⁴², rozpisany na okresy trwania poszczególnych faz – od okresu sojuszniczego, przez federacyjny, do zjednoczenia narodowego – zawierał szczegóły techniczne jego realizacji. Pierwszym krokiem miało być powołanie Związku Wszechsłowiańskiego z naczelnym komitetem, który miałby formować „ludzie bezwzględnie ideowi”, reprezentujący poszczególne narody słowiańskie. Zadaniem tak ukonstytuowanego organu byłoby utworzenie we wszystkich państwach komitetów krajowych, powołujących z kolei komitety wojewódzkie i powiatowe. Organizację naczelną wspierałaby młodzież słowiańska funkcjonująca pod nazwą Drużyn Wszechsłowiańskich. Te miały być szkołą posłuchu i karnośći młodego pokolenia – podlegałyby komitetowi naczelnemu i działały w poszczególnych regionach na podobnych zasadach. Pierwszym wspólnym realnym przedsięwzięciem byłby Zjazd Wszechsłowiański, na którym zostałyby omówione sprawy ideowo-organizacyjne. Kolejne zgromadzenie mogłoby już uchwalić proklamację „idealnego Zjednoczenia Sło-

³⁹ Ibidem, s. 153–156.

⁴⁰ „...jedynym wyjściem doraźnym do ratowania Słowiaństwa od ciężającej nad nim zagłady gospodarczej i politycznej – jest stworzenie wielkiego wspólnego państwa opartego na razie na zasadzie federacji wolnych Ludów Słowiańskich. Polska, Czechosłowacja, Jugosławia, Bułgaria i Rosja muszą się połączyć w jeden organizm państwowy, oparty na wspólnocie interesów gospodarczych, narodowych i państwowych”. Ibidem, s. 163.

⁴¹ „Jedność słowiańska – to odrodzenie Słowiaństwa, to uszczęśliwienie 230-stu milionów naszych Braci, to podniesienie tej masy na wyżyny człowieczeństwa; to spokój serc macierzyńskich o życie swych synów, to śmierć gwałtowi i zaborczej niesprawiedliwej wojnie!”. Ibidem, s. 217.

⁴² Ibidem, s. 124.

wiaństwa”, prowadząc do przyszłego zniesienia granic między państwami słowiańskimi i urzeczywistnienia prawa ich rozwoju⁴³.

W przekonaniu Musiałka rozproszenie Słowian było wykorzystywaną przez wrogów słabością, a jak pisał: „samo zaistnienie Zjednoczonego Słowiaństwa będzie założeniem kaftana bezpieczeństwa na szaleńca niemieckiego”⁴⁴. Autor podjął nawet pierwsze kroki zmierzające do realizacji przedkładanych wytycznych. Jednym z nich było powołanie do życia 15 lipca 1933 roku, w rocznicę bitwy pod Grunwaldem, Komitetu Organizacyjnego Związku Wszechsłowiańskiego z tymczasową siedzibą w Poznaniu⁴⁵.

Myślenie o zjednoczonej wspólnocie słowiańskiej, która przeciwstawiłaby się hegemonistycznym planom Niemiec, niebawem zaczęto konkretyzować, podejmując próby skonsolidowania sił do walki z faszyzmem – wszyscy Słowianie mieli legitymizować zbrojne działania wymierzone przeciwko Niemcom. W 1941 roku, tym razem pod protektorem ruchu komunistycznego, zwołana została w Moskwie w dniach 10–11 sierpnia Konferencja Komitetu Wszechsłowiańskiego, która wcielając w życie zamysł wspólnotowego działania narodów słowiańskich, stać się miała organizatorem słowiańskiego ruchu oporu przeciwko hitleryzmowi. Wzywając do zjednoczenia wszystkie ludy i narody w walce przeciwko nazistowskiej agresji, odżegnywano się od panslawizmu, który przedstawiano jako „narzędzie imperialnej polityki carskiej Rosji”. W apelu wygłoszonym przez Aleksego Tołstoja deklarowano realizację zasady jedności i równości większych i mniejszych narodów słowiańskich, wśród których uwzględniano również Macedończyków⁴⁶. Zjednoczenie w walce byłoby nadejściem wieszczonej przez Herdera godziny Słowiańszczyzny, tyle że nie w postaci głosu ludu w pieśniach, ale w pokonaniu wspólnego wroga, tak by mogły zapanować wolność i pokój, a każdy słowiański naród mógł budować swoją własną kulturę⁴⁷.

Jak zauważa Sylwester Fertacz, wśród Słowian na emigracji powstawały ośrodki, które pod nazwą kongresów, związków czy komitetów propagowały idee jedności słowiańskiej⁴⁸ – siły, która mogłaby przeciwdziałać dominacji jednego etnosu nad drugim. Taki charakter miał przyjąć właśnie Kongres Słowiański w Stanach Zjednoczonych, którego

⁴³ „Idea Wszechsłowiańska zwycięży nie przez wywoływanie wewnętrznych walk bratobójczych, lecz przez budzenie miłości bratniej w sercach słowiańskich. Każdy szczep słowiański musi sam w sobie dojrzeć do Zjednoczenia, a granice międzysłowiańskie nie mogą być rozwalane bagnetem, lecz stopić się i szczeznąć winny w żarze braterskiego uczucia sąsiadujących z sobą ludów Słowiańskich”. Ibidem, s. 127.

⁴⁴ Ibidem, s. 209.

⁴⁵ Wezwania do ruchu zjednoczeniowego, jakim była cała książka, wzbogacały odezwy i apele oraz *Pieśni Wszechsłowiańskie*, w których Musiałek nawoływał do boju ideowego młodzież słowiańską i wszystkich Słowian: „Gdy Ludy Słowiańskie wystąpią do boju/ O Jedność całego Słowiaństwa, /I kiedy zapragną Wspólnego Rozwoju, /Wspólnego Języka i Państwa, /Na nic się zda opór wsteczników!/ W grzy się granice rozpadną!/ Bo Miłość Braterska zwycięży szkodników, /Tworzących z nas masę bezwładną”. Zob.: J. M. Musiałek, *Pieśń ludów słowiańskich*, [w:] Ibidem, s. nlb.

⁴⁶ Komintern uznał Macedończyków za odrębny naród jeszcze w 1934 roku w Rezolucji wobec Problemu Macedońskiego i VMRO. Zob.: I. S t a w o w y - K a w k a, *Granice Republiki Macedonii – chronologia i koncepcje zmian*, [w:] *Wolność i bezpieczeństwo narodów Europy Środkowo-Wschodniej w XIX–XX wieku*, red. E. Znamierowska Rakk, „Obóz” 2009, nr 51, s. 182.

⁴⁷ „Wybije godzina, kiedy nie setki polskich i serbskich partyzantów będzie rozstrzeliwanych za jednego Niemca, lecz kiedy za każdego torturowanego Polaka, Serba, Czarnogórcę, Macedończyka będą padać tysiące faszystów”. Zob.: *Jedność Słowian – śmierć hitleryzmu*, Detroit 1942, s. 10.

⁴⁸ S. Fertacz, *Polska myśl słowiańska w okresie drugiej wojny światowej*, Katowice 2000, s. 57

działacze, tuż po moskiewskiej Konferencji Wszechsłowiańskiej, opublikowali materiały propagandowe z tego spotkania, zebrane pod tytułem *Jedność Słowian – śmierć hitleryzmu*. Miały one uzmysławiać odbiorcom, że zwolennikami ruchu zjednoczeniowego Słowian były nie tylko postacie znane ze swych komunistycznych sympatii, choć to one stanowiły zdecydowaną większość uczestników moskiewskich obrad. Wśród wypowiadających się na temat wspólnotowego działania znalazł się więc nie tylko czeski historyk, który tuż przed wybuchem II wojny światowej wyemigrował do ZSRR, Zdeněk Nejedlý (1878–1962), ukraiński pisarz Aleksander Korniejczuk (1905–1972), serbski dziennikarz Božidar Maslarić (1895–1963), bułgarski pisarz Ludmił Stojanow (1886–1973), czy Wanda Wasilewska (1905–1964). W gronie mówców wystąpił również wypuszczony na wolność kilka tygodni wcześniej z więzienia na Łubiance generał Marian Januszajtis-Żegota (1889–1973) oraz białoruski poeta Janko Kupała (1882–1942). W opublikowanych wystąpieniach poszczególnych członków delegacji, w których operowano wyrażeniem „bracia Słowianie”, powracały idee wspólnoty, dla której nieistotne miały być jakiegokolwiek dzielące je różnice – podstawą ich współdziałania była konieczność pokonania Niemiec⁴⁹.

Bez względu na charakter podejmowanych inicjatyw, czy były one z gruntu lewicowe, czy prawicowe, ich podstawowym założeniem była walka z Niemcami oraz przygotowanie koncepcji przyszłej Europy, w której państwa słowiańskie jako potencjalna przyszła federacja, unia czy konfederacja miały się stać barierą odgradzającą Niemcy od Rosji⁵⁰.

Idea wspólnoty etnicznej, ożywiona w sytuacji zagrożenia, nie odeszła do lamusa historii po II wojnie światowej, kiedy zawiązany został blok państw socjalistycznych, w którym znalazły się wszystkie państwa słowiańskie⁵¹. Wyrażenie „bracia Słowianie” nie zniknęło z języków słowiańskich ani wówczas, ani obecnie, mimo upadku bloku. Znalazło ono jednak ograniczony wymiar funkcjonowania w działaniach podejmowanych przez istniejący do tej pory Międzynarodowy Komitet Słowiański. W 1998 roku w Pradze – po wieloletniej przerwie trwającej od 1946 roku, kiedy w Belgradzie spotkały się na zjeździe wszystkie komitety słowiańskie – reaktywowano ideę, której wyznacznikiem była przynależność etniczna oraz współdziałanie wszystkich bez wyjątku państw i narodów słowiańskich. Istniejące komitety uznały się za spadkobierców i realizatorów testamentu przodków – idei wspólnotowej zawiązanej na swym pierwszym zgromadzeniu w Pradze przed 150 laty. Odwołując się do słowiańskiej jedni, niepodważalnego dziedzictwa kultu-

⁴⁹ Jedynie w przemówieniu serbskiego przedstawiciela Maslarića, kierowanego w pierwszej kolejności do „braci Serbów”, później do „braci Jugosłowian”, pojawił się rys indywidualizmu własnego narodu. Odnosił się on jednak do tradycji serbskiej waleczności, która pozwoliła na samodzielne osiągnięcie niepodległości. Maslarić, nawołując do walki przeciwko faszyzmowi, przypominał o tradycji ludu serbskiego i potrzebie kontynuacji dziedzictwa heroicznych przodków swego narodu, demonstrowanego wcześniej w licznych walkach na frontach I wojny światowej. W propagandowej poetyce wygłaszanych przemówień oraz przyjętym na zjeździe *Manifestacje do Uciskanych Narodów Słowiańskich* apelowano o zjednoczenie wysiłków przeciwko wspólnemu wrogowi: „Uciskani bracia Słowianie! (...) Wybiła godzina, kiedy cały świat słowiański powinien się zjednoczyć celem jak najprędszego i ostatecznego rozgromienia niemieckiego faszyzmu (...). Uciskani bracia Słowianie! Niech płomień świętej walki potężną falą wzniesie się nad wszystkimi ujarzmionymi i ujarzmianymi przez hitleryzm! Niech każda pięćdziesiąta ziemi słowiańskiej stanie się grobem dla wroga i bazą oswobodzenia od hitlerowskiego ucisku!”. Ibidem, s. 24.

⁵⁰ S. Fertacz, op. cit., passim.

⁵¹ L. S. Pręciński, *Propaganda słowiańska w Polsce Ludowej w latach 1944–1947 ze szczególnym uwzględnieniem roli Komitetu Słowiańskiego w Polsce*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” 2005, t. XL, s. 295–314.

rowego Słowiańszczyzny, podobnie jak w I połowie XIX wieku, tak i obecnie pomija się różnice wyznaniowe, eksponując przede wszystkim zjednoczenie pokrewnych etnicznie narodów w obronie przed zagrożeniem – tym razem stanowi je polityka Zachodu, Unii Europejskiej, struktury NATO⁵² i postępujący globalizm⁵³.

Z tego też powodu spotkania działaczy słowiańskich oraz dokumenty kierowane do „braci Słowian”, a publikowane pod egidą rezydującego do 2010 roku w Pradze głównego Komitetu Słowiańskiego, czy komitetów narodowych, służą podtrzymaniu solidarności etnicznej i okazywaniu wzajemnego poparcia. Jak zaznaczają aktywiści ruchu, działania podejmowane przez poszczególne rządy uznawane za reprezentantów sił antynarodowych i antysłowiańskich, wspierających globalną integrację imperialistyczną, prowadzą do dezintegracji słowiańskiego świata. Za takie działania uznano nie tylko wojnę w Jugosławii i jej rozpad, ale również akceptację przez Zachód Republiki Kosowa jako nowego państwa, utworzonego na ziemiach związanych nierozzerwalnie z historią serbskiej państwowości. W powielanych dokumentach aktywistów niebezpieczeństwo stanowi porównywany z faszyzmem globalizm, który w ich przekonaniu wciela w życie „złowieszczy plan” zmniejszenia liczby Słowian i panowania nad zajmowanymi przez nich terytoriami, prowadząc cały etnos do uzależnienia od siebie pod względem gospodarczym⁵⁴.

Podstawy doktryny jedności zasadzają się na świadomej twórczości wspólnotowej oraz wartościach zakorzenionych w tradycji i obrzędach słowiańskich, które zachowały się mimo inwazji „zachodniego światopoglądu materialistyczno-scjentystycznego”⁵⁵. Mają one zahamować proces rozdrabniania i konfliktowania narodów słowiańskich. Pamięć o historii i wspólnych przedsięwzięciach w przeszłości, podobnie jak było to w XIX stuleciu, miałyby służyć integracji Słowian. Bez postrzegania sprzeczności w widzeniu wspólnoty, jakie zaznaczyły się w wypowiedziach rosyjskich zwolenników słowiańskiego współdziałania pod egidą Rosji, kiedy w II połowie XIX wieku wykluczano z niej Polaków, cytuje się wybiórczo autora programu zdobywczego panslawizmu Nikołaja Danilewskiego i uznanego za „polakożercę” Iwana Aksakowa, przedstawiając znaczenie

⁵² B. Tejkowski, *Sytuacja gospodarcza i narodowa Słowiańszczyzny i perspektywy Wspólnoty Słowiańskiej*, 1998. Tu korzystano z maszynopisu przemówienia delegacji polskiej na zjazd w Pradze.

⁵³ W tym kontekście godne uwagi są niezależne badania, jakie przeprowadzili uczeni japońscy, realizujący projekt Słowiańskich Studiów Euroazjatyckich. Wskazały one na dynamikę zmian następujących w słowiańskim świecie, oddziałującym na jego tożsamość. Koncentrując się na wzajemnych wpływach małych i wielkich obszarów sąsiadujących ze sobą, w badaniach poddano analizie mechanizmy przekształceń obszaru Eurazji, którego integralną część stanowi Słowiańszczyzna. Jak zauważono, tożsamość regionalna na obszarach zamieszkiwanych przez Słowian pod presją integracyjną megaregionu, jakim jest Unia Europejska, podlega nieustannym przekształceniom. Opierając się na trzech identyfikatorach tożsamościowych, jakimi są zarówno presja tożsamości zewnętrznej, siła oddziaływania tożsamości własnej oraz tożsamość instytucjonalna, badacze wskazali, iż prowadzą one do nowego kształtowania przestrzeni zajmowanej przez Słowian. H. Janaszek-Ivaničková, *Słowiańszczyzna i świat z perspektywy japońskiej*, „Przegląd Ruscystyczny” 2009, nr 3, s. 5–22.

⁵⁴ *IX Всеславянский Съезд. Стенографический отчет. 1–3 июля 2005 года, Минск*, ред. С. И. Костяна, Ю. А. Редьков, П. П. Шумский, Мозырь 2007, s. 151, 155. Tom opublikowany po IX Zjeździe Wszechsłowiańskim, jaki odbył się w 2005 roku w Mińsku, dostarcza bogatego materiału poświęconego założeniom ruchu wszechsłowiańskiego. Najważniejsze informacje o zjeździe znalazły się również w reaktywowanym po latach roczniku bułgarskiego organu Towarzystwa Słowiańskiego „Sławiański głas”. Zob.: *Комюнике на IX Всеславянски конгрес*, „Славянски глас” 2006, t. 1, s. 143–146.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 182.

etnicznej ekumeny i jej celów⁵⁶. Powraca się także do minionych dziejów, które miałyby dokumentować siłę i skuteczność funkcjonowania wszystkich zjednoczonych etnosów słowiańskich.

W wieku XXI ponownie zyskała na znaczeniu metonimia Grunwaldu. Przy okazji obchodów sześćsetnej rocznicy bitwy z zakonem krzyżackim nadano jej rangę idei, która skonsolidowała wcześniej Słowiańszczyznę, dowodząc, że narody słowiańskie stanowią razem siłę zdolną przeciwstawić się każdemu zagrożeniu zewnętrznemu. Dla działaczy komitetów słowiańskich rocznica ta posłużyła do manifestowania jedności oraz do podjęcia inicjatywy, by upamiętnić zwycięstwo w postaci pomnika oraz wskazać zagrożenia, jakie spaść mogą na słowiański świat. Międzynarodowy Komitet Słowiański ogłosił rezolucję, w której oddano hołd zwycięzcom nad „teutońskim wrogiem”, uznając, iż siła wojsk polskich, litewskich, rosyjskich, czeskich, morawskich, serbskich, wołoskich oraz tatarskich uratowała „słowiaństwo”. Bitwa pod Grunwaldem, podobnie jak wspomniana w dokumencie 65. rocznica zwycięstwa Związku Radzieckiego i jego sojuszników nad hitlerowskim najeźdźcą, stały się symbolem zjednoczenia w walce, która wiodła do zwycięstwa, umożliwiając samodzielny rozwój narodów słowiańskich. Jak napisali przedstawiciele krajowych komitetów, którzy podpisali się pod rezolucją, współcześnie działania Zachodu prowadzą bowiem do dezintegracji i podziałów wśród bratnich narodów słowiańskich⁵⁷.

Choć brak jest przejrzystych kryteriów, jakie można by zastosować przy określaniu liczebności całego etnosu, gdyż kryterium lingwistyczne takich podstaw nie daje, współcześni zwolennicy ruchu słowiańskiego podają zwykle liczbę ponad 300 milionów członków. Jego siłę i wartość potwierdzać ma także pamięć o odniesionych zwycięstwach. Postulatywna deklaracja słowiańskiej jedni znalazła wyznawców wśród działaczy stojących na stanowisku, iż tylko wspólne, opierające się na równych prawach inicjatywy podejmowane z największym słowiańskim krajem będą w stanie przeciwdziałać dezintegracji.

Zdaniem działaczy potwierdzeniem zasady równości, bez względu na wielkość poszczególnych narodów, stało się zatwierdzenie reprezentacji po czterech delegatów z każdego z nich. Decyzję taką podjęto na ostatnim, X Zjeździe Wszechsłowiańskim, który odbył się w listopadzie 2010 roku w Kijowie, dokąd przeniesiono również główną siedzibę Centralnego Komitetu Słowiańskiego⁵⁸.

Powracający w różnych okresach historii zamysł o jedności słowiańskiego świata, zasadzający się na mitycznym myśleniu o wspólnocie opartej na związkach pokrewieństwa,

⁵⁶ IX Всеславянский Съезд..., s. 49.

⁵⁷ „Słowiańszczyzna – to ponad trzysta milionów Słowian, to piętnaście twórczych, uduchowionych narodów słowiańskich – **Rosjanie, Białorusini, Ukraińcy, Rusini, Polacy, Słowacy, Czesi, Łużyczanie, Bułgarzy, Macedończycy, Serbowie, Czarnogórcy, Bośniacy, Chorwaci, Słoweńcy**, to trzynastcie państw – Rosja, Białoruś, Ukraina, Polska, Słowacja, Czechy, Bułgaria, Macedonia, Serbia, Czarnogóra, Bośnia i Hercegowina, Chorwacja, Słowenia – które zajmują większość terytorium Eurazji. (...) Wypełniając przesłanie słowiańskich zwycięzców spod Grunwaldu w 1410 roku i spod Berlina w 1945 roku, wzywamy narody słowiańskie, wzywamy rządy słowiańskich państw do **zjednoczenia Słowiańszczyzny**. Wzywamy do stworzenia przez rządy słowiańskich państw międzynarodowego związku – Slavii, która będzie bronić naszego dziedzictwa przed zagrożeniem globalizmem, będzie euroazjatyckim związkiem zajmującym centralną część Eurazji”. Zob.: *Грюнвальдское Обращение*, „Новости славянские” 13–26.08.2010, nr 15, s. 8.

⁵⁸ *Komunikat o X Zjeździe Wszechsłowiańskim w Kijowie*, Wyd. Centrum Prasowe Słowiańskiego Komitetu Ukrainy, Kijów 2010. Tu korzystano z materiałów udostępnionych w maszynopisie.

lokuje się na uboczu innych nurtów wspólnotowych współczesnego świata. Oficjalnie marginalizowane manifesty i zjazdy wszechsłowiańskie w przekonaniu ich działaczy stanowią ważny, choć niesłyszalny głos w obliczu toczącej się walki kilku potęg, kształtujących przyszłość słowiańskiego świata Eurazji, a wizja wspólnoty etnicznej nadal daje poczucie siły. Wzmacniana dodatkowo odniesieniami liczbowymi, kreuje przekonanie, że potęga taka pozwoli przeciwstawić się każdemu zagrożeniu.

Lilla Moroz-Grzelak

**The paradigm of ethnic unity in the texts of Józef Mestwin Musiałek
and in the documents of the Slavic Committee.
Returns the vision of the Slavic community**

Summary

The aim of this article is presentation the existence an idea of the Slavic community in the 20th century and today. It shows the main trends and basic assumptions of cooperation between Slavs. These have emerged from the 19th century when using the term „Slavic brothers” appealed to ethnic unity. Then it occurred typically statements connected with the currents of Pan-Slavism, reciprocity of Slav and the Slavophile. Then grounding in all Slavic languages has become a paradigm of unity based on the conviction of the relationship of blood which were combined nations belonging to the same ethnos. The idea of a community of Slavs in the second half of the 19th century was devalued. Its revival occurred in the first half of the next century remains today the largest theme ethnos and its role in European civilization.

The idea of Slavic Community which grew out on a mythical thinking in the 19th century was inspired by action of solidarity in the face of insecurity towards strangers - Germans, Hungarians, Turks and Greeks and returned at a time when growing importance of Nazi Germany in Europe. The book of Józef Mestwin Musiałek from 1933 and the documents of the Conference of Slavic Committee from 1941 have shown revival visions of ethnic unity. The idea of Community retains all its capacity after World War II when all Slav countries were tied with the socialist system and after his fall. Found its basis in a belief a danger to the Slavic world which is a result the policy of Western countries, the European Union and progressive globalism. For this purpose the International Slavic Committee creates a belief that the power of the Slavs will oppose any threat to the Eurasian world.

WŁODZIMIERZ MOKRY

**PROGRAM JERZEGO GIEDROYCIA
AKTUALNY NA UKRAINIE I W ROSJI.
W 10. ROCZNICĘ ŚMIERCI
REDAKTORA „KULTURY” PARYSKIEJ**

Sformułowany w tytule wykładu problem rozpoczniemy od próby odpowiedzi na pytanie: na czym polega trafność wypracowanej przez Jerzego Giedroycia i środowisko „Kultury” paryskiej metody dialogu polsko-ukraińskiego, otwierającego przed Polakami i Ukraińcami perspektywę trwałego porozumienia, które stawało się coraz trudniejsze do osiągnięcia w wyniku narastających konfliktów między oboma narodami w okresie międzywojennym, a zwłaszcza po wybuchu drugiej wojny światowej.

Z niezwykle rzadkich i oszczędnych wypowiedzi samego Redaktora¹ wynika, że główną przyczynę oddalającą perspektywę dialogu polsko-ukraińskiego widział Giedroyc w braku zainteresowania Polaków Ukrainą, podobnie zresztą jak pojedynczy uczeni polscy działający przed rokiem 1939 w środowiskach akademickich Wilna, Warszawy, Lwowa czy Krakowa. O wręcz „programowym” charakterze zaniedbań polskich w dziedzinie ukrainistyki jako źródle narastających konfliktów polsko-ukraińskich mówili m.in. działacze krakowskiego „Klubu Słowiańskiego”² na początku XX wieku, a w czasach II Rzeczypospolitej zwłaszcza niestrudzony rzecznik porozumienia polsko-ukraińskiego, Marian Zdziechowski (1861–1938)³. Były to więc czasy, kiedy Jerzy Giedroyc – od 1920

¹ Por. najnowsze publikacje poświęcone dziełu Giedroycia: I. Hofman, *Ukraina, Litwa, Białoruś w publicystyce paryskiej „Kultury”*, Poznań 2003; eadem, *Zjednoczona Europa w publicystyce paryskiej „Kultury”*, Lublin 2001; eadem, *Szkice o paryskiej „Kulturze”*, Toruń 2004; I. Chruślińska, *Jerzy Giedroyc i polsko-ukraińskie upiory przeszłości*, [w:] *Wiele twarzy Ukrainy*, rozmawiali i przypisami opatrzili I. Chruślińska i P. Tyma, wstęp M. Czech, Lublin 2005, s. 255–268; B. Berdychowska, *Giedroyc nadal aktualny*, [w:] eadem, *Ukraina. Ludzie i książki*, Wrocław 2006, s. 175–181; *Jerzy Giedroyc – emigracja ukraińska. Listy 1950–1982*, w opracowaniu B. Berdychowskiej, tłum. O. Hnatiuk, Warszawa 2004; *Єжи Гедроїць та українська еміграція. Листування 1950–1982 роки*, Упорядкування, передне слово і коментарі Богуміли Бердиховської, Київ 2008, c. 752; L. Szaruga, *„Kultura” wobec „sprawy ukraińskiej”*, [w:] *„Kultura” paryska. Twórcy, dzieło recepcja*, pod red. Iwony Hofman, Lublin 2007, s. 157–167.

² Por. O. Klich-Masłej, *Ukraina w opinii elit Krakowa końca XIX – pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2009, s. 248.

³ Por. W. Mokry, *Marian Zdziechowski jako rzecznik porozumienia polsko-ukraińskiego*, „Krakowski Zeszyty Ukrainoznawcze”, t. I–II, Kraków 1993, s. 71–78. W 1937 roku, nawiązując do opinii Stanisława Łosia,

roku student prawa Uniwersytetu Warszawskiego i jedyny Polak uczestniczący w prowadzonym przez profesora Mirosława Kordubę seminarium z historii Ukrainy – działał w stowarzyszeniu Myśl Mocarstwowa i był redaktorem naczelnym tygodnika politycznego „Bunt Młodych” (przekształconego w 1937 roku w „Politykę”). Środowisko to opowiadało się za wprowadzeniem autonomii w Galicji Wschodniej, ustanowionej przez Radę Ambasadorów w 1923 roku jako warunku przyznania tej prowincji II Rzeczypospolitej, której to autonomii władze polskie nie wprowadziły⁴.

Dyskutowana przed II wojną światową w środowiskach polskich pokolenia Mariana Zdziechowskiego i Michała Bobrzyńskiego (1849–1935) oraz Jerzego Giedroycia kwestia ukraińska pozostawała wciąż nierozwiązana w Galicji Wschodniej i na Wołyniu, co utrudniało czy wręcz uniemożliwiało rozpoczęcie jakiegokolwiek dialogu polsko-ukraińskiego zarówno podczas okupacji hitlerowskiej i stalinowskiej po wybuchu II wojny światowej, jak i po 1945 i 1947 roku, kiedy bez udziału wysiedlanych Polaków i Ukraińców zdecydowano o ich losach oraz kształcie granic obu narodów i państw.

Jeżeli zatem główna przyczyna narastających przez stulecia konfliktów polsko-ukraińskich tkwiła w „programowym” charakterze zaniedbań polskich dotyczących zainteresowania Ukrainą, jej dziejami, kulturą, problemami wewnętrznymi, a zwłaszcza odwiecznymi dążeniami niepodległościowymi narodu ukraińskiego, to prace Iwony Hofman i Michała Siudaka⁵ oraz innych przywołanych wcześniej autorów potwierdzają, że dla Jerzego Giedroycia i zespołu „Kultury” charakter programowy miało odrabianie zaniedbań Polaków w poznawaniu zarówno Ukrainy, jak i Litwy, Białorusi, a także Rosji.

Najistotniejszą, przyjętą przez Giedroycia zasadą w wypracowanej przez niego metodzie dialogu polsko-ukraińskiego była wola wysłuchania i zrozumienia obu stron, zwłaszcza podczas naświetlania problemów kontrowersyjnych. Od zasady tej Redaktor nie odstępował szczególnie podczas dyskusowania kwestii, w których sami Polacy czy Ukraińcy mieli różne, a często skrajnie odmienne poglądy, wynikające z przekonań czy sympatii ideologicznych, religijnych bądź politycznych.

iż z uwagi na narastający konflikt „nie ma recepty na natychmiastowe uzdrowienie sytuacji” polsko-ukraińskiej. Zdziechowski dopowiadał, że jest tak głównie z „tego powodu, że my nic o Ukrainie nie wiemy i wiedzieć nie chcemy. Jakaś Australia więcej nas interesuje niż najbliżsi nam pobratymcy, sąsiedzi i współobywatele. Zaniedbania polskie w dziedzinie ukrainistyki [...] mają charakter programowy”. M. Z d z i e c h o w s k i, *Widmo przyszłości*, Wilno 1939, s. 154.

⁴ Por. A. S. K o w a ł c y k, *Giedroyc i „Kultura”*, Wrocław 1999, s. 26. Jeżeli środowisko redagowanej przez Giedroycia „Polityki” za jedyne wyjście z impasu ukraińskiego w Galicji uważało wprowadzenie autonomii w Galicji Wschodniej, to warto przypomnieć, że Zdziechowski, pisząc swój artykuł *O polsko-ruskim sporze* dla „Tygodnika Moskiewskiego”, przypomniał zdanie publicysty Aleksandra Jelskiego z Mińszczyzny, który dowodził, iż należy „ustępować, dawać Rusinom wszystko, czego zechcą, choćby z ujmą dla nas, lepsza amputacja jednego członka niż gangrena [bolszewicka] całego organizmu”. Popierał też Zdziechowski Michała Bobrzyńskiego, który z kolei powoływał się na następującą opinię Stanisława Tarnowskiego w roku 1866: „Tu w Galicji nie tępić, ale hodować, pielęgnować narodowość ruską, a wzmocni się ją nad Dnieprem; tu we Lwowie dać się jej rozwijać, a niebawem będzie ona wciągać w siebie soki z Wołynia, Podola, Ukrainy... Rusią będzie, ale Rusią zbrataną z Polską i jednej poświęcona sprawie”. Por. M. Z d z i e c h o w s k i, *Polska po roku 1863*, „Przegląd Współczesny” 1932, nr 3–4; i d e m, *Pierwiastek zachowawczy w idei ukraińskiej*, „Przegląd Współczesny” 1937, nr 3–4; i d e m, *Widmo przyszłości*, Wilno 1939; cyt. za W. Mokry, *Polaków i Ukraińców dziś, wczoraj, jutro*, „Znak” 1989, nr 10–12 (413–415), s. 174–175.

⁵ M. S i u d a k, *Perspektywy dialogu polsko-ukraińskiego w środowisku paryskiej „Kultury” w latach 1947–1991*. Giedroyc, Mieroszewski, Łobodowski, Kraków 2010, s. 260.

Wymownym przykładem wierności tej zasadzie są omówione przez Iżę Chruślińską i opracowane oraz wydane przez Bogumiłę Berdychowską, a także przeanalizowane przez Michała Siudaka, opinie i komentarze Giedroycia do dyskusji wywołanej po opublikowaniu przez „Kulturę” materiałów dotyczących np. sprawy przyznania generałowi Pawłowi Szandrukowi Orderu *Virtuti Militari*, postaci Symeona Petlury, powstania i działalności legionu SS Galizien, tragedii Wołynia, wydania ukraińskojęzycznej antologii pisarzy ukraińskich *Rozstrzelane odrodzenie* (1962), kształtu granicy polsko-ukraińskiej, polsko-litewskiej i polsko-białoruskiej, deportacji Ukraińców podczas akcji „Wisła” w 1947 roku, procesu beatyfikacji metropolity Andrzeja Szeptyckiego, polityki niezależnego rządu polskiego wobec Ukrainy, Białorusi, Litwy i Rosji od roku 1989.

Wobec padających zarówno z środowisk polskich, jak i ukraińskich zarzutów o subiektywny sposób prowadzenia dyskusji na łamach „Kultury”, Giedroyc uważał „za potrzebne i właśnie demokratyczne” obiektywne wyjaśnianie spraw przez umożliwianie każdej stronie przedstawienia swego stanowiska, zwłaszcza wówczas, gdy sam Redaktor miał negatywny stosunek do danego wydarzenia, postępowania czy głoszonych poglądów. Krytykowany za obronę generała Szandruka i stworzenie mu okazji do wyjawienia swoich opinii, Redaktor odpowiedział, że podobnie uczynił w przypadku Brygady Świętokrzyskiej. Pomijanie bowiem przez dany naród haniebnych faktów w swej historii czy kwestionowanie ich istnienia „byłoby fałszowaniem historii. To właśnie fałszowanie historii – podkreślał Giedroyc – wszystkie próby przedstawiania historii poszczególnych narodów jako świetlanej, prowadzi do powstania oeneryzmu czy banderowszczyzny [...]. Mam głębokie przekonanie, że moje postępowanie jest i słuszne, i uczciwe”⁶.

Słuszne, bo uczciwe i zawsze aktualne pozostaną przekonania Giedroycia oraz współpracowników i zwolenników „Kultury” o prawie każdego narodu do samostanowienia, w tym także prawie do samostanowienia narodu ukraińskiego, a zwłaszcza nieocenione wręcz działania dla poparcia idei niezależności Ukrainy oraz wyzwolenia wszystkich narodów uwieczonych w Związku Sowieckim.

Przypomnijmy, że działania Redaktora i członków zespołu „Kultury” na rzecz niepodległości narodów niewolonych przez Związek Sowiecki stanowiły konsekwentną realizację założeń sformułowanych przez Jerzego Giedroycia i Piotra Dunina-Borkowskiego z inicjatywy i przy współuczestnictwie Andrzeja Vincenza i Jerzego Stempowskiego, a także wsparciu Juliusza Mieroszewskiego w ogłoszonym już w 1953 roku *Wschodnim programie „Kultury”*. W pierwszym z pięciu głównych punktów-założeń tego programu autorzy przekonywali, że „Polska może odzyskać niezależny byt państwowy tylko w ramach sfederalizowanej Europy, w której byłoby miejsce dla państw, jakie w 1939 roku tego bytu nie posiadały: Ukrainy, Białorusi i Litwy. [Natomiast] powstanie niepodległej Ukrainy jest sprawą pierwszorzędnego znaczenia dla Polski i zabezpieczenia przed rosyjskim imperializmem”⁷.

⁶ I. Chruślińska, *Jerzy Giedroyc i polsko-ukraińskie upiory przeszłości...*, s. 265. Istotne, że – jak zauważa Chruślińska – już w roku 1948, sondujący poglądy Watykanu „na temat możliwości kanonizacji duchowego przywódcy Ukraińców” metropolity Andrzeja Szeptyckiego, Jerzy Giedroyc w liście do Jerzego Stempowskiego m.in. pisał: „Obecnie mam ćwieka w głowie, że powinniśmy rozpocząć starania o beatyfikację metropolity Szeptyckiego. Myślę, że i merytorycznie jest to słuszne, i taktycznie bardzo na czasie, i dobrze by było, byśmy my właśnie byli inicjatorami i pilnowali tego”, J. Giedroyc – J. Stempowski, *Listy*, cz. I, Warszawa 1998, s. 69.

⁷ M. Siudak, *Ukraina w myśli Jerzego Giedroycia i Juliusza Mieroszewskiego*, „Між Сусідами – Міędzy Sąsiedziami”, Kraków 1999, nr 9, s. 205.

Sygnatariusze *Deklaracji w sprawie Ukrainy* wezwali „ze szczególnym naciskiem rosyjski ruch opozycyjny w ZSRR i rosyjską emigrację polityczną do umacniania i pogłębiania współpracy z bojownikami o niezależność Ukrainy”⁸.

Jednym z największych osiągnięć Giedroycia i wszystkich współtwórców *Wschodniego Programu „Kultura”* stała się wydrukowana dwadzieścia cztery lata później, w nrze 5 (356) „Kultura” z 1977 roku, słynna *Deklaracja w sprawie ukraińskiej*, w której za niezależnością Ukrainy i wyzwoleniem wszystkich narodów więzionych w ZSRR opowiadali się także niezależni intelektualiści rosyjscy, podzielający przekonanie, że „likwidacja sowieckiego kolonializmu leży również w jego własnym interesie”, ponieważ „imperializm jednakowo zatrzuwa narody, które są jego ofiarami i jednakowo zatrzuwa naród, który jest jego nosicielem”.

Losy narodów żyjących w tzw. demokracjach ludowych Europy Środkowo-Wschodniej i w ZSRR, jak czytamy w *Deklaracji*, „są ze sobą ściśle związane: nie będzie naprawdę wolnych Polaków, Czechów czy Węgrów bez wolnych Ukraińców, Białorusinów czy Litwinów. I w ostatecznym rozrachunku, bez wolnych Rosjan. Bez Rosjan wolnych od ambicji imperialnych, rozwijających własne życie narodowe, szanujących prawo do samostanowienia innych narodów”⁹.

Program wschodu pojmowany przez Giedroycia jako nowy projekt polityki polskiej – jak słusznie pisze Andrzej S. Kowalczyk – „miał do odegrania podwójną rolę: czekał na urzeczywistnienie w sprzyjających okolicznościach w przyszłości; natomiast już w latach pięćdziesiątych zaczął stwarzać nowy klimat i oddziaływać na stosunki między Polską a jej wschodnimi sąsiadami: Ukraińcami, Litwinami, Białorusinami. [...] Giedroyc – podkreślimy – nie proponował akceptacji zaboru Lwowa i Wilna przez Sowiety, chciał, by Polska uznała prawo Ukraińców i Litwinów do tych miast. Władza Moskwy nad Lwowem i Wilnem pozostawała dla Giedroycia równie bezprawna, jak jej obecność w Kijowie i Kownie”¹⁰.

W stworzeniu i realizowaniu programu wschodniego jako nowego projektu polityki wschodniej ma swój wybitny udział ukraiński „berlińczyk”, Bohdan Osadczyk. Oryginalność zaproponowanej przez niego wizji pojednania polsko-ukraińskiego polega w pierwszym rzędzie na tym, iż uważał on, że trwałość pojednania Polaków z Ukraińcami zależy będzie od jakości stosunków zarówno Polski, jak i Ukrainy z Niemcami i Rosją. Natomiast dobrosąsiedzkie i partnerskie stosunki między tymi czterema narodami będą możliwe wówczas, gdy Polska i Ukraina wyzwolą się od dominacji sowieckiej, a w przy-

⁸ „Kultura” 1977, nr 5 (356).

⁹ Przypomnijmy, że godni największego uznania autorzy tej historycznej *Deklaracji* w sposób następujący uzasadniali, dlaczego Ukraińców wysunęli w swym dokumencie na pierwsze miejsce: 1) Ukraińcy – czytamy w *Deklaracji* – to „największy w ramach ZSSR naród podbity; i jako naród najuparciej – obok Litwinów – dąży do wywalczenia sobie niezależnego bytu państwowego”; 2) podczas „odwilży za panowania Chruszczowa podnieśli na Ukrainie głowy potomkowie «rozstrzelanego odrodzenia», usiłując odbudować częściowo choćby to, co zostało zniszczone za czasów Stalina”; 3) mimo pogromów Breżniewa Ukraina nie skapitulowała, „przeciwnie, patrioci ukraińscy najgęściej zaludniają więzienia i łagry, opór na Ukrainie stał się synonimem oporu narodowego w imperium”. *Deklarację w sprawie ukraińskiej* podpisało 14 następujących osobistości: Andriej Amalrik, Władimir Bukowski, Zbigniew Byrski, Józef Czapski, Jerzy Giedroyc, Natalia Gorbaniewska, Gustaw Herling-Grudziński, Józef Łobodowski, Władimir Maksimow, Tibor Meray, Dominik Morawski, Wiktor Niekrasow, Aleksander Smolar, Pavel Tigrid. Patrz: „Kultura” 1977, nr 5 (356), s. 66–67. Por. W. Mokry, *Elity polskie o wolności i niezależności Ukrainy. Od polskiego do ukraińskiego Sierpnia*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze” 2010, t. XI–XII, s. 65–114.

¹⁰ A. S. Kowalczyk, *Polityka „Kultura”*, [w:] *Giedroyc i „Kultura”*, s. 151–154.

szłości zjednoczone Niemcy i wolna Rosja wyzbędą się wielkomocarstwowych dążeń imperialnych¹¹.

Nieoceniony wkład Giedroycia w przekonanie rosyjskich intelektualistów do wyzbycia się wielkomocarstwowych dążeń imperialnych w ogłoszonej wspólnie z przedstawicielami innych narodów deklaracji na temat niepodległości Ukrainy staje się tym bardziej doniosły, że „boleśnie aktualny” także w Rosji. Analitycy stosunków międzynarodowych w Europie są zdania, że po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, zjednoczeniu Niemiec oraz upadku Związku Sowieckiego i odzyskaniu niezależności przez Ukrainę ani zjednoczone Niemcy nie wyzbyły się swych ambicji do dominacji ekonomicznej, ani władze powstałej po upadku Związku Sowieckiego Rosji nie wyzbyły się wielkomocarstwowych dążeń imperialnych, przed czym już na przełomie XX/XXI wieku niejednokrotnie oprócz Jerzego Giedroycia ostrzegali Bohdan Osadczyk¹², Krzysztof Pomian¹³ oraz Jerzy Pomianowski¹⁴,

¹¹ „Twórcy «Kultury» – jak przypomina Basil Kerski – przeciwstawiali się przyjętej przez komunistyczne władze polskie tezie, iż podział Niemiec miałby być gwarantem bezpieczeństwa Polski. Działacze «Kultury» wiedzieli jednak, że to właśnie podział Niemiec miał uzasadniać konieczność stacjonowania wojsk Armii Czerwonej w Europie Środkowej; a zatem brak suwerenności Polski, co oznaczało, że w orędownikach zjednoczonych Niemiec widzieli [twórcy «Kultury»] sojusznika niepodległej Polski”. *Wiek ukraińsko-polski. Rozmowy z Bohdanem Osadczykiem*, red. A. S. Kowalczyk i B. Kerski, Lublin 2001, s. 159.

¹² W artykule *Między Niemcami a Rosją*, wydrukowanym ponad dziesięć lat po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, upadku muru berlińskiego i rozpadzie Związku Sowieckiego, Bohdan Osadczyk pisał: „Berlin również na górę i w dół. Nadyma się jak balon z rozumiałością i jak balon jest w środku pusty. Nie ma jednak takiego śmiałka, który by przekłuł powłokę buty i odsłonił wnętrze olbrzyma bez treści. Szybkimi krokami zbliża się też dziesiąta rocznica zjednoczenia w ciągu pół stulecia podzielonych Niemiec, dziś już zupełnie pozbawiona dawnej euforii. Z każdym rokiem odpadał kawałek z dawnego katechizmu patriotycznego uniesienia, ustępując miejsca rosnącemu sceptycyzmowi i rozczarowaniu. Zresztą już wtedy, przed dziesięciu laty, zjednoczenie bardziej zaskoczyło Niemców niż nagła niepodległość Polaków. Ale emocje po obaleniu muru berlińskiego popłynęły tak szybko, że na jakiś czas zupełnie przykryły wzajemną nieufność i głęboki rów wyobcowania między wschodem i zachodem kraju. [...] Kreml ma koncepcję poróżnienia Polski z Ukrainą. Jest to bodajże kluczowe zadanie dyplomacji rosyjskiej w naszym regionie. Klasycznym przykładem tego jest sprawa budowy rurociągu dla ropy i gazu ziemnego, zaproponowanego Warszawie dla omińnięcia, a potem połącznięcia izolowanej Ukrainy”. B. O s a d c z y k, *Ukraina, Polska, świat*, Sejny 2000, s. 315–330. Dorobek Osadczyka w pierwszym zamyśle miał stanowić przedmiot analizy odpowiednich rozdziałów książki M. S i u d a k a, *Perspektywa dialogu polsko-ukraińskiego...*, s. 260. Publicystyka B. Osadczyka jest tematem prac magisterskich oraz odrębnych analiz pracowników naukowych Katedry Ukrainoznawstwa Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹³ W publikowanych przez krakowski „Znak” *Rozmowach na nowy wiek*, wypowiadając się w 2002 roku na temat „nowej Europy”, Krzysztof Pomian prognozuje, że w „wyniku integracji kontynentu pojawiają się w nim w ciągu najbliższych stu–dwustu lat dwa wielkie zespoły państw narodowych. Jednym będzie Unia Europejska, drugim będzie zespół zdominowany przez Rosję”. K. P o m i a n, *O nowej Europie*, [w:] *Rozmowy na nowy wiek*, prowadzą K. Janowska, P. Mucharski, Kraków 2002, s. 289–290.

¹⁴ W znakomitym wykładzie, przedstawionym w Fundacji św. Włodzimierza, Jerzy Pomianowski m.in. powiedział: „Europie niepodległa Ukraina jest niezbędna, ponieważ bez Ukrainy nie ma sowieckiego imperium. Ekshumacja tego jurajskiego stworu jest niemożliwa bez aneksji Ukrainy. Rosja jako Rosja niechaj żyje i prosperuje, ale nie jako imperium. Imperium jest nie tylko dla Polski bezpośrednią groźbą, jest groźbą dla całej Europy. Racją bytu tego tworu geopolitycznego była ekspansja terytorialna, wymuszona przez ekstensywną gospodarkę, przez gospodarkę opartą nie na nowoczesnych metodach intensywnej ekonomiki, ale na eksploatacji niewolniczej siły roboczej i uprawie gruntów w sposób rabunkowy. [...] Niepodległość Ukrainy jest niezbędna dla Rosji, nie tylko dla Polski, Europy i Ukrainy samej. Jest konieczna z tej przyczyny, że ponowne odtworzenie imperium i odzyskanie Ukrainy stanowi dużą pokusę, odbierającą Rosjanom chęć do odnowienia swojej gospodarki i swojej polityki. Po co budować farmy i tworzyć nową klasę farmerów, jeżeli na Ukrainie jest wszystkiego pod dostatkiem, wspaniałe zboże i «warenyki zi smetanoju»”. J. P o m i a n o w s k i, *Lach, Kozak i Moskal. Co ich łączy, co ich dzieli?*, „Між сусідами – Міędzy Sąsiedziami”, Kraków 1998, nr 8, s. 97.

który jako kontynuator dzieła Giedroycia i współtwórca wydawanego w Polsce dla Rosjan rosyjskojęzycznego pisma „Новая Польша” w sposób szczególnie sugestywny uzasadnia, dlaczego istnienie niezależnej Ukrainy leży przede wszystkim w interesie Rosji, Polski i Europy¹⁵.

Dokładnie dwadzieścia dwa lata po ogłoszeniu *Deklaracji w sprawie ukraińskiej*, już po rozpadzie Związku Sowieckiego, w dziesiątą rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę i osiem lat po uzyskaniu niezależności przez Ukrainę, tj. w 1999 roku, Giedroyc w wywiadzie dla Telewizji Polskiej wciąż przekonywał do wypracowanego przez „Kulturę” programu wschodniego. Uspokajał zarazem tych Polaków, którzy obawiają się, że wspieranie niezależnej Białorusi, Litwy, a zwłaszcza Ukrainy może być dla Polski niebezpieczne. Na zarzuty, iż „popieranie przez nas [Polaków] ruchów niepodległościowych, czy to na Ukrainie, czy na Białorusi, bardzo mocno zaniepokoi, żeby nie powiedzieć rozdrażni Rosję”, Redaktor odpowiedział: „w tej chwili [tj. w roku 1999] jest niezmiernie potrzebna nasza polityka wschodnia, po prostu dlatego, jak już parę razy mówiłem, że dla nas niepodległa Ukraina ma większe znaczenie niż NATO. To nie jest zresztą moje powiedzenie, tylko Zbigniewa Brzezińskiego. I to uważam za bardzo słuszne. I dlatego uważam, że powinniśmy wszystko zrobić, żeby pomóc utrwaleniu się niepodległości Ukrainy. [...] Dla nas niepodległa Białoruś i niepodległa Ukraina jest warunkiem zasadniczym. Jednocześnie zasadniczym warunkiem jest normalizacja stosunków polsko-rosyjskich. I tu się w tej dziedzinie nic nie robi. [...] W moim przekonaniu jest możliwe [ulożenie dobrosąsiedzkich stosunków z Rosją]. Trzeba wytłumaczyć Rosjanom, że ich ambicje imperialne w stosunku do republik postsowieckich są dla nich samych szkodliwe. Że to jest możliwe, to najlepszy przykład, jeśli idzie o działalność «Kultury». To, co swego czasu podkreśliłem i uważam za sukces «Kultury», to fakt, że doprowadziliśmy do deklaracji przywódców emigracyjnych z Solżenicynem na czele, uznającym niepodległość Ukrainy. [...] Mnie się wydaje, że poczucie bezpieczeństwa to jest przede wszystkim normalizacja stosunków z Rosją i dobre pilnowanie niepodległości Ukrainy, państw bałtyckich i Białorusi, jako partnerów”¹⁶.

Zdaniem wybitnej współczesnej politolożki moskiewskiej, Lilii Szewcowej, z uwagi na to, że polityka rosyjska zabrnęła „w ślepy zaułek” i dotknął ją „paraliż”, „nadal aktualne pozostaje także przesłanie Giedroycia dotyczące Ukrainy”¹⁷. W kontekście takich wypowiedzi przedstawicieli elit moskiewskich głoszony konsekwentnie od przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku przez Giedroycia pogląd, iż powstanie niepodległej Ukrainy leży w interesie Polski, Rosji i Europy, nabiera, i to z kilku powodów, szczególnego znaczenia. Albowiem dziś, dwadzieścia lat po odzyskaniu niezależności-

¹⁵ W wydanym z okazji 10. rocznicy śmierci Jerzego Giedroycia specjalnym 122 numerze pisma „Новая Польша” (2010, nr 9/122) wydrukowane zostały następujące poświęcone mu artykuły: Л. Шевцова, *Ежи Гедройц: российский взгляд* (artykuł ten przedrukowała w przekładzie na język polski „Gazeta Wyborcza” (2010, nr 213/7031) pt. *Nasz bohater nie naszych czasów*; М. Попович, „Культура” с украинской точки зрения; Б. Бердыховская, Г. Вуец, *Все критики Гедройца*, М. Кравчик, *Говорит представитель парижской „Культуры” в Польше*.

¹⁶ *Jerzy Giedroyc o sprawach polskich, ukraińskich i globalnych. Fragmenty rozmowy z redaktorem paryskiej „Kultury” Jerzym Giedroyciem przeprowadzonej w dniu 14 stycznia 1998 r. przez red. TVP Barbarę Czajkowską*, „Між сусідами – Міędzy Sąsiedziami”, Kraków 1998, nr 8, s. 157–158.

¹⁷ L. Szewcowa, *Nasz bohater nie naszych czasów. 10. rocznica śmierci Jerzego Giedroycia*, „Gazeta Wyborcza” 2010, nr 213 (7031).

ci przez Ukrainę, do „pilnowania” jej niepodległości, a także niepodległości Białorusi przekonują oraz zachęcają, i to we własnym interesie, nie tylko Polacy, ale idący w ślad rosyjskich działaczy emigracyjnych połowy lat siedemdziesiątych przedstawiciele elit rosyjskich, uważających Giedroycia za swojego bohatera, który – jak pisze Szewcowa – zapoczątkował zupełnie nowe „spojrzenie na stosunki międzynarodowe i na porządek europejski. Zrębem tego nowego myślenia było wezwanie Polaków, i nie tylko ich, by uznali ukraińskie prawo do samodzielnego państwa. Zrobił to w czasach, gdy polskie społeczeństwo wciąż śniło o Wielkiej Polsce. Niepodległa Ukraina oznaczała nieuchronny rozpad ZSRR. Ten pomysł przez dziesięciolecia wydawał się abstrakcją nawet krytykom ustroju sowieckiego, radzieckim dysydem. Ale przyszłość pokazała, że to Giedroyc był lepszym wizjonerem niż większość politycznych przywódców. Przewidział niemożliwe, myślał o nowej Europie na długo przedtem, zanim Francuzi i Niemcy rozpoczęli europejską integrację”¹⁸.

Polska miała sprzyjającą przemianom demokratycznym sytuację, ponieważ polscy dysydenci, a następnie działacze „Solidarności” i niezależni politycy oraz demokratycznie wybrani przedstawiciele najwyższych władz, włącznie z wszystkimi prezydentami już niepodległej Rzeczypospolitej Polskiej, a więc Lechem Wałęsą, Aleksandrem Kwaśniewskim, Lechem Kaczyńskim, i jak widać, Bronisławem Komorowskim, przekonali się do programu Giedroycia, a bywało, że odwiedzali Redaktora, słuchali jego rad i starali się realizować jego idee¹⁹ już w wolnej, demokratycznej Polsce. Wcześniej bowiem, jak celnie pisze Szewcowa, Giedroyc nie pasował do „czasów, w których najlepiej funkcjonują pragmatycy podporządkowujący się rzeczywistości bez żadnych ambicji zmieniania świata”. Dlatego – podkreśla Szewcowa – nadal aktualne pozostaje także przesłanie Gie-

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Na uwagę zasługuje fakt, że poglądy Giedroycia podziela odwiedzający Redaktora „Kultury” prezydent Aleksander Kwaśniewski, o czym podczas spotkania w Fundacji św. Włodzimierza w Krakowie w 1997 roku w sposób następujący mówił Czesław Miłosz: „Otóż ta polityka Giedroycia widoczna jest w każdym numerze «Kultury». Musicie wiedzieć, że to pismo ukazuje się od 1947 roku do dziś jako miesięcznik. Jest to rekord. Jego numery docierały do Polski i były namiennie czytane, szczególnie w środowisku partyjnym, wywierały tu ogromny intelektualny wpływ i spełniały to, co służyło dla Giedroycia jako pewnego rodzaju «Koło» Herceca. Bo «Koło», czy «Dzwon», ukazywał się w Londynie w latach 1857–1867 i wywierał ogromny wpływ na opinię w Rosji. Wpływ Giedroycia był bardzo silny, mimo że linia partyjna uważała, że to jest największy, zaciekle wróg i wyobrażali sobie potężne centrum finansowane przez Amerykanów, wielkie biura, wielkie redakcje... A to raptem było robione przez trzech ludzi, bez żadnych wielkich finansów.

Chcę tu powiedzieć, że dzisiaj w pewnym sensie jest bardzo ciekawa rocznica. Otóż, kiedy prezydent Kwaśniewski został wybrany, jednym z pierwszych jego gestów było pojechać do Giedroycia. Kwaśniewski jeździł do niego trzy razy, a Giedroyc mówił mu, że trzeba robić politykę przyjaźni wobec Ukrainy i Litwy. Kwaśniewski zastosował się do tego. Myślę, że sąsiedzkie stosunki pomiędzy Polską i Ukrainą w dużym stopniu zawdzięczamy Giedroycowi, a fakt, że Polska pierwsza uznała Ukrainę, też się jakoś z tym łączy. Prezydent Kwaśniewski i prezydent Litwy Brazauskas zrobili ten ostatni zjazd prezydentów w Wilnie. Byłem tam jako jeden z mówców. To był bardzo ważny krok dla konsolidacji, zgody w tej naszej części Europy i dzisiaj, 9 października prezydent Kwaśniewski i prezydent Brazauskas są u Jerzego Giedroycia, gdzie składają raport z tego zjazdu prezydentów, na którym był też prezydent Kuczma. Można powiedzieć, że to jest ta linia poszukiwania zgody, bardzo trudna, gdyż trzeba wziąć pod uwagę, że większość polskiej emigracji to byli ci Polacy, których wywieziono do łagrów po zajęciu tych terenów przez Związek Sowiecki, czyli ludzie, którzy po prostu pochodzili z tzw. Kresów, a im tłumaczyć, że Lwów powinien odejść do Ukrainy, a Wilno do Litwy, było bardzo trudno. Była to bardzo śmiała linia, która jednak okazała się zwycięska”. Por. „Horyzonty Krakowskie. Społeczeństwo – Kultura – Duchowość” 1997, nr 5/6, s. 27–28.

droycia dotyczące Ukrainy. Zdaniem moskiewskiej politolożki program Giedroycia nadal pozostaje aktualny dlatego, że „Wolna, niepodległa Ukraina była równoznaczna z końcem tradycyjnego imperium radzieckiego. A więc implikowała przeobrażenie samej Rosji. Postkomunistycznej Rosji, niestety, po dziś dzień nie udało się wyplątać z historycznych uwikłań. Dla rosyjskich przywódców zachowanie dawnych sfer wpływów stanowi podstawę utrzymywania się u władzy. Ukraina gra tu kluczową rolę. Rosyjscy tradycjoniści nie przestają nazywać Ukrainy «kolebką rosyjskiej państwowości». Ukraina ciągle traktowana jest jak część rosyjskiego świata²⁰. Ukraina to «nie żadne państwo» przekonywał amerykańskiego prezydenta George’a Busha w 2008 r. w Bukareszcie Władimir Putin. Rację ma Pomianowski, mówiąc: «Nie ma imperium bez Ukrainy, a wskreszenie imperium to najgorsze, co grozi nam ze wschodu». To o Ukrainę i o stosunek do ukraińskiej niepodległości potyka się wielu rosyjskich intelektualistów, także liberałów. Idea niepodległej Ukrainy w swoim czasie pomogła samookreślić się polskim elitom. Dziś ta sama idea jest niezbędna do znalezienia nowej tożsamości Rosjanom»²¹.

Rzeczywiście ma rację Pomianowski, gdy twierdzi, że podporządkowując sobie Ukrainę, Rosja stała się imperium i że tym imperium dla własnego dobra przestanie być, jeśli uzna prawo narodu ukraińskiego do samostanowienia, zainteresuje się jego kulturą, jak czyniła to „Kultura” paryska, i będzie rozwijać partnerskie stosunki rosyjsko-ukraińskie.

Dobrze się więc stało, że – jak słusznie przypomina Szewcowa – „dzięki Jerzemu Giedroyciowi rosyjscy dysydenci [w 1977 roku] zrozumieli, że Ukraińcy są odrębnym narodem, zainteresowali się ukraińską kulturą”. Szkoda że trzeba przyznać rację Szewcowej także i wówczas, gdy podkreśla, że dziś niestety „o Ukrainę i o stosunek do ukraińskiej niepodległości potyka się wielu rosyjskich intelektualistów, także liberałów” na czele z takimi postaciami, jak zmarły niedawno Aleksander Sołżenicyn, proponujący federację państw rosyjskich, tj. Rosji, Ukrainy i Białorusi, wybitny uczony mediewista Dymitr Lichaczow czy negujący istnienie narodu ukraińskiego Aleksander Zamiatin i wielu innych. Wszyscy ci przeciwnicy niepodległościowych dążeń narodu ukraińskiego i w ogóle istnienia odrębnego państwa, narodu, kultury i języka ukraińskiego nie nawiązują niestety do poglądów samotnego rosyjskiego rzecznika duchowego rozwoju narodu ukraińskiego i jego prawa do samostanowienia z połowy XIX wieku, Aleksandra

²⁰ Jak dowodzi rosyjski uczony Igor Torbakow – Rosjanie uważali Ukraińców za odrębny naród do 24 lipca 1687 roku, a więc do czasu dodania w przeddzień wyboru nowego hetmana Ukrainy przez księcia Wasyla Golicyna dwóch dodatkowych artykułów do umowy z rządem carskim. Na artykuły te przysięgali dotychczasowi hetmani Kozackiej Ukrainy. Artykuł ten m.in. zalecał, „by hetman i starszyzna, służąc wielkim gosударom, naród małosyjski wszelkimi środkami i sposobami z narodem wielkorusyjskim jednoczyli, do nierozzerwalnej i trwałej zgody przywodzili poprzez małżeństwa i inne działania, aby oba narody połączyły się pod jednym berłem carskiego majestatu i w jednej chrześcijańskiej wierze tak, by nikt już nie rozgłaszał, że małosyjski kraj podlega władzy hetmańskiej, lecz by wszędzie występowali jednogłośnie: Jego Cesarskiej Wysokości samodzielną domeną hetman, starszyzna i naród małosyjski – wspólnie z narodem wielkoruskim”. C. M. C о л о в ъ е в, *История России с древнейших времен*, изд. 2, Санкт-Петербург [b.r.], кн. 3, т. 14, кол. 1014; cyt. za I. T o r b a k o w, *Swój czy obcy? Stereotyp Ukraińca w Rosji w XVII–XVIII wieku*, „Między Sąsiadami” 1998, nr 8, s. 191. Dopowiedzmy, że wiek XIX to okres represji twórców ukraińskich na czele z Tarasem Szewczenką i prześladowania przez władze carskie języka i kultury ukraińskiej. Por. W. M o k r y, *Stosunek oficjalnych władz i elit rosyjskich do języka, kultury i narodu ukraińskiego od 1654 roku do połowy XX wieku*, [w:] *Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian*, red. L. Suchanek, Kraków 2002, s. 151–167.

²¹ L. S z e w c o w a, *Nasz bohater nie naszych czasów*.

Hercena²², z którym nieprzypadkowo Giedroyc był porównywany przez Polaków. Rosyjscy (a także ukraińscy, jak np. obecny minister oświaty Ukrainy Dmytro Tabacznuk) przeciwnicy utrwalenia demokratycznych przemian i niezależności politycznej Ukrainy nawiązują bezkrytycznie do nieskorygowanych przez historyków i do dziś w Rosji powszechnie funkcjonujących, także w programach szkolnych, opinii dawnych oficjalnych ideologów panslawizmu i prześladowających kulturę ukraińską przedstawicieli świeckich i cerkiewnych władz rosyjskich XIX i XX wieku²³.

Trudno powiedzieć, ile czasu upłynie, zanim rosyjscy intelektualści pójdą w ślady opowiadającego się 151 lat temu za niepodległością Ukrainy swojego rodaka emigranta Hercena i Rosjan współpracujących z „Kulturą” paryską, których w 1977 roku do niepodległej Ukrainy w interesie Rosji przekonał polski Hercen – Jerzy Giedroyc.

Jeżeli wśród elit rosyjskich już nie na emigracji, a w Moskwie Giedroyc postrzegany jest jako bohater przyszłych dla Europy Środkowo-Wschodniej czasów, to rzeczywiście – jak twierdzi cytowany przez Leopolda Ungera Daniel Rotfeld: „ci, którzy mówią o «końcu koncepcji Giedroycia», nie rozumieją, że dopiero teraz otwierają się możliwości realizacji jego myśli na skalę, która kiedyś była niewyobrażalna”²⁴.

A zatem mają rację ci Polacy i Rosjanie, którzy, jak Jerzy Pomianowski, Bogumiła Berdychowska, Henryk Wujec i Lilia Szewcowa, w ślad za sygnatariuszami *Deklaracji w sprawie ukraińskiej niezależności* opublikowanej przez „Kulturę” w 1977 roku, wytrwale i konsekwentnie głoszą, że nadal aktualne pozostaje przesłanie Giedroycia dotyczące „pilnowania niepodległości Ukrainy, państw bałtyckich i Białorusi, jako partnerów”. Mają rację ci wszyscy, którzy uczciwie i sprawiedliwie uznają prawo do samostanowienia każdego narodu, w tym także narodu ukraińskiego, i dlatego – jak autorka szkicu *Giedroyc nadal aktualny*²⁵ Bogumiła Berdychowska i przewodniczący Forum Polsko-Ukraińskiego Henryk Wujec – uważają, że „w interesie Polski jest rozszerzenie stabilności i bezpieczeństwa w Europie poprzez Unię Europejską, a nie sąsiedowanie ze strefą buforową”, jaką miałyby się stać Ukraina, jak proponują pojedynczy publicyści polscy, nie do końca rozumiejący program Jerzego Giedroycia²⁶.

²² Próbujący przeciwstawić się trwającej od ugody w Perejasławiu w 1654 roku rusyfikacji Ukrainy, Aleksander Hercen w swym piśmie emigracyjnym „Kołokoł” (1859, nr 34) pisał, iż „Moskwa, a dokładniej Petersburg, oszukały Ukrainę i skłoniły ją do nienawidzenia Moskali. [...] Car Aleksy zaprzysiągł, że praw tych będzie przestrzegał. Piotr I, pod pretekstem zdrady Mazepy, pozostawił jedynie cień tych przywilejów. [...] Nieszczęśliwy kraj protestował, ale czy mógł oprzeć się nieubłaganej lawinie toczącej się z północy, z Petersburga ku Morzu Czarnemu i pokrywającej wszystko jednostajnym lodowatym całunem niewoli. [...] Ukrainę – podkreślał Hercen – należy w takim wypadku uznać za wolne i niezależne państwo”. А. Герцен, *Собрание сочинений*, т. XII, Москва 1957, с. 327; і д е м, *Письма о России и Польше*, „Колокол”, Лондон 1859, № 34, с. 274. Porównaj na ten temat: W. M o k r y, *Aleksander Hercen wobec kulturalnego odrodzenia Ukrainy i jej dążeń niepodległościowych do powstania styczniowego*, [w:] *Księga jubileuszowa 70-lecia urodzin prof. Lucjana Szechanka*, red. K. Duda, Kraków 2007.

²³ Jak wiadomo, m.in. Wissarion Bieliński, Mikołaj Pogodin, Michaił Katkow, Aleksander Orłow w XIX wieku, a w XX wieku przeciwnicy ukrainizacji zrusyfikowanej Ukrainy, którzy fizycznie wyniszczyli twórców ukraińskiego „rozstrzelanego odrodzenia”, uważali, że nie istnieje odrębny ukraiński język (będący ich zdaniem dialektem języka wielkorusyjskiego), a tym bardziej ukraiński naród uważany za plemię rosyjskie, zaś tragiczne dzieje Ukrainy określono jako dopływ do wielkiej rzeki historii Rosji. Por. W. M o k r y, *Stosunek oficjalnych władz i elit rosyjskich*, s. 151–167.

²⁴ L. U n g e r, *Teczki Giedroycia*, „Gazeta Wyborcza” z 14.09.2010.

²⁵ B. B e r d y c h o w s k a, *Giedroyc nadal aktualny*, s. 175–181.

²⁶ B. S i e n k i e w i c z, „Rzeczpospolita” z 29–30.05.2010.

Jak słusznie konstatają polemizujący z przeciwnikami niepodległości Ukrainy Wujec i Berdychowska, propozycja Sienkiewicza, „by uznać Ukrainę za strefę buforową”, po pierwsze, oznaczałaby zgodę „na rozszerzenie dominacji Rosji po granicę na Bugu”, a po drugie, nie służyłaby bezpieczeństwu Polski i całego regionu Europy Środkowo-Wschodniej²⁷.

Działaniom Jerzego Giedroycia przyświecało przekonanie, że budowanie trwałego porozumienia z najbliższymi sąsiadami wymaga od Polaków poznania dziejów i kultury tych sąsiadów, a więc Białorusinów, Litwinów, Rosjan i Ukraińców, w tym także poznania narastających przez stulecia nieporozumień i konfliktów, zwłaszcza z Ukraińcami, Rosjanami, jak również z Niemcami. Takiemu poznaniu służyć też miała prezentowana na łamach „Kultury” historia i literatura tych narodów, będąca – jak to określił Mychajło Hruszewski – odbiciem życia ludzkiego każdego narodu²⁸. Prezentacją literatury ukraińskiej w środowisku „Kultury” zajmował się głównie przedstawiony w odrębnym rozdziale książki Michała Siudaka²⁹ Józef Łobodowski, którego dzieło stanowi przedmiot interesującej monografii ukrainistki z Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie, Ludmiły Siryk³⁰.

Omawianie na łamach „Kultury” dzieł wybitnych twórców ukraińskiej nauki, literatury, myśli społeczno-politycznej miało – jak zauważyła Iza Chruślińska – to szczególne znaczenie, że pomagało zrozumieć najpierw polskim środowiskom na emigracji, a następnie w kraju, iż „Polacy, którzy przez kilka wieków panowali nad wschodnimi sąsiadami, ponoszą współodpowiedzialność za ich spóźnioną emancypację narodową i różne nieszczęścia historyczne. A skoro jesteśmy współodpowiedzialni, to dziś – przekonywał Giedroyc – powinniśmy wspierać te narody”³¹.

²⁷ B. Berdychowska, H. Wujec, *W rocznicę aktu niezależności Ukrainy. Idee spuszczone ze smyczy*, „Gazeta Wyborcza” 25.10.2010. Autorzy tego artykułu polemizują z propozycją Bartłomieja Sienkiewicza, „by uznać Ukrainę za strefę buforową”, która zdaniem Berdychowskiej i Wujca „jest zgodą na rozszerzenie dominacji Rosji po granicę na Bugu”. Por. też Б. Бердыховская, Г. Вуец, *Все критики Гедроїца*, „Новая Польша” 2010, nr 9 (122), s. 13–16.

²⁸ Por. W. Mokry, *Dzieje narodu i państwa ukraińskiego we współczesnej historiografii. (Najnowsze syntezy dziejów narodu i państwa ukraińskiego)*, [w:] *Obraz konfliktów między narodami słowiańskimi w XIX i XX wieku*, red. I. Stawowy-Kawka, Kraków 2007, s. 29–49.

²⁹ M. Siudak, *Perspektywy dialogu polsko-ukraińskiego w środowisku paryskiej „Kultury” w latach 1947–1991*. Giedroyc, Mieroszewski, Łobodowski, Kraków 2010.

³⁰ L. Siryk, *Naznaczony Ukrainą. O twórczości Józefa Łobodowskiego*, Lublin 2002, s. 288. Wkład Łobodowskiego w prezentowanie Polakom literatury ukraińskiej, także na łamach „Kultury”, przedstawia Siryk w rozdziale tejże monografii, zatytułowanym *Problematyka polsko-ukraińska w publicystyce Łobodowskiego*. Łobodowski zamieścił recenzję wydanej w języku ukraińskim w paryskim wydawnictwie Polski Instytut Literacki antologii w opracowaniu Jurija Ławrinienki *Rozstrzelane odrodzenie. Antologia 1917–1933 (Розстріляне відродження. Антологія 1917–1933)*. W ocenie Łobodowskiego jest ona „jednym z najwymowniejszych dokumentów terroru sowieckiego w stosunku do kultury podbitych przez bolszewicką Moskwę narodów” i spowodowała wydanie urzędowej książki O. R. Mazurkiewicza *Закордонні фальсифікати української літератури (S. Siryk, Naznaczony Ukrainą..., s. 154)*.

³¹ I. Chruślińska, *Pierwszeństwo wyciągniętej dłoni. Jerzy Giedroyc i polsko-ukraińskie upiory przeszłości – zamiast wywiadu*, [w:] *Wiele twarzy Ukrainy...*, s. 267. Artykuł ten ukazał się w „Gazecie Wyborczej” z 24–15.04.2004. Zaproponowana przez Giedroycia koncepcja dochodzenia przyczyn konfliktów Polaków z narodami Rzeczypospolitej w przytoczonej przez Chruślińską interpretacji Andrzeja Mencwela w praktyce „oznacza, że historyczne rachunki, zwłaszcza przy różnych pomnikowych i centralnych okazjach, nie muszą być wyrównane. W kwestii nowoczesnej polskiej tożsamości musi to oznaczać koniecznie ostateczne wyzbycie się

Wyzwoloną przed dwudziestu laty z sowieckiej niewoli Ukrainę i wszystkie narody Związku Sowieckiego powinna wspierać także Rosja, dlatego że Rosja również przez wieki panowała nad tymi narodami i również ponosi odpowiedzialność za nieszczęścia i spóźnioną emancypację prześladowanej w czasach imperium carskiego i sowieckiego Ukrainy i wszystkich więzionych narodów.

Rosja zacznie poczuwać się do odpowiedzialności, jeżeli w ślad za emigrantami rosyjskimi: Aleksandrem Hercenem w XIX oraz Władimirem Maksimowem³² w XX wieku, a zwłaszcza w ślad za dzisiejszymi elitami moskiewskimi z środowiska Lili Szewcowej, uzna prawo narodu ukraińskiego do samostanowienia, zaakceptuje dwudziestoletnią niezależność Ukrainy, a w konsekwencji zainteresuje się kulturą i historią tego kraju, a także dziejami i losem wielomilionowej mniejszości ukraińskiej, wnoszącej na przestrzeni wieków swój wkład w rozwój kultury rosyjskiej i przyczyniającej się do wzrostu gospodarczego, a dziś żyjącej w Federacji Rosyjskiej. Problemem kluczowym jest tu zapewnienie Ukraińcom żyjącym w Rosji praw i zabezpieczenie ich potrzeb kulturalnych, a tam ani w szkołach podstawowych, ani średnich, ani wyższych nie ma ani jednej lekcji nauczania języka ukraińskiego czy katedry ukrainoznawstwa na uczelni wyższej, co wydaje się o tyle ważne, że stosunek do mniejszości narodowych danego państwa jest probierzem, testem demokracji i respektowania praw każdego narodu do zaspokajania swych potrzeb kulturalnych i religijnych.

Wizja demokratyzującej się „Rosji w Europie rozciągającej się aż do Władywostoku – jak uważa Zbigniew Brzeziński – może być atrakcyjna dla wielu Rosjan. Ale jeśli nie wykorzystają oni tej szansy, jaką mają dziś, ta wizja może ich ominąć. Ukraina oferuje Rosji nie tylko lekcje ze swojej historii, ale także wytycza drogę. Drogę – powinniśmy w to wierzyć na Zachodzie wszyscy – po której pójdzie kiedyś także sama Rosja”³³.

Czy naprawdę zrozumiany zostanie przez Zachód apel Zbigniewa Brzezińskiego, by wspierać zagrożoną dziś niezależność Ukrainy i wybraną przez nią drogę demokratyzacji kraju, po której rzeczywiście ma szansę pójść Rosja, jak można sądzić z prognoz Szewcowej? By Rosjan nie ominęła oferowana im przez Ukrainę lekcja ze swej historii i by Rosjanie podjęli próbę pójścia drogą wytyczaną przez Ukrainę, w obronę wolności i demokracji, zarówno w Rosji, jak i na Ukrainie, Białorusi i w innych krajach postsowieckich, powinna się bardziej zdecydowanie zaangażować Ameryka, do której „należy specyficzne zadanie, jakim jest obrona wolności i promocja demokracji”³⁴.

Mamy oto sytuację, gdy z jednej strony na Zachodzie, a zwłaszcza w Polsce, jak na ironię, rośnie liczba „zmęczonych” Ukrainą niecierpliwych przeciwników programu Jerzego Giedroycia, sprzyjających narzucaniu Ukrainie obecnego modelu autorytarnych rządów Moskwy, a z drugiej strony idee Jerzego Giedroycia i Zbigniewa Brzezińskiego

polskiego tradycyjnego paternalizmu wobec krajów i ich mieszkańców, ostatecznie też wyzwolenie się z przedmiotowego ich traktowania jako obszaru polsko-rosyjskiej rywalizacji. Można powiedzieć, że zbudowanie udanych, specjalnych stosunków z naszymi najbliższymi sąsiadami, a więc Ukraińcami, jest nieodłącznie związane z przebudową polskiej tożsamości”. Cyt. za: I. Chruślińska, *Pierwszeństwo wyciągniętej dłoni...*, s. 267.

³² Por. K. Duda, *Wiara i naród. Twórczość Władimira Maksimowa*, Kraków 2001, s. 298.

³³ Z. Brzeziński, *Rosja – młodszy brat Ukrainy*, „Gazeta Wyborcza” z 16.11.2007. Artykuł ukazał się w anglojęzycznym tygodniku wychodzącym w Kijowie „The Kyiv Post”.

³⁴ C. W. Kegel Jr., G. A. Raymond, *After Iraq: The Imperiled American Imperium*, Oxford University Press, 2007, s. 38; cyt. za: M. Olchawa, *Imperialna rozgrywka. Ukraina w geopolitycznej strategii Stanów Zjednoczonych*, tłum. J. Piasecki, Kraków 2009, s. 195.

upowszechniają demokratyczne środowiska w Rosji. A zatem „pozostaje mieć nadzieję – jak ufa Maciej Olchawa – że administracja Baracka Obamy, wraz z byłą pierwszą damą – Hillary Clinton – dotrzyma danego słowa, gdy przemawiając w 1997 roku na obchodach upamiętniających ofiary komunizmu [...] obiecała: «W waszej walce o wolność i demokrację naród amerykański stanie u waszego boku»”³⁵.

Włodzimierz Mokry

Jerzy Giedroyc's programme still relevant in today's Ukraine and Russia. On the 10th anniversary of the Editor of a leading polish-émigré literary – political journal *Kultura*

Summary

The analysis of Jerzy Giedroyc's achievements and activities provides us with arguments that justify the accuracy of the method he worked out for the Polish-Ukrainian dialogue, which gave the prospect of a lasting agreement.

Jerzy Giedroyc belonged to those independent Polish intellectuals of the inter-war Poland, who – similarly to M. Zdziechowski, S. Łoś or M. Bobrzyński – believed that the direct source of conflicts increasing over the centuries between Poland and Ukraine was in a sort of Poles' "programmed" lack of interest in Ukrainian history and culture, and especially in independence aspirations of the Ukrainian people in the 17th – 20th centuries.

One of fundamental aims of *Kultura* [Culture] was to overcome the Poles' lack of knowledge about Ukraine. Both the editor and the experts writing about Ukrainian matters in *Kultura* paid special attention to matters important to both nations, such as recognition of Polish postwar eastern borders by Polish elites, especially by the émigré community, as well as the recognition of Ukrainians' rights to Lvov and Lithuanians' rights to Vilnius.

The changes in the awareness of Polish society which stimulated the process of the acceptance of Ukrainians' aspirations for independence and then led to the acceptance of the independent Ukrainian state in the borders established in 1991 resulted in the change of the national identity of Poles, who began to perceive Ukraine as their neighbour and partner in international relations.

Eminent Russian scholar from Moscow Lilia Shevcowa (cited in the paper after an article about J. Giedroyc in *Novaya Polsha*, 2010, no 9 (122) and *Ukraina in Kak Viekha* [in:] *Odinokaya Dzerjava*) claims that without the recognition and acceptance of independent Ukraine and without the establishment of partnership relations with Ukraine, Russia will not be able to free itself from its neo-imperialist ambitions, ambitions which are destructive for Russia and threatening the security of Europe.

³⁵ Ibidem.

ZBIGNIEW GREŃ

TOŻSAMOŚĆ NA POGRANICZU BLISKO SPOKREWNIONYCH ETNOSÓW – PRZYPADEK W TRÓJKĄCIE POLSKO-CZESKO-SŁOWACKIM

Celem niniejszego tekstu jest wskazanie na problemy z tożsamością społeczności etnicznych na pograniczu, w wypadku gdy granica między sąsiadującymi etnosami jest trudna do wytyczenia. Chodzi mianowicie o grupy etniczne blisko spokrewnione, a na skutek tego bliskiego pokrewieństwa, również typologicznie bliskie. Stąd też wykorzystanie „standardowych” narzędzi rozgraniczenia etnicznego może być utrudnione.

Przez standardowe narzędzia rozgraniczenia etnicznego, historycznego i współczesnego (kryteria identyfikacji etnicznej) rozumiem najczęściej opisywane w literaturze przedmiotu składniki kultury duchowej: historię i tradycję (historię żywą), język, poczucie wspólnoty, przyznawanie się do określonego terytorium, ewentualne wyznaczniki administracyjne (państwo, autonomia etc.), wzajemną sieć interakcji społecznych (poziomych i pionowych) itp.

Sytuacja pogranicza etnicznego to sytuacja, w której uwidacznia się zjawisko konkurencji etnicznej. Charakter tej konkurencji bywa różny, od konkurencji ostrej, poprzez konkurencję propozycji etnicznych, do różnych form kooperacji. Nawet jednak w warunkach kooperacji pozostaje konkurencja propozycji: możliwość wyboru współwystępujących (i kooperujących) identyfikacji.

Z tego punktu widzenia interesujące dla nas są również sposoby radzenia sobie w tych warunkach – typy przyjmowanych rozwiązań przez poszczególne jednostki i grupy.

I wreszcie, istotny jest aspekt techniczny tego typu gry interesów na pograniczu. Chodzi o to, jaki zestaw narzędzi – kryteriów etnicznych – jest aktualizowany w sytuacji graniczenia ze sobą bliskich etnosów i jak są one stosowane.

Obszar, który służy nam do egzemplifikacji przyjmowanych w takich warunkach rozwiązań, ma wyraziste cechy pogranicza bliskiego, zarówno w sensie genetycznym, jak i typologicznym. Chodzi o Śląsk Cieszyński, który w swych historycznych granicach znalazł się dziś na pograniczu państwa czeskiego i polskiego, a po uwzględnieniu obszaru czadeckiego, przejściowego w stosunku do Śląska Cieszyńskiego, również państwa słowackiego. W niektórych wypadkach odwołujemy się do zjawisk społecznych na obszarze Górnego Śląska (w dzisiejszym rozumieniu tego terminu). Interesuje nas

stan obecny, stąd korpus materiałowy poddany analizie pochodzi głównie z ostatnich kilkunastu lat.

Korpus materiałowy zgromadzony został z wykorzystaniem kilku metod. Są to przede wszystkim wyniki badań ankietowych, przeprowadzonych na terenie całego historycznego Śląska Cieszyńskiego (z wyjątkiem Bielska Białej i okolic, ze względu na przejściowość tego obszaru w kierunku małopolskim i górnośląskim) po obu stronach granicy państwowej w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Ankiety poddano 14 i 15-latków (dwie ostatnie klasy ówczesnych szkół podstawowych, na tzw. Zaolziu także klasy licealne), ze względu na to, iż jest to grupa generacyjna, w której wypadku uzyskany w domu system wartości nie został jeszcze poddany w sposób zdecydowany wpływom zewnętrznym: w szkole średniej, w służbie wojskowej, w pracy. Jest to już jednak wiek, w którym zagadnienia tożsamości indywidualnej i przynależności grupowej są w wystarczającym stopniu obecne w świadomości. Przebadano całą populację (ankieta była anonimowa i dobrowolna, z określonym procentem zwrotów ankiet pustych). Uzyskano po kilkaset odpowiedzi na pytania poświęcone sprawom identyfikacji narodowej, etnicznej i regionalnej. Uzupełnieniem tego typu pytań były pytania o stereotypy i o funkcję oraz pozycję gwary.

Drugi typ materiału ma charakter otwarty. Chodzi o dane uzyskane z dyskusji prowadzonych na portalach regionalnych, poświęconych sprawom identyfikacji narodowej, etnicznej i regionalnej, oraz wyznacznikom identyfikacji. Trzeci wreszcie subkorpus tworzą dane uzyskane w ramach obserwacji, w tym i tzw. obserwacji uczestniczącej.

Przedstawmy teraz wyniki analizy materiału, jeżeli chodzi o przyjmowane przez respondentów rozwiązania w zakresie identyfikacji grupowej. Podstawowe dane na temat poczucia przynależności do grupy regionalnej i/lub etnicznej¹ uzyskano z wykorzystaniem ankiety. Przyjęto w niej jako zasadę możliwość odpowiedzi wielokrotnej, a nie wyłączonej (co odróżniało ją od pytań zadawanych np. w spisach powszechnych w Polsce). Punktem wyjścia do takiego rozwiązania było założenie, wyprowadzone z obserwacji uczestniczącej, że identyfikacja etniczna i identyfikacje regionalne, zwłaszcza na pograniczu, nie zawsze mają charakter rozłączny, i nie dotyczy to jedynie osób z rodzin narodowościowo i regionalnie mieszanych. Dopuszczono również stopniowalność poczucia przynależności etnicznej i regionalnej. Założenie to potwierdziły uzyskane wyniki, a te z kolei znajdują swoje potwierdzenie w pozostałych typach korpusu.

Z analizy materiału wyłaniają się następujące rozwiązania indywidualne – kategorie, przyjmowane przez poszczególne jednostki z interesującego nas obszaru:

- 1) wielotożsamość etniczna, bardziej lub mniej zhierarchizowana, czasem też sfunkcjonalizowana (Czechy – państwowa, Polska – historyczna),
- 2) wielotożsamość regionalna, bardziej lub mniej zhierarchizowana,
- 3) jednotożsamość etniczna,
- 4) jednotożsamość regionalna,
- 5) brak tożsamości etnicznej,
- 6) brak tożsamości regionalnej.

Wymienione kategorie w wypadku poszczególnych osób mogą występować w różnych układach wzajemnych poziomów identyfikacji, np. wielotożsamość regionalna z jed-

¹ Na ich podstawie powstała część książki: Z. Greń, *Śląsk Cieszyński. Dziedzictwo językowe*, Warszawa 2000. Tu jednak prezentujemy nieco inny zakres interpretacji danych niż we wspomnianej pracy.

notożsamością etniczną, wielotożsamość etniczna z wielotożsamością regionalną, brak tożsamości etnicznej z wielo/jednotożsamością regionalną i odwrotnie, a nawet, wyjątkowo, brak tożsamości etnicznej i regionalnej – tylko tożsamość sąsiedzka – w ramach zamieszkiwanej miejscowości.

W ankiecie przedstawiono następujące możliwości: Polak, Ślązak, Ślązak Cieszyński = Cieszyński (w takiej kolejności), góral, a w ankietach z Zaolzia dodatkowo: Czech, Zaolzianin, Słowak, Morawianin.

Wnioski, jakie się nasuwają z tych danych, są następujące. W polskiej części respondenci nie mieli problemów z wyborem tożsamości etnicznej. Uzyskano w niej prawie jednomyślne potwierdzenie identyfikacji polskiej – 97,84% ankietowanych odpowiedziało jednoznacznie twierdząco: *tak*. Inne odpowiedzi pojawiły się incydentalnie: 0,72% = *nie*, 0,36% = *trochę*, 0,36% = *raczej tak*, 0,36% = *slabo*.

W części czeskiej, mimo że chodzi o szkoły i klasy polskie, ujawniły się w tym zakresie rozterki ankietowanych. Konkurują tam bowiem dwie identyfikacje: polska i czeska. Dało to o sobie znać w odpowiedziach. I tak w szkołach podstawowych potwierdzone zostało poczucie identyfikacji z obu etnosami (również z możliwością stopniowania owego poczucia). Na pytanie o identyfikację polską otrzymano następujące wyniki: 28,7% ankietowanych = *tak* (w tym 10,87% = *bardzo*): 5,65% = *nie*, por. też 24,79% = *trochę*, 18,7% = *raczej tak*, 13,1% = *raczej nie*, 11,31% = *slabo* (i pojedyncze odpowiedzi inne). Odpowiedzi na pytanie o poczucie czeskie były nieco niższe: 21,83% = *tak* (w tym 7,42% *bardzo*): 12,66% = *nie*, por. też 24,01% = *trochę*, 13,54% = *raczej tak*, 13,1% = *raczej nie*, 9,6% = *slabo* (i pojedyncze odpowiedzi inne).

Z podobną sytuacją spotkaliśmy się w polskich szkołach średnich na Zaolziu. W pytaniu o identyfikację polską uzyskano: 40,63% = *tak*: 6,25% = *nie*, por. też 26,56% = *trochę*, 18,75% = *raczej tak*, 3,12% = *raczej nie*, 4,69% = *slabo* (i pojedyncze odpowiedzi inne). I odpowiednio, o czeską: 11,11% = *tak*: 20,64% = *nie*, por. też 28,57% = *trochę*, 15,87% = *raczej tak*, 6,35% = *raczej nie*, 17,46% = *slabo* (i pojedyncze odpowiedzi inne).

Widać więc na Zaolziu wpływ edukacji na wzrost tożsamości polskiej – różnice między grupą w szkole podstawowej i średniej w tym zakresie są znaczące (28,7%: 40,63%), z jednoczesnym spadkiem przyznawania się do tożsamości czeskiej (odpowiednio 21,83%: 11,11%).

Z kolei jeżeli chodzi o identyfikacje regionalne, w polskiej części respondenci w górach nie mieli problemów z wyborem tożsamości góralskiej. Twierdząco odpowiedziało 79,53% ankietowanych, przecząco 17,57, pozostali wybrali odpowiedzi „pośrednie”. Niezależnie od ukształtowania terenu, identyfikacja cieszyńska również jest dla Cieszyńskich atrakcyjna: 78,21% ankietowanych = *tak*: 13,85% = *nie*, pozostali – odpowiedzi „pośrednie”. Trudności sprawia identyfikacja śląska. Wskazało na nią jednoznacznie 44,7% ankietowanych, wykluczyło 39,6% (pozostałe to odpowiedzi niejednoznaczne, pośrednie).

Natomiast na Zaolziu, zwłaszcza w grupie licealnej, identyfikacja śląska jest, wiaźszy pod uwagę rozrzut odpowiedzi w grupie ankietowanych z Czech, wyrazista – najwyraźniejsza w funkcji identyfikacji regionalnej i w ogóle. Odpowiedzi w tym wypadku były następujące: Ślązak: 49,18% = *tak*: 1,64% = *nie*, por. też 14,75% = *trochę*, 19,67% = *raczej tak*, 6,56% = *raczej nie*, 6,56% = *slabo* (i pojedyncze odpowiedzi inne). Już jednak w szkołach podstawowych wyniki w niższym stopniu potwierdzają śląskość

ankietowanych: 30,13% = *tak*; 6,55% = *nie*, por. też 19,21% = *trochę*, 26,64% = *raczej tak*, 6,11% = *raczej nie*, 6,55% = *slabo* (i pojedyncze odpowiedzi inne).

W wypadku innych identyfikacji regionalnych: cieszyńskiej i zaolziańskiej, stwierdzić należy, że na obszarze tym na niższym poziomie regionalnym – mniejszym terytorium, występuje konkurencja między nimi (analogicznie, jak na poziomie wyższym, między polską i czeską), co powoduje osłabienie owych identyfikacji (w szkołach podstawowych również śląska jest na poziomie cieszyńskiej i zaolziańskiej).

Stąd też wyniki dla owych identyfikacji są bardziej „rozrzucone”. W szkołach podstawowych uzyskano na pytanie o identyfikację cieszyńską: 37,74% = *tak*; 12,74% = *nie*, por. też 14,09% = *trochę*, 12,28% = *raczej tak*, 10,91% = *raczej nie*, 9,09% = *slabo* (i inne, pojedyncze), a o identyfikację zaolziańską: 37,22% = *tak*; 6,73% = *nie*, por. też 20,63% = *trochę*, 17,49% = *raczej tak*, 8,07% = *raczej nie*, 7,63% = *slabo* (i inne pojedynczo poświadczony). W szkołach średnich podobnie: Cieszyniak: 33,91% = *tak*; 15,25% = *nie*, por. też 15,25% = *trochę*, 8,48% = *raczej tak*, 15,25% = *raczej nie*, 11,86% = *slabo* (i inne, pojedyncze); Zaolziańcin: 32,79% = *tak*; 4,92% = *nie*, por. też 31,14% = *trochę*, 18,03% = *raczej tak*, 1,64% = *raczej nie*, 8,2% = *slabo* (i inne, pojedyncze). Pozostałe identyfikacje potwierdzone zostały w mniejszym stopniu, miały więc dla ankietowanych znaczenie marginalne.

Najczęściej identyfikacje te tworzyły wiązki regionalno-etniczne. Z analizy uwarunkowań współwystępowania rozpatrywanych identyfikacji w poszczególnych wypadkach wyciągnąć można następujące wnioski o charakterze ogólnym:

1. Część ankietowanych uznaje, że Ślązak Cieszyński jest też Ślązakiem – a termin hiponimem, część nie. W części polskiej prawie wszystkie osoby deklarujące tożsamość śląską deklarują też cieszyńską – ich śląskość ma charakter cieszyński, co oznacza, że łączą te dwa terminy. Nie każda jednak osoba deklarująca tożsamość cieszyńską uważa ją za śląską (deklaruje śląskość) – jedynie nieco powyżej połowy. W części czeskiej odwrotnie, częściej deklaracjom cieszyńskim towarzyszą śląskie – a więc uważając się za Cieszyniaków, uważają się też za Ślązaków, niż odwrotnie – rzadziej deklaracji śląskiej towarzyszy cieszyńska – będąc Ślązakami, mogą być też Cieszyniakami albo Zaolziańcami (lub inaczej, Ślązakami czeskimi). Różnica między polską i czeską częścią Śląska Cieszyńskiego jest efektem rozwoju sytuacji w Polsce – występuje tu utożsamienie śląskości z Górnym Śląskiem, więc część Cieszyniaków dystansuje się od takiej śląskości². W jakiejś mierze wynika to być może z „zagarniania” tożsamości śląskiej przez Górnos Ślązaków (?).
2. Identyfikacja śląska w małym stopniu uważana jest za etnonim – identyfikację narodową. Wyborowi jej towarzyszy wybór etnonimu Polak – w Polsce z jednym jedynie wyjątkiem i jednym wahającym się; w Czechach – etnonimu Polak i/lub Czech; tylko 12 osób (4,23% wszystkich odpowiedzi) odrzuciło obie, polską i czeską identyfikację, wybierając regionalną jako główną – ale czy na równi z nimi, tj. jako narodową – nie wiadomo! Tłumaczy to w znacznej mierze chłodne przyjęcie

² Potwierdzają to obserwacje na innych polach – w dyskusjach internetowych.

na Śląsku Cieszyńskim aspiracji autonomicznych Górnoszlązaków – wypowiedzianych w imieniu całego (?) Śląska.

3. Identyfikacja śląska na Zaolziu relatywnie mocniej wiąże się z czeską niż z polską – jej brak wzmacnia wybór identyfikacji polskiej. Najslabiej polska potwierdzona jest u osób, dla których śląskość stanowi problem.
4. W części polskiej główną identyfikacją regionalną stanowi identyfikacja cieszyńska, w górach również góralska – połączona ze (śląsko-)cieszyńską, a więc śląsko-góralska (Beskid Śląski).
5. W części czeskiej o pierwszeństwo w kategorii identyfikacji regionalnej konkurują identyfikacja cieszyńska i zaolziańska (młodsza, lecz obecnie już nieco mocniejsza³), wyższy jest też tam udział identyfikacji śląskiej – mocniej związana jest z cieszyńską, ale też w pewnym stopniu z czeską (czeski Śląsk).
6. Dla 12,32% wszystkich ankietowanych na Zaolziu możliwe jest połączenie tożsamości polskiej i czeskiej. Przy tym zrozumiałe jest, że brak identyfikacji polskiej zwiększa procent przyznawania się do czeskiej w porównaniu z tymi, którzy mają też tożsamość polską, i odwrotnie, brak identyfikacji czeskiej zwiększa procent przyznawania się do polskiej, a więc pozostają one w pewnej sprzeczności, lecz nie są w pełni rozłączne.
7. Górale w Polsce w zdecydowanej większości uznają się za górali śląskich, a ściślej śląsko-cieszyńskich (i tu jest widoczne rozgraniczenie Śląska Górnego i Śląska Cieszyńskiego). Z pewnością jest to wzmacniane przez jednostkę geograficzną – Beskid Śląski. W Czechach nieco mocniej czują się związani ze Śląskiem w ogóle (co wynika z tego, że inaczej jest tu rozumiany Śląsk, o czym wyżej) niż ze Śląskiem Cieszyńskim – z tym ostatnim mniej więcej podobnie jak z Zaolziem – porównaj wyżej sprawę konkurencji tych identyfikacji. Jest interesujące, że górale „polscy” w Czechach w większości czują się związani bardziej z Polską niż z Czechami. W dyskusjach internetowych natomiast osoby podające się za górali, z terenu Zaolzia, wyraźnie ciążą w stronę Czech – prawdopodobnie nie chodzą do szkół polskich, a do czeskich⁴.
8. Identyfikacja morawska, a tym bardziej słowacka, są jedynie identyfikacjami towarzyszącymi.

³ Por. w tym względzie wypowiedzi Zaolzian w internecie. Dla opcji propolskiej główną identyfikacją regionalną stanowi identyfikacja zaolziańska, dla proczeskiej – śląska, a po niej zaolziańska i cieszyńska. Identyfikacja zaolziańska jest stosunkowo młoda – przy czym pretenduje ona do miejsca zajmowanego wcześniej przez śląsko-cieszyńską. Jednocześnie mocno wiązana jest ona ze Śląskiem. Wynika z tego, że w układzie: Śląsk cały – część Śląska następuje wymiana w drugim członie – zamiast Śląska Cieszyńskiego wchodzi tu Zaolzie. Ponadto na płaszczyźnie narodowej identyfikacja zaolziańska łączona jest zarówno z polską – łącznikiem jest tu identyfikacja cieszyńska (ewentualnie też śląska), jak też zaczyna być z czeską – poprzez kryteria administracyjne, przy czym w momencie badań mocniej jeszcze z polską niż z czeską.

⁴ Zob. Z. Greń, *Problematyka językowa w górnośląskich i zaolziańskich dyskusjach internetowych*, [w:] *Językowy świat Słowian. Zjawiska, interpretacje, znaki zapytania. Księga jubileuszowa na 70-lecie Profesora Włodzimierza Płanki*, red. J. Mindak-Zawadzka, I. Doliński, Warszawa 2009, s. 75–100.

Skoro dopuszczono do ujawnienia poczucia przynależności do różnych, w tym i konkurujących ze sobą, grup etnicznych i regionalnych, pojawiło się pytanie o stopień związania z poszczególnymi grupami⁵. Pytanie to zadano wszystkim ankietowanym, niezależnie od ujawnionych systemów tożsamości. Chodziło o zhierarchizowanie występujących na tym terenie propozycji identyfikacji – nazw grup regionalnych i etnicznych.

Ankietowanym przedstawiono zestaw terminów terytorialnych z prośbą o uszeregowanie ich od najważniejszych dla nich do najmniej ważnych. Na całym badanym obszarze zaproponowano następujące jednostki: *rodzina, rodzinny przysiółek*⁶, *rodzinna miejscowość*⁷, *Beskid Śląski, Śląsk Cieszyński, Śląsk Górny*⁸, *Polska, Europa*, jedynie na Zaolziu: *Zaolzie, Morawy*⁹, *Czechy, Słowacja*¹⁰.

Wyniki uzyskane w tej części ankiety były dość symptomatyczne – ujawniły istnienie trzech różnych systemów wartościowania tych nazw (a więc i ewentualnej przynależności do nich osób ankietowanych)¹¹. Pierwszy z tych systemów, najczęściej pojawiający się w odpowiedziach, nazwać można tradycyjnym. W systemie tym najważniejsze dla ankietowanych są jednostki sąsiedzkie: przysiółek, wieś i regionalne. Im większy zakres terytorialny, tym ranga jednostki jest niższa. Odmienny układ prezentuje system, który można nazwać współczesnym (narodowo-państwowym). Wśród jednostek terytorialnych wyróżniane jest państwo, a następnie jego części, w układzie zgodnym z tradycyjnym. I wreszcie trzeci układ, najslabiej poświadczony, podnosi rangę Europy¹² – to ona stawiana jest na pierwszym miejscu, a po niej możliwa jest kolejność zgodna z systemem tradycyjnym lub współczesnym.

Układ drugi i trzeci charakteryzuje prawdopodobnie typowy system wartości terytorialnych młodzieży polskiej, niezależnie od regionu. Układ tradycyjny wyrasta natomiast z tradycji cieszyńskiej i, jak widać, w okresie, w którym przeprowadzono badania, był on jeszcze najmocniej reprezentowany na badanym obszarze. Stąd też najczęstsza kolejność uzyskanych wyników była następująca:

⁵ Wyniki te były już omawiane w publikacji: Z. Greń, *The hierarchy of territorial units in the multi-identificational community of Cieszyn Silesia*, *Sprawy Narodowościowe*, 31, 2007, s. 119–129.

⁶ Wsie Śląska Cieszyńskiego są duże, kilkutyśczne i dzielą się na kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt, najczęściej wyraźnie wyodrębnionych, przysiółków, zob. R. Mrózek, *Nazwy miejscowe dawnego Śląska Cieszyńskiego*, Katowice 1984.

⁷ W tym i poprzednim terminie każdy ankietowany podstawił sobie oczywiście własne treści. W niektórych ankietach było to wyrażone określoną nazwą miejscowości, przysiółka – odpowiedzi takie uznawano za poprawne.

⁸ Przy okazji tych badań starałem się sprecyzować zakres tego pojęcia na Śląsku Cieszyńskim – czy obejmuje historyczny Śląsk Górny, a więc i Śląsk Cieszyński, czy występuje już tylko we współczesnym, węższym znaczeniu.

⁹ Odniesienie do jednostki administracyjnej – województwa północno-morawskiego – próba określenia wpływu układu administracyjnego na świadomość Cieszyniaków z Zaolzia.

¹⁰ Powiązania ze Słowacją mogą mieć tylko bardzo luźny i sporadyczny charakter – termin został użyty w ankiecie w znacznym stopniu na zasadzie placebo.

¹¹ Stałym elementem wszystkich układów jest wysoka pozycja rodziny (por. A. Szczurek-Boruta, *Rodzina a tolerancja (z badań młodzieży i rodziców mieszkających na pograniczu polsko-czeskim)*, [w:] *Młodzież i tolerancja. Studium z pogranicza polsko-czeskiego*, red. T. Lewowicki, B. Grabowska, Cieszyn 1998, s. 99–119), dlatego w tym miejscu ją pomijam.

¹² Należy pamiętać, że badania przeprowadzono w okresie oczekiwania przez Polskę na akcesję do Unii Europejskiej.

- w części polskiej: 1. rodzina, 2. rodzinny przysiółek, 3. rodzinna miejscowość, 4. Śląsk Cieszyński, 5. Beskid Śląski¹³, 6. Śląsk Górny¹⁴, 7. Polska¹⁵, Europa;
- w części czeskiej: 1. rodzina, 2. rodzinny przysiółek, 3. rodzinna miejscowość, 4. Zaolzie, 5. Śląsk Cieszyński, 6. Beskid Śląski (= Śląsk Górny), 7. Śląsk Górny, 8. Morawy, (8./9). Czechy, 9.(/10.) Polska¹⁶,) 10. – 11. Słowacja, 12. Europa.

Na Zaolziu widzimy więc konkurencję zarówno na poziomie regionalnym: Śląsk Cieszyński: Zaolzie, jak i etnicznym: Polska: Czechy (ewentualnie też Śląsk). Często etnonimy te i poczucie związania z nimi ankietowanych pojawiają się razem: *Czuję się Polakiem* i jednocześnie *Czuję się Czechem*. Współwystępowanie to nie dotyczy jedynie rodzin mieszanych, lecz charakteryzuje również pewną ilość ankietowanych z rodzin homogenicznie polskich. W takim przypadku należy sądzić, że chodzi tu o współwystępowanie dwu kręgów oficjalności na tym samym poziomie, lecz o różnych zakresach: polskiego – przekazanego przez tradycję i czeskiego, wynikającego z przynależności państwowej¹⁷. Zakresy te współlistnieją, nie wykluczają się, lecz uzupełniają.

Tradycyjny system wartościowania jednostek pełniących funkcję małej i dużej ojczyzny jest wynikiem zmian przynależności państwowej Śląska Cieszyńskiego. Skoro mała ojczyzna była stała, a zmieniała się ojczyzna duża, mała ojczyzna stawała się ważniejsza niż duża. Prowadzić to mogło, przy utożsamianiu narodu z państwem, do indyferentyzmu narodowego. W dalszej konsekwencji mogło zaś doprowadzić do chęci wyniesienia regionu i grupy regionalnej do pozycji autonomicznej jednostki terytorialnej i narodu. Z drugiej strony, możliwy był i inny rozwój, zamiast rezygnacji z tożsamości narodowej „zgadzano się” przyjąć jakąkolwiek zaproponowaną przez sytuację polityczną, a więc dochodziło do multiidentyfikacji narodowej z nadrzędną pozycją regionu. W tych warunkach i konwersja nie stanowiła dla nosicieli takiego systemu wartości problemu – przyjmowano kolejną propozycję narodową, nie zmieniając regionalnej.

Jaki więc wpływ na mechanizm konwersji¹⁸ mógł mieć regionalizm? Otóż w połączeniu z indyferentyzmem narodowym mógł wywoływać proces konwersji (w tym również przez fazę separatyzmu regionalnego). W warunkach multiidentyfikacji etnicznej poczucie regionalne mogło opóźniać proces konwersji, na zasadzie: po co zmieniać status narodowy, skoro i tak nieco już czuję się członkiem danego narodu. Przy dużym nacisku czynników politycznych, na przykład przy zmianie przynależności państwowej, nie chronił jednak przed konwersją, o ile poczuciu przynależności regionalnej nie towarzyszyło

¹³ Mała ojczyzna górali śląskich, dla nie-górali – nasze (śląskie) góry.

¹⁴ Dwojako rozumiany: nasz Śląsk, a jeżeli nie nasz, to też (jednak) Śląsk.

¹⁵ Najczęściej na 7. miejscu – po rodzinie, sąsiadach i regionach, ale też na 4., po kręgu rodzinno-sąsiedzkim i 2., po rodzinie.

¹⁶ Najwyższy wynik dla pojęcia Polska to pozycja 9. Jest on jednak niższy niż dla Czech – lidera na tej pozycji. Z kolei na 10. miejscu znalazł się wynik dla Polski i Czech – taki sam – jest jednak niższy niż dla Słowacji, choć jej najczęstsza pozycja to miejsce 11. Tak więc Polska nie dominuje na żadnej pozycji, gdyż jej najczęstsze wyniki są bardziej równomiernie, niż w wypadku „konkurentów etnicznych”, rozłożone między trzy pozycje: od 8 do 10.

¹⁷ Zob. też Z. Greń, *Mechanism of Linguistic and Ethnic Conversion at the Borderland of Closely Related Languages and Nations*, [w:] *The National Idea as a Research Problem*, ed. by J. Sujecka, Warszawa 2002, s. 339–350.

¹⁸ Ibidem.

przeświadczenie o historycznej przynależności danego regionu do jednego, określonego narodu (i państwa).

Oprócz deklaracji bezpośrednich w zakresie współwystępujących na tym pograniczu identyfikacji staraliśmy się uzyskać opinie na temat wyznaczników tożsamości. Najistotniejszym wykładnikiem w rozumieniu potocznym jest przynależność językowa.

Jakie występują relacje między tożsamością i kodem? Możliwe są następujące rozwiązania¹⁹: wybiera się tylko jedną, główną tożsamość i jej kod, jako kod prymarny. Pozostałe kody, nawet poznane w sposób naturalny, traktuje się jak kody obce. Można też wybrać dwie i więcej identyfikacji z kodami je charakteryzującymi, bez ich różnicowania. W takim wypadku kodów używa się w zależności od sytuacji komunikacyjnej, kierując się względami praktycznymi. Można też odwoływać się do kilku identyfikacji i korzystać ze znajomości kilku kodów, ale w sposób zhierarchizowany, w wypadku kodów też sfunkcjonalizowany.

W zakresie jednostek etnicznych ilustrację stanowi sytuacja na Zaolziu i posługiwanie się językiem czeskim, polskim i słowackim, oraz towarzyszące temu przyznawanie się do znajomości i posługiwania się wymienionymi kodami. W zakresie jednostek regionalnych zilustrować można to na całym Śląsku Cieszyńskim, przy czym na Zaolziu bogatsza jest oferta identyfikacji i kodów. Identyfikacja regionalna sygnalizowana jest przez stosunek do gwary miejscowej: znajomość i posługiwanie się nią, ale i jej ocena – jako elementu w określony sposób związanego z identyfikacją regionalną i etniczną.

Przyjmowane tu rozwiązania w stosunku do gwary prezentują skalę określonych możliwości:

- 1) gwara częścią polszczyzny;
- 2) gwara częścią czeszczyzny;
- 3) gwara kodem samodzielnym mieszanym, czesko-polskim;
- 4) gwara kodem samodzielnym, ani czeskim, ani polskim (choć z dopuszczanymi wpływami czeskimi i polskimi, też niemieckimi) – język śląski, typologicznie tzw. kreol – stanowisko szczególnie widoczne na Górnym Śląsku²⁰.

W literaturze naukowej spory dotyczące gwary cieszyńskiej mają swoją historię, zwłaszcza w zakresie punktów 1.–3. Ostatnio zaś, w związku z ujawnieniem się różnic, głównie na Śląsku Górnym i Opolskim, wokół autonomicznej („kreolskiej”) pozycji śląszczyzny, również w zakresie p. 4. odnotować można pewien przyrost literatury naukowej.

Co równie istotne, stosunek do identyfikacji etnicznych i regionalnych warunkuje politykę językową, personalną i grupową. I tak, na Zaolziu deklaracja proczeska prowadzi za sobą dążność do rugowania polszczyzny z obiegu publicznego (por. sprawę napisów polskich, np. w dyskusjach na forum miejskim w Trzyńcu). Jeżeli chodzi o stosunek do

¹⁹ Zob. Z. Greń, *Wpływ identyfikacji etnicznej i regionalnej na sytuację komunikacyjną w wielokodowych społecznościach pogranicza (na przykładzie Śląska Cieszyńskiego)*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, Prace na XIII Międzynarodowy Kongres Sławistów w Lublanie 2003, seria 10, Językoznawstwo, Warszawa 2002, s. 57–65.

²⁰ Na tę opcję światopoglądową widoczny jest wpływ teorii Tomasza Kamuselly, zob. np. T. Kamusella, *Standaryzacja języka górnośląskiego i jej implikacje społeczno-polityczne (ze szczególnym uwzględnieniem Śląska Opolskiego)*, „Sprawy Narodowościowe”, 2004, s. 113–131.

gwary, przyjmowane są w takim wypadku dwa rozwiązania: dążność do jej rugowania, czasem jedynie w odniesieniu do polskiej ortografii, lub jej aneksja do czeskiego obszaru językowego – ze wskazywaniem leksykalnych zbieżności z językiem czeskim i zaleceniem używania w wypowiedziach pisanych *po naszymu* ortografii czeskiej²¹.

W wypadku opcji propolskiej wskazuje się na genetyczny, czasem też, przy znajomości współczesnych realiów gwarowych po stronie polskiej, również na aktualny związek z polszczyzną – *po naszymu* jest wyrazicielem polskości, tak jak i polszczyzna literacka (słabiej znana). Oprócz tego jest zjawiskiem regionalnym – jako polskiego regionu historycznego (ewentualnie także współczesnego kulturowego, choć to już coraz rzadziej).

W części polskiej gwara jest wyznacznikiem regionu cieszyńskiego, postrzegana jest jako określona wartość – pozytywna dla osób przyznających się do identyfikacji regionalnej, negatywna dla odrzucających tę identyfikację. Widoczny jest wyraźny wpływ identyfikacji śląsko-cieszyńskiej i góralskiej na pozytywny stosunek do gwary, a nawet na jej znajomość²². Choć bywa i tak, że osoby odrzucające identyfikację regionalną władają dobrze i bardzo dobrze gwarą – co sprawdzono w teście na jej znajomość. W takim wypadku jest ona postrzegana jako przeszkoda w polskości (w literackości).

Pozytywny wpływ identyfikacji regionalnej na identyfikowanie się z gwarą jako z kodem własnym: znanym i takim, którego się nie wstydzimy – a więc sprzężenie zwrotne między tymi elementami pokazują również wyniki ankietowe²³. W grupie autochtonów, którzy identyfikują się z regionem, wzrasta stopień identyfikacji z gwarą miejscową. Częściej oni, niż autochtoni nieidentyfikujący się z regionem, deklarują dobrą znajomość gwary, brak wstydu za gwarę i z gwary. W teście na jej znajomość uzyskali również proporcjonalnie lepsze wyniki, co oznacza, że używają jej w określonych sytuacjach²⁴ bez skrepowania, a tym samym lepiej ją zachowują.

Tak więc stosunek do kodu własnego jest wyraźnym sygnałem przyjętej opcji narodowościowo-regionalnej. Nie mamy tu jednak do czynienia z sytuacją stałą, niezmienną. Specyfika pogranicza czesko-polskiego polega na tym, że system wartości identyfikacyjnych ulegał tam w ostatnim stuleciu (i w jakiejś mierze ulega do dziś) określonym zmianom. Dokonywane były i są bowiem operacje na tożsamości:

- 1) zmiana przynależności – konwersja, w sensie indywidualnym, a w sensie grupowym, wykształcanie się nowych tożsamości etnicznych (tożsamość śląska) i regionalnych (zaolziańska);
- 2) zmiana w hierarchii konkurujących ze sobą tożsamości (stary, nowy i najnowszy system hierarchii identyfikacji etnicznych i regionalnych).

Procesy te widoczne są na historycznie całym Śląsku Górnym: to jest Zielonym, Czarnym i Opolskim. Nie dzieje się to jednak wyłącznie w zakresie deklaracji i w świadomości

²¹ Zob. Z. Greń, *Po śląsku w Internecie. Problemy standaryzacji żywiolowej*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria XI, Językoznawstwo, Warszawa 2007, s. 61–68; i d e m, *Problematyka...*

²² Dane szczegółowe, ilustrujące wpływ identyfikacji regionalnej na stosunek do gwary przedstawiono (w różnym układzie) w książce: Z. Greń, *Śląsk Cieszyński...*, oraz w artykule: Z. Greń, *Wpływ...*

²³ Ibidem.

²⁴ Zwłaszcza w sytuacjach nieoficjalnych, ale i w wyższym stopniu w sytuacjach publicznych – w szkole, sklepie, z nieznanymi, zob. Z. Greń, *Śląsk Cieszyński...*

indywidualnej i grupowej. Towarzyszą temu bowiem działania w zakresie dostosowywania lub wykształcania nowych wykładników tożsamości, w tym przede wszystkim języka.

Część mieszkańców autochtonicznych zareagowała na zmiany przynależności państwowej i konieczność lub możliwość konwersji narodowej w ten sposób, że odrzuciła proponowane identyfikacje narodowe: polską, czeską, niemiecką, wybierając niezależną od nich identyfikację śląską. Wybór takiej opcji narodowej, jako jedynej lub dominującej (zob. wyżej hierarchię identyfikacji), pociąga za sobą chęć wyrażenia odrębności również (a może przede wszystkim) przez odrębność językową. Jednakże tak jak osobom z poczuciem śląskim wkomponowanym w tożsamość narodową polską (ewentualnie czeską) wystarcza stwierdzenie, że istnieje śląska specyfika językowa – że istnieje kod śląski w postaci gwary regionalnej/lokalnej, tak osobom, które w śląskiej tożsamości widzą równorzędną z polską, czeską i niemiecką, nie wystarcza stwierdzenie śląskiej specyfiki językowej, dążą one do stwierdzenia i potwierdzenia śląskiej odrębności językowej – śląszczyzna w roli języka, a nie dialektu.

Opcja taka szczególnie widoczna jest na Śląsku Górnym (bez Śląska Cieszyńskiego) i Śląsku Opolskim. To tutaj prowadzone są ożywione dyskusje na temat języka śląskiego, tu powołano komisję standaryzacyjną i przystąpiono do tworzenia standardu oficjalnego. Proces ten ma charakter żywiołowy, głównym motorem sprawczym są niejęzykoznawcy, obecnie włączyli się w to i językoznawcy.

Dyskusje na ten temat od dłuższego już czasu toczone są w internecie²⁵. Rozważane są różne aspekty sytuacji językowej. Chodzi zarówno o funkcjonowanie tego kodu – śląszczyzny – w przestrzeni publicznej i prawa do takiego funkcjonowania (również w aspekcie politycznym), jak i o postulowany kształt kodu, który mógłby w takiej przestrzeni funkcjonować. Widać jednakże dość wyraźną różnicę w dyskusjach na tematy śląszczyzny, prowadzonych na Śląsku Cieszyńskim i na Górnym Śląsku. Na Górnym Śląsku w dyskusjach postulowane jest traktowanie śląszczyzny jako kodu samodzielnego, odrębnego od polszczyzny, czeszczyzny i niemczyzny²⁶, na Śląsku Cieszyńskim głównie samodzielność tę rozumie się jako samodzielność kodu regionalnego – gwary (polskiej, na Zaolziu też w niektórych ujęciach jako gwary niepolskiej). A więc, inaczej niż na Górnym Śląsku, na Śląsku Cieszyńskim dążenia emancypacyjne w sferze języka przejawiają się o wiele słabiej. W jakiejś mierze związane jest to z żywą ciągle konkurencją językową polsko-czeską na Zaolziu. Ale i tu pojawiają się głosy, że utworzenie języka śląskiego może stanowić szansę dla dialektów cieszyńskich – jako części cieszyńskiej bazy dialektalnej tego nowego języka, zwłaszcza jeżeli w opracowywanym standardzie znajdą się też jakieś cechy cieszyńskie.

²⁵ Zob. Z. Greń, *Problematyka...*

²⁶ Znajduje to również swoje odbicie w próbach ujęć definicyjnych, na przykład w Śląskiej Wikipedii: Ślůnsko godka (ślůnski, ślůnsko molwa; roz za kedy mjanowano uod jeji używoczůw: pů naszymu; wymowa podug Mjyndzynorodowygo Fůnetycznygo Abecadła: [ˈɕlɔnsko ˈgɔtkɔ]) – godka, podug keryj godajům rdzynne ludźe Gůrnygo Ślůnska a reliktwo tajla ludźw Dolnygo Ślůnska. We Norodowym Wszechuobecnym Wykoże we 2002 roku przez 56 tyśńcůw perzůnůw pośwjodeczůło ślůnski jako důmowo godka^[1]. Tajla ś nůch przebywo za krejůma Polski – we Mjymcach, Czeskij Republice a USA. Ślůnsko godka, podug SIL International, wrachowuje śe do grupy lechickij zachodńosłowjańskich godkůw^[2]. Nojbliższe ji godki to polsko, kaszubsko, godki sorbske (gůrno- a dolno-) a tyż czesko a słowacko. Ślůnsko molwa uodrůżno śe uod inkszych godek słowůma, fůnetykům a uortografijům. We polskij naukowej literaturze dũminuje poglůnd, co etnolekt ślůnski je skupinům gwarůw abo djalektůw/poddjalektůw we ramach polskij godki.

Drugim obszarem działania jest sfera symboliki. Chodzi zarówno o symbole obecne w świecie materialnym, jak i o symbole w świecie wirtualnym. W tym pierwszym wypadku dochodzi do zderzenia dążeń w zaznaczeniu miejsc symbolicznych z punktu widzenia polskiej, czeskiej i niemieckiej historii: pomniki²⁷, domy polskie, niemieckie, cmentarze etc., symbole narodowe: flaga, godło, hymn. W drugim wypadku internet służy za miejsce prezentacji tych symboli – zwłaszcza flagi, godła – w tym również śląskiego. I w tym przypadku śląskie dążenia emancypacyjne są wyraźniej obecne w sferze i przestrzeni publicznej.

Inne elementy współtworzące tożsamość pojawiają się przede wszystkim w sytuacjach konfliktowych, na przykład w polemikach. Przywoływane są różnice w historii politycznej: „stanie po przeciwnych stronach barykady”, różnice w tradycjach – np. w opozycji śląsko-polskiej, szczególnie wyraziście w stosunku do przybyszy ze wschodu (pojęcie *hadziaja*), różnice w poziomie rozwoju kultury materialnej: śląska rzekomo wyższa od polskiej.

Tradycja, odwołania do historii, do poziomu kultury materialnej w gruncie rzeczy mają dziś jednak przede wszystkim znaczenie historyczne. Stanowią pewien odziedziczony system wartości, przywoływany w celach instrumentalnych. Szczególnie istotne jest to w wypadku wyboru jednotożsamościowych etnicznie systemów wartości, np. polsko-śląski, w odróżnieniu od czeskiego, czesko-śląski w odróżnieniu od polskiego (z dyskusji internetowych) lub jednotożsamościowy śląski (z inklinacją do etniczności) w opozycji do czeskiego i polskiego. Ten typ szczególnie widoczny jest na Górnym Śląsku.

Tego typu wartości znajdują swoje potwierdzenie w obrazie świata i stereotypizacji etnosów i grup regionalnych, którym przypisuje się inne – z reguły, choć nie zawsze, niższe wartości w określonych kategoriach z zakresu kultury duchowej i materialnej²⁸.

Następnym polem operacji tożsamościowych są zagadnienia terytorium – jego zmian, przez przeciąganie na swoją stronę lub wyodrębnianie nowych jednostek. W wypadku sporów polsko-czeskich i polsko-niemieckich kwestia terytorium jest sprawą podstawową, wielokrotnie opisywaną w literaturze przedmiotu. W sporze tym przywoływane są najróżniejsze aspekty: historyczne, demograficzne, gospodarcze, polityczne. To, co dla nas jest interesujące, to fakt, że i w świadomości potocznej pojawia się ten problem jako narzędzie określania tożsamości indywidualnej i grupowej. W tym wypadku główną rolę grają argumenty historyczne i demograficzne, pozostałe pojawiają się rzadko. Nieco inaczej rzecz się ma w wypadku wprężenia aspektu terytorialnego w argumentację za śląską autonomią terytorialną. Argumentacja jest podobna, lecz wyciągane wnioski mają inny charakter – otóż z faktu, iż terytorium to jest terytorium historycznie spornym, przechodzącym z rąk do rąk, wyprowadzono konkluzję, że winno być ono terytorium samodzielnym administracyjnie (jeszcze nie w sensie państwowym) – autonomicznym i jako takie stanowiłoby oparcie terytorialne dla etnikum śląskiego. Nie do końca jest jasna kwestia granic takiego terytorium: w wypadku Śląska Cieszyńskiego problemów w tym względzie brak – odniesieniem jest bowiem historyczne Księstwo Cieszyńskie. W wypadku Śląska Górnego nie jest to do końca jasne – analogie do sytuacji międzywojennej, z autonomią śląską, nie

²⁷ Zob. L. M. N i j a k o w s k i, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006.

²⁸ Zob. Z. G r e ń, *Tradycja i współczesność w językowym i kulturowym obrazie świata na Śląsku Cieszyńskim*, Warszawa 2004, ss. 385.

sprawdzają się w związku ze zmianą granic polskiego Śląska na Zachodzie. Nie wiadomo więc, czy należałoby kierować się kryterium demograficznym i odniesieniem do ludności autochtonicznej, ale w takim wypadku, do ilu procent udziału autochtonów w całej populacji, czy do względów historycznych – w takim wypadku, jak należałoby potraktować Dolny Śląsk. Możliwe byłoby połączenie obu kryteriów: Śląsk Górny z Cieszyńskim i Opolskim, z wyłączeniem Dolnego, gdzie ludności autochtonicznej sprzed migracji powojennej praktycznie nie ma. Oznaczałoby to podejście pragmatyczne do problemu – odniesienie do współczesnego województwa śląskiego – ale co w takim razie z województwem opolskim, gdzie również ujawniła się narodowość śląska i z powiatami nieśląskimi w województwie śląskim (żywiecki, kłobucki, część bielsko-bialskiego, częstochowski etc.)²⁹.

Podobnie pragmatyczne podejście stosowane jest już w wypadku wszelkich instytucji, w których może objawiać się ich śląski charakter. Chodzi zarówno o inicjatywy regionalne, jak i lokalne oparte na regionalności³⁰. Stąd też pojawiły się i funkcjonują: telewizja śląska (TVS), radio śląskie (kilkanaście stacji, np. Radio Magian, Śląskie Radio Treu, Śląskie Radio, Radio Fajermix), partie i organizacje społeczne śląskie: RAŚ, Związek Ludności Narodowości Śląskiej, Dónga, Pro loquela silesiana etc., wydawnictwa śląskie. Część tych instytucji opiera swoją działalność na internecie, w związku ze względną swobodą i stosunkowo niskimi kosztami funkcjonowania w tym środowisku.

Charakteru śląskiego nabierają też niektóre inicjatywy gospodarcze – kierowane do ludności miejscowej. Przejawia się to przede wszystkim w wykorzystaniu śląszczyzny jako kodu do komunikowania się z potencjalnymi klientami³¹. W stosunkach polsko-

²⁹ Tak więc kwestia pogodzenia dążeń autonomicznych z emancypacyjnymi w sferze etnicznej nie jest prosta i jednoznaczna. Już jednak konkretne wyrazy takiej autonomii, na przykład dwujęzyczne tablice miejscowości i ulic, polsko-śląskie, analogicznie do polsko-niemieckich, podobnie jak szkolnictwo śląskie, mogłoby być rozważane w oderwaniu od faktycznej autonomii terytorialnej, na zasadach ogólnych: procentowego udziału Ślązaków w konkretnych gminach śląskich.

³⁰ Zob. Z. Greń, *Śląska lokalność w Internecie*, [w:] *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2008, s. 431–441.

³¹ Porównajmy ogłoszenie reklamowe firmy działającej w regionie Rybnika, Wodzisławia i Żor, z podstroną *po ślónsku*, w dwu śląskich systemach ortograficznych: Ośrodek Szkolenio Szoferów OMNIS przy ulicy Sobieskiego 15 (we pasażu) to je jedno s nojbarzi nowomodnych szkouów jazdy we Rybniku. Lokalizacyjo biura, sali wykładowyj oroz placa manewrowygo we postrzodku cyntróm miasta dodatkowo podnosi jigo atrakcyjność. Szkoła powstoua we placu, kery my cołki odnowili oroz wyposażyli we nowomodny sprzynnt mulimedialny, mjyndzy inkszymi takij jako projektor multimedialny, kómputy stacyjonarne a laptopy. We naszym ośrodku nij znojdziesz starych, twordych ławek, stołków a inkszych starych, wysuzónych siedlisk. Sala wykładowo wyposazóno je we wygodne, mjynkij stouki konferencyjne s pulpitym, dzjynki kerym nauka stavo sje jeszcze barzi przijymniszo. Nasze autoki – Fiaty Punto a Opel Tigra – sóm nowe a wyborne do nauki. Nauka tejuretyczno prowadzimy w jynzku polskym a ślónskym. Bestoż vszyjskym roztomilým Ślónzokóm nijmo gańba przisís dó nos – sam zrozómejóm koźde słówko a nauczó m sie jako majóm byc wybornym szoferym.

Osjrodek Szkolenjo Szoferoov OMNIS przy ulicy Sobjeskiego 15 (ve pasazzu) to je jedno s nojbarzi nomomodnych szkouoov jazdy we Rybnjiku. Lokalizacyjo bjura, sali vykudovoyj oroz placa manewrowygo we postrzodku cyntroom mjasta dodatkowo podnosji jigo atrakcyjnosj. Szkoua powstoua we placu, kery my couky odnowili oroz wyposazzyli ve novomodny sprzynnt mulimedjalny, mjyndzy inkszymi takij jako projektor multimedjalny, koomputry stacyjonarne a laptopy. Ve naszym osjrodku nji znojdziesz starych, tvordych uavek, stoukoov a inkszych starych, vysuzooonych sjedlisk. Sala vykudovoo wyposazooono je ve wygodne, mjynkij stouki konferencyjne s pulpitym, dzjynki kerym nauka stavo sje jeszcze barzi przijymnjiszo. Nasze autoki – Fiaty Punto a Opel Tigra – soom nowe a wyborne do nauki. Nauka tejuretyczno prowadzimy v jynzku polskym a szlonskym. Bestozz vszyjskym roztomiuum Szloonzokoom njymo ganjiba przisj doo nos – sam zroozoomjeoom kozzde suoovko a nauczoom sje jako majoom bycj wybornym szoferym (www.osk-omnis.com/silesia.html).

-czeskich tego typu działania również się pojawiają – wykorzystuje się kod potencjalnych klientów: w reklamach, w handlu³². W takim jednak wypadku, działań marketingowych, trudno mówić o mechanizmie tworzenia tożsamości. Działania te raczej korzystają z tego, że taka tożsamość jest tworzona, jej wykładnikiem bywa śląszczyzna, wchodzi ona w obieg publiczny i w związku z tym umożliwia korzystanie z niej w publicznych działaniach marketingowych. Jedynie w wypadku wydawnictw, prasy, radia i telewizji, a więc działalności gospodarczej w sferze komunikacyjnej, mamy do czynienia nie tylko z korzystaniem z faktu wytworzenia się grupy targetowej, ale i z jej współtworzeniem.

Procesowi obróbki poddawana jest również historia jako sfera symboliczna. Mamy do czynienia z przeformułowywaniem zdarzeń historycznych i ich interpretacji³³. W zestawie czynników wpływających na wybory identyfikacyjne brak wyraźnego udziału sfery religijnej. Wynika to z faktu, że wyznania religijne nie są na Śląsku Cieszyńskim jednoznacznie łączone z określonymi grupami etnicznymi. Przynależność do określonego wyznania w ramach wizerunków etnicznych i regionalnych pojawia się sporadycznie³⁴ i nie przekłada się to w widoczny sposób na mechanizmy tworzenia tożsamości grupowej i jej funkcjonowania.

Reasumując, wszystkie te procesy, tak w sferze świadomości etnicznej, jak i regionalnej, w zakresie deklaracji, jak i w zakresie działań – kreowania wykładników grupowych, jeszcze się nie zakończyły. Rezultaty te trudno przewidzieć, choć jak to pokazuje przykład czeski – różnice między spisem w 1992 roku i spisem w 2002 roku, powstanie określonego faktu społecznego – grupy etnicznej, nie oznacza, że proces jej tworzenia jest ustalony, a tym bardziej zamknięty.

Porównajmy wyniki spisów powszechnych, w których ujawniła się „narodowość śląska”.

Tab. 1. Udział Ślązaków w spisach powszechnych w Czechach³⁵ (G. Šamanová)

Rok spisu	Liczba Ślązaków	% ludności kraju
1991	44 446	0,4
2001	10 878	0,1
Rok spisu	Liczba Morawian	% ludności kraju
1991	1 362 313	13,2
2001	380 474	3,7

³² Zob. Z. Greń, B. Kubok, *Komunikacja językowa w handlu przygranicznym na Śląsku Cieszyńskim*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, 35, 2000, s. 31–40.

³³ Chodzi o fakty zarówno z zakresu stosunków polsko-czeskich – spór o Zaolzie, jak i polsko-niemieckich – spór o Górny Śląsk, plebiscyt i powstania śląskie. Wraz z próbą tworzenia tożsamości śląskiej, śląskiej „weryfikacji” podlegać może na przykład działalność Koźdonia, powstania śląskie – w jakim zakresie były one śląskie, a w jakim polskie – pod wpływem impulsów zewnętrznych, spoza Śląska, fakty z zakresu historii osobistej – podpisanie przez rodziców, dziadków tzw. volkslisty, z narodowością wasserpolską i góralską (tzw. trójką), lub z narodowością niemiecką – dwójką, tj. volksdeutsch – wpływ odrodzenia się narodowości niemieckiej po zmianach politycznych w latach dwudziestych XX wieku.

³⁴ Zob. Z. Greń, *Tradycja...*

³⁵ Za: G. Šamanová, *Národnost ve sčítání lidu v českých zemích*, „Naše společnost”, (Praha) 2005/1.

Tab. 1. cd.

Rok spisu	Liczba Polaków	% ludności kraju
1991	59 383	0,6
2001	51 968	0,5

Tab. 2. Udział Ślązaków w spisie powszechnym w Polsce w 2002 r.³⁶:

Narodowość / język domowy	Ogółem	W tym: Śląskie	W tym: Opolskie
Narodowość	173 153	148 544	24 199
Język	56 643	40 179	16 398

Widać więc, w rezultatach kolejnych spisów w Czechach, że liczebność narodowości śląskiej (podobnie jak i innych nieczeskich) w przeciągu 10 lat wyraźnie spadła. Wynika to między innymi z faktu, że tworzenie wykładników etnicznych, np. języka, tradycji, historii, musi trwać i ich siła oddziaływania jest zmienna w czasie – to, co dziś wydaje się atrakcyjne, jutro może stracić na atrakcyjności i odwrotnie. Tak czy inaczej, obowiązkiem śląskoznawców jest obserwacja i opis tych faktów.

W niniejszym tekście omówiono relacje między elementem polskim, czeskim i śląskim, konstruującym tożsamość/tożsamości na omawianym pograniczu. Wspomniano jedynie problem udziału żywiołu niemieckiego – zagadnienie to wymagałoby odrębnego podejścia. Ma ono zresztą bogatą literaturę przedmiotu, zwłaszcza historyczną. Odrębne zagadnienie stanowi również pogranicze ze Słowacją, zwłaszcza z punktu widzenia zależności między językiem a tożsamością. W tym zakresie z kolei badania są jedynie fragmentaryczne. Ogólnie przyjmuje się, że w grupie tzw. górali czadeckich, zwłaszcza używających gwar historycznie polskich³⁷, istnieje rozdzwitek między charakterem językowym a poczuciem tożsamości etnicznej. Jest to o tyle interesujące, że grupa górali czadeckich, która przeniosła się na Bukowinę (obecnie w granicach Ukrainy i Rumunii), nie ma tego typu dylematów tożsamościowych i przyznaje się do polskości³⁸.

³⁶ Za: L. M. Nijakowski, *Domeny...*, s. 156.

³⁷ Zob. M. Małecki, *Język polski na południe od Karpat (Spisz, Orawa, Czadeckie, wyspy językowe)*, Kraków 1938, też *Czadecka ojcowizna*, red. K. Nowak, Lublin 2000.

³⁸ Zob. np. H. Krasowska, *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej. Studium socjolingwistyczne i leksykalne*, Warszawa 2006; i d e m, *Bukowina. Mała ojczyzna – Pietrowce Dolne*, Pruszków 2002; K. Feleszko, *Bukowina moja miłość*, t. 1. *Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku*, Warszawa 2002, t. 2. *Słownik*, Warszawa 2003; E. Kłosek, *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*, Wrocław 2005; Z. Greń, H. Krasowska, *Słownik górali polskich na Bukowinie*, Warszawa 2008.

Zbigniew Greń

**Identity in the borderlands of closely related ethnic groups –
a case in the Polish-Czech-Slovak triangle**

Summary

The article presents the results of dozen or so years of research into identity in the Polish-Czech-Slovak borderlands in Cieszyn Silesia. In some cases, particularly those related to the creation of isolated Silesian ethnic identity, the research was broadened and covered also the area of Upper Silesia. The research material was obtained based on questionnaires distributed among young people, from the Internet sites and from direct interviews. The obtained results point to the ethnic and regional multi-identity of these borderlands, especially in the Czech part of Cieszyn Silesia. At the same time, one can observe a gradation of ethnic and regional units used in the process of identification. Today, the most frequent is the traditional arrangement, where a region is of higher prestige than a state unit. Besides, there is also a reverse arrangement, with the primacy of the state over the region, and, sporadically, with the supreme position of Europe. The analysis proved a close relation between ethnic identity and the sphere of language, i.e. national languages and dialects, as well as the participation of symbolic and practical spheres in the creation of identity. The paper also shows current autonomic tendencies in Upper Silesia and the attitudes towards these tendencies adopted in Cieszyn Silesia.

Key words: ethnic identity, regional identity, Cieszyn Silesia, Polish-Czech-Slovak borderlands, Silesian dialects.

ARTUR PATEK

WOKÓŁ ZATONIĘCIA STATKU „STRUMA” (MORZE CZARNE, LUTY 1942 R.)

Dramat pasażerów „Strumy”¹ należy do najtragiczniejszych rozdziałów ruchu nielegalnej imigracji Żydów do Palestyny, terytorium mandatowego Wielkiej Brytanii. Ruch ten, znany pod hebrajskimi określeniami *alija bet* oraz *ha'apala*², był reakcją na politykę władz

¹ Losami „Strumy” zajmowano się m.in. w Izraelu, Rumunii, USA, Niemczech i Turcji. Pierwsze poważniejsze opracowanie ukazało się już w 1942 r., w książce Abrahama Galante, *Histoire des Juifs d'Istanbul depuis la prise de cette ville, en 1453, par Fatih Mehmed II, jusqu'à nos jours*, 2 vol., Istanbul 1942 (rozdz. XXII: „Le naufrage du bateau STRUMA”, s. 144–150). Wśród innych prac należy wymienić: D. Frantz, C. Collins, *Death on the Black Sea. The Untold Story of the Struma and World War II's Holocaust at Sea*, New York 2003; T. Carmely, *The Real Story of „Struma” or Breaking Down a 60 Years Old Conspiracy of Silence*, Haifa 2002 (powielony wydruk komputerowy – National Library of Israel, Jerusalem [dalej: NLI] sygn. S2 = 2002 B 3367); idem, *Dosarul „Struma” și dedesubturile sale*, Haifa 2005 (NLI, sygn. S2 = 2006 B 4904); M. Stoian, *Ultima cursă de la Struma la Mefkure*, București 1995; Ç. Yetkin, *Struma. Bir dramın içyüzü*, Istanbul 2008; J. Feinstein, *Struma. Corabia vieții și a morții*, Tel Aviv 1965; S. Gheorghiu, *Tragedia navelor „Struma” și „Mefkure*, Constanța 1998; E. Ofir, *With No Way Out. The Story of the Struma. Documents and Testimonies*, Cluj-Napoca 2003; A. Ozer, *The Struma Tragedy*, „ROM-SIG News. The Journal of the Special Interest Group for Romanian Jewish Genealogy” (Greenwich, Conn.), Vol. 5 (Spring 1997), No. 3 (także w internecie: <http://www.turkishjews.com/struma/>); S. Rubinstein, *Asupra cătorva tragedii mici petrecute în cadrul unei tragedii mari, numită „Struma”*, „Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae”, Vol. IV, București 1999, s. 193–207. Autor ten (wywodzący się z rumuńskiej diaspory) przygotował także dwa inne opracowania: *Personal Tragedies as a Reflection to a Great Tragedy Called Struma*, Jerusalem 2003 (wartościowe z uwagi na zbiór relacji świadków; także w internecie: <http://www.isro-press.net/Struma.Rubinstein/index.shtml>) oraz stanowiące jego uzupełnienie *Comments on Several Personal Tragedies that were part of the General Tragedy Called Struma*, Jerusalem 2002 (powielony wydruk – NLI, sygn. S2 = 2003 B 6596). Charakter literacki mają: M. Arsene [A. Leibovici], *Struma*, București 1972 oraz M. Solomon, *Le Struma*, Toronto 1974 (tłum. ang.: *The Struma Incident. A Novel of the Holocaust*, Toronto 1979). Wybór kilkunastu wierszy w języku rumuńskim i hebrajskim zob. broszura *Martirilor din fundul mării 1942–1972*. Culegere întocmită de I. Bar-avi și I. Feinstein, Ierusalim 1972. Spośród opracowań w internecie por. blok materiałów zawierający relacje, materiały prasowe i in.: U. Friedberg-Valerianu (ed.), *Struma Tragedy* (http://www.alpas.net/uli/struma/struma_engl.htm). Cytowane w artykule adresy internetowe aktualne na dzień 20 marca 2011 r.

² „Alija bet” – imigracja typu B, tj. nielegalna. „Alija” (z hebr. „wychodzenie w górę”) – napływ, imigracja Żydów do Palestyny, a po 1948 r. do Izraela. „Ha'apala” (z hebr. „wytrwał wznoszenie się”, wspinanie związane z pokonywaniem przeszkód) – synonim aliji bet. Z prac poświęconych tej problematyce wymienić można m.in.: E. Avriel, *Open the Gates! A Personal Story of „Illegal” Immigration to Israel*, London 1975;

brytyjskich, które początkowo poparły ideę „żydowskiej siedziby narodowej” (Deklaracja Balfoura, 1917 r.), ale w 1939 r. faktycznie wycofały się z działań na jej rzecz („Biała Księga”). Stało się tak z uwagi na znaczenie Bliskiego Wschodu w politycznej strategii Wielkiej Brytanii. Dla Londynu kontrola nad tą częścią świata miała znaczenie szczególne. Problem w tym, że można ją było osiągnąć tylko przez współpracę z Arabami, gdyż to oni stanowili większość mieszkańców tego regionu. Arabowie wszakże nie chcieli żydowskich osadników na ziemi, którą uważali za swoją. Brytyjczycy stopniowo więc wycofywali się z obietnic poczynionych w Deklaracji Balfoura i zaczęli ograniczać napływ Żydów do Palestyny. Tymczasem liczba tych, którzy wiązali swą przyszłość z wyjazdem do Ziemi Obiecanej, rosła, szczególnie po objęciu władzy w Niemczech przez reżim hitlerowski. W efekcie Żydzi przystąpili do organizowania nielegalnych form imigracji. Określali je – w odróżnieniu od aliji dozwolonej przez władze mandatowe – „imigracją typu B” (*alija bet*). W ruch ten włączyły się środowiska syjonistyczne różnych odcieni (Hagana, rewizjoniści etc.).

„Struma” była wysłużonym dwumasztowcem o wyporności (według różnych przekazów) 146–180 ton, liczącym przeszło 70 lat³, i pierwotnie nosiła nazwę „Macedonia”. Właścicielem jednostki była grecka kompania Jean D. Pandelis et Co, kierowana przez biznesmena Jeana Pandelisa, który od 1939 r. współpracował (niebezinteresownie) z organizatorami aliji bet. Statek, a właściwie płaskodenna barka, pływał pod flagą Panamy. Wcześniej wykorzystywany był do transportu rzeczno, m.in. do przewozu bydła. Tą starą jednostką Pandelis zainteresował działacze rumuńskiej gałęzi Nowej Organizacji Syjonistycznej (rewizjoniści). Chętnych do wyjazdu z Rumunii nie brakowało, toteż pomysł zorganizowania transportu do Palestyny został podchwycony. W sumie na pokład „Strumy” weszło około 769–791 żydowskich uchodźców. Było wśród nich wielu przedstawicieli elity – lekarze, prawnicy, inżynierowie, biznesmeni; byli także studenci, kupcy i rzemieślnicy. Na pokładzie znajdowała się przeszło setka dzieci. Zdecydowana większość pasażerów miała obywatelstwo rumuńskie.

Celem było dotarcie do Turcji. Liczono, że po krótszym lub dłuższym postoju nad Bosforem brytyjskie władze mandatowe wydadzą w końcu zgodę na wpuszczenie do Palestyny. Stan jednostki oraz panujące na niej warunki pozostawiały wiele do życzenia – brak odpowiednich miejsc do spania, zaledwie jedna toaleta i tylko dwie łodzie ratunkowe na kilkaset osób. W warunkach wojennych trudno było jednak o lepszą jednostkę. Pasażerowie nie kryli rozczarowania. Zapłacili przecież – i to niemało – za przejazd. W ogłoszeniach, które uka-

B. Habas, *The Gate Breakers*, New York–London 1963; Z.V. Hadari, *Second Exodus. The Full Story of Jewish Illegal Immigration to Palestine, 1945–1948*, London 1991; J. and D. Kimche, *The Secret Roads. The „Illegal” Migration of a People, 1938–1948*, London 1954; F. Liebreich, *Britain’s Naval and Political Reaction to the Illegal Immigration of Jews to Palestine, 1945–1948*, London 2005; M. Naor, *Haapala. Clandestine Immigration 1931–1948*, Tel-Aviv 1987; D. Ofer, *Escaping the Holocaust. Illegal Immigration to the Land of Israel, 1939–1944*, New York–Oxford 1990 oraz zbiór dokumentów: *The Rise of Israel. A Documentary Record from the Nineteenth Century to 1948*, New York 1987, vol. 30: *The Holocaust and Illegal Immigration, 1939–1947*, ed. M.J. Cohen. W języku polskim: A. Patek, *Żydzi w drodze do Palestyny 1934–1944. Szkice z dziejów aliji bet nielegalnej imigracji żydowskiej*, Kraków 2009.

³ Jednostka została zbudowana w 1867 r. P.H. Silverstone, „Our Only Refuge Open the Gates!” *Clandestine Immigration to Palestine 1938–1948*, New York 1999, s. 7; A. Ozer, op.cit., s. 3. Według innych przekazów była jeszcze starsza, z 1830 r. D. Frantz, C. Collins, op.cit., s. 76; D. Ofer, op.cit., s. 149. Por. też: *Struma General Specification* (<http://www.alpas.net/uli/struma/Undeseafla.htm>).

zywały się w rumuńskiej prasie, można było przeczytać, że organizator przedsięwzięcia – Comitetul „Alyia” (Komitet „Aliji”) – obiecuje im godziwe warunki podróży⁴. Zapewniano, że statek spełnia wymogi bezpieczeństwa, a uzyskanie certyfikatów imigracyjnych jest właściwie pewne. Górę wzięła chęć zysku ze strony organizatorów tego przedsięwzięcia, szczególnie Pandelisa, którego przywiązanie do dóbr materialnych nie było tajemnicą.

„Struma”, za wiedzą i zgodą władz rumuńskich, wyruszyła z Konstancy 12 grudnia 1941 r.⁵ Wkrótce odmówił posłuszeństwa motor. Do Stambułu statek doholowała turecka jednostka. Turcja nie zgodziła się, by pasażerowie wyszli na brzeg, gdyż nie było pewności, czy Brytyjczycy przyznają im certyfikaty imigracyjne, a władze tureckie nie zamierzały dawać uchodźcom azylu. Turcja znalazła się w delikatnym położeniu, gdyż, formalnie neutralna, starała się zachować równowagę między Aliantami i Osią. Z Wielką Brytanią łączył ją podpisany w październiku 1939 r. traktat obronny, a z III Rzeszą zawarty w czerwcu 1941 r. traktat o przyjaźni i nieagresji. W negocjacjach, obok Brytyjczyków i Turków, brali udział także przedstawiciele Agencji Żydowskiej. Rozmowy się przedłużały. Strona turecka zwracała uwagę, że obowiązujące limity imigracyjne na przyjazd do Palestyny nie zostały wyczerpane i z istniejącej rezerwy mogliby skorzystać pasażerowie „Strumy”. Brytyjczycy w odpowiedzi wskazywali, że ludzie ci wywodzą się z kraju kontrolowanego przez III Rzeszę i jako obywatelom wrogiego państwa nie przysługują im palestyńskie wize. Przeciwno przyznaniu im przemawiać miały *względy bezpieczeństwa mandatu* – Londyn obawiał się, że wśród pasażerów mogły znaleźć się osoby *działające w interesie nieprzyjaciela*. Argument skądinąd niepozbawiony sensu, zważywszy, że od 7 grudnia 1941 r. Rumunia i Wielka Brytania pozostawały w stanie wojny⁶.

Były również inne powody. Wpuszczenie do mandatu pasażerów „Strumy” stworzyłoby precedens i zapaliło zielone światło dla kolejnych tego typu przedsięwzięć⁷. Do Palestyny przybywali jednak uchodźcy polscy (wkrótce zjawić się mieli żołnierze gen. Władysława Andersa), jugosłowiańscy czy greccy⁸. Oni też, przynajmniej w części, pochodzili z terenów kontrolowanych przez państwa Osi. Nie byli jednak Żydami i nie zamierzali pozostać tu na stałe, a ich obecność – jak czytamy w poufnym memorandum Foreign Office – nie wiązałyby się z *ryzykiem wywołania niebezpiecznych reperkusji wśród nieżydowskich ludów Bliskiego Wschodu*⁹.

⁴ Jeden z anonsów prasowych zob. Yad Vashem Archives, Jerusalem (dalej: YVA), O11/66. Reprodukacja: A. Patek, op.cit., s. 239.

⁵ Błędną datę wypłynięcia statku – luty 1942 r. – znajdujemy w: J.J. Zaslloff, *Great Britain and Palestine. A Study of the Problem before the United Nations*, München 1952, s. 22 oraz u W. Laqueur (A History of Zionism, London 1972, s. 535) – październik 1941 r.

⁶ The National Archives, London (dalej: TNA). FO 371/32661/W 2483 (s. 56), *Telegram from High Commissioner (Sir H. MacMichael) to Secretary of State for the Colonies. No 190. 17 II 1942.*

⁷ Por. uwagę Aleca Waltera Randalla z Foreign Office: *what is perhaps worst of all, they will have succeeded in breaking through our policy, and this would certainly open the way for frequent repetitions of the same procedure*. TNA. FO 371/32661/W 2093, *FO minute (Alec Randall), 12 II 1942.*

⁸ W latach wojny, do lipca 1943 r., schronienie w Palestynie – według ministra kolonii Roberta Gascoyne-Cecila lorda Cranborne’a – znalazło 2400 nieżydowskich uchodźców. *Parliamentary Debates. House of Lords. Official Report*, London 1943, vol. 128, 28 VII 1943, kol. 866.

⁹ Cyt. za: D.S. Wyman, *Pozostawieni swemu losowi. Ameryka wobec Holocaustu 1941–1945*, Warszawa 1994, s. 213 (tłum. z języka angielskiego: *The Abandonment of the Jews. America and the Holocaust, 1941–1945*, New York 1984). Na aspekt ten zwrócił uwagę Lewis B. Namier (wł. Bernsztajn-Niemirowski, pochodził z rodziny żydowskiej z Polski, 1888–1960), historyk brytyjski i syjonista, w krytycznym wobec

Trwała wojna i by pokonać III Rzeszę, Brytyjczycy w pierwszym rządzie mieli na uwadze polityczną strategię. A ta w odniesieniu do Bliskiego Wschodu podpowiadała im popieranie karty arabskiej i utrzymanie pax britannica w tym newralgicznym regionie. W Londynie obawiano się potencjalnego zbliżenia Arabów z państwami Osi. Wprawdzie rządy państw arabskich zapewniały o swej lojalności, w krajach tych ścierały się jednak różne tendencje. Utrzymywała się nieufność do Anglii. Tego, że obawy nie były bezpodstawne, dowodził antybrytyjski przewrót w Iraku w kwietniu 1941 r. Niepokoili współpracę z Niemcami lidera palestyńskich Arabów, wielkiego muftiego Jeruzolimy, Hadżdż Amin al-Husajniego, który był zdecydowanym przeciwnikiem żydowskiego osadnictwa w Palestynie (w 1941 r. znalazł zresztą schronienie we Włoszech i Niemczech, skąd będzie nawoływał muzułmanów do poparcia państw Osi)¹⁰.

Tymczasem Palestyna stanowiła w czasie wojny ważne zaplecze dla armii alianckich na Środkowym Wschodzie. Znaczenie regionu zwiększyło się po rozszerzeniu działań wojennych na Bałkany i Afrykę Północną, a zwłaszcza po napaści Niemiec na ZSRR. Latem 1940 r. i wiosną 1941 r. istniało nawet potencjalne niebezpieczeństwo odwrotu brytyjskiego i okupacji niemieckiej, a lotnictwo włoskie bombardowało Hajfę i Tel Awiw. Realnie rysowała się groźba ataku na Palestynę niemieckiego Afrika Korps, zażegnana dopiero po zwycięstwie Brytyjczyków pod El-Alamejn w Egipcie w listopadzie 1942 r. Jeśli Niemcy zdołaliby się przedostać do Zatoki Perskiej, oznaczałoby to utratę żywotnych dla Anglii strategicznych źródeł zaopatrzenia (ropa naftowa)¹¹.

W tej sytuacji Londyn postawił na pozyskanie jeśli nie przychylności, to przynajmniej neutralności świata arabskiego. W odniesieniu do spraw palestyńskich politykę tę wyznaczała ogłoszona 17 maja 1939 r. „Biała Księga”. Brytyjczycy przewidywali utworzenie po dziesięcioletnim okresie przejściowym dwunarodowego państwa z arabską większością (dwie trzecie) i w tym celu wprowadzili poważne ograniczenia w możliwości nabywania ziemi przez Żydów oraz w skali żydowskiej imigracji¹².

Ilość wydawanych przez mandatariusza w latach wojny kwot imigracyjnych nie osiągnęła nawet pułapów wyznaczonych przez „Białą Księgę”. Zamiast przewidywanych 75 tys. osób, Brytyjczycy wpuścili zaledwie 50 tys., łącznie z tymi, których pobyt zalegalizowano. Warto zauważyć, że w okresie od 1 października 1939 do 31 marca 1940 r. i potem od października 1940 do marca 1941 r. Brytyjczycy w ogóle wstrzymali wydawanie nowych dokumentów imigracyjnych, tłumacząc to znacznymi rozmiarami nielegalnej

polityki Londynu artykule *The Refugee Ships* na łamach „Time and Tide” (14 III 1942). Por.: *the same authorities had no qualms about Nazi agents when they admitted non-Jewish refugees from any of the Axis countries.*

¹⁰ Szerzej zob. J. Schechtman, *The Mufti and the Führer. The Rise and Fall of Haj Amin el Huseini*, New York 1965; K. Gensicke, *Der Mufti von Jerusalem. Amin el-Husseini und die Nationalsozialisten*, Frankfurt am Main 1988.

¹¹ K. Gebert, *Miejsce pod słońcem. Wojny Izraela*, Warszawa 2008, s. 109–110; M. Gilbert, *Israel. A History*, London 1999, s. 105.

¹² Znana także jako Biała Księga MacDonalda, od nazwiska sygnującego ją ministra kolonii Malcolma MacDonalda. Tekst zob. British White Paper. Cmd. 6019 of 1939: *Palestine: Statement of Policy*, London 1939; *The Rise of Israel*, vol. 27: *The Darkest Year 1939*, ed. A.S. Klie man, doc. 25: *The 1939 White Paper; May 1939*, s. 302–313; W. Laqueur, B. Rubin (eds.), *The Israel-Arab Reader. A Documentary History of the Middle East Conflict*, 4th ed., New York–Oxford 1985, s. 64–75. Szerzej zob. m.in. M.J. Cohen, *Palestine to Israel. From Mandate to Independence*, London 1988 (rozdz. 6: *Appeasement in the Middle East: The British White Paper on Palestine, May 1939*, s. 101–128); J.C. Hurwitz, *The Struggle for Palestine*, New York 1976 (rozdz. 7: *The 1939 White Paper*, s. 94–111).

imigracji, jaka miała miejsce w ciągu 1939 r., oraz obawami, że wśród przybyszy z Rzeszy i krajów z nimi związanych mogą się znaleźć obcy agenci¹³.

Wracając do sprawy „Strumy”, jedynie kilku ustosunkowanym pasażerom i tym, którzy posiadali wygasłe już wizy palestyńskie, zezwolono na przyjazd do mandatu. Ponadto jedną kobietę, która poroniła, przyjęto do szpitala. Wydawało się, że jest szansa, by do Erec Israel przybyły także dzieci w wieku 11–16 lat, ale prowadzone rozmowy nie przyniosły efektu¹⁴. Uchodźców nie chciała także Rumunia. Przedstawiciel Bukaresztu w Ankarze wyjaśniał, że skoro Żydzi opuścili jego kraj dobrowolnie, Rumunia nie ma obowiązku przyjmując ich z powrotem¹⁵.

Sprawy się komplikowały. W styczniu 1942 r. wojnę Niemcom i ich sojusznikom (w tym Rumunii i Bułgarii) wypowiedziała Panama, a pod jej banderą „Struma” wyruszyła. Kapitan i część załogi mieli obywatelstwo bułgarskie i zadeklarowali, że nie mogą służyć na jednostce, która należy do wrogiego kraju. Incydent angażował państwa pozostające ze sobą w stanie wojny. Z punktu widzenia pragnącej zachować neutralność Turcji sytuacja stawała się bardzo niewygodna.

Rodzi się pytanie, dlaczego Wielka Brytania nie zdecydowała się deportować uchodźców na Mauritius, gdzie w grudniu 1940 r. internowano 1580 nielegalnych imigrantów żydowskich¹⁶. Wprawdzie od wspomnianego czasu nie deportowano tam już nikogo, ale polityka ta formalnie nie została odwołana. Deportacja, choć moralnie wątpliwa, doraźnie rozwiązywałaby wiele problemów. Przede wszystkim zapobiegłaby scenariuszowi najgorszemu – odesłaniu tych ludzi z powrotem do Europy, gdzie ich przyszłość rysowała się marnie. Dodajmy, że Brytyjczycy zdawali sobie sprawę z potencjalnego niebezpieczeństwa. *Morze Czarne jest o tej porze roku niespokojne i „Struma” może zatonąć* – notował Alec Walter Randall z Refugee Section Foreign Office¹⁷. Rzeczywiście były trudności transportowe (konieczność zdobycia jednostki odpowiedniej wielkości, przypomnijmy, że trwała wojna), ale istniał powód ważniejszy. Perspektywa deportacji na oddalony wprawdzie, ale spokojny Mauritius, nie była dla Żydów taka straszna w porównaniu z ich sytuacją w okupowanej Europie. A skoro tak, to nie mogła w znaczący sposób wpłynąć na ograniczenie aliji bet. Taką szansę dawało natomiast odesłanie tych ludzi z powrotem na Stary Kontynent¹⁸.

¹³ *The Jewish Case Before the Anglo-American Committee of Inquiry on Palestine as presented by the Jewish Agency for Palestine. Statements and Memoranda*, Jerusalem 1947, s. 295; G. Kirk, *The Middle East in the War*, 3rd ed., London–New York–Toronto 1954, s. 239.

¹⁴ TNA. FO 371/32661/W 2483 (s. 52–53), *From High Commissioner (Sir M. MacMichael) to Secretary of State for the Colonies. No 179. 15 II 1942* oraz *From Angora (Mr. Morgan) to Jerusalem. No 14. 17 II 1942*.

¹⁵ D. Frantz, C. Collins, op.cit., s. 192.

¹⁶ Szerzej zob. m.in. G. Pitot, *The Mauritian Shekel. The Story of the Jewish Detainees in Mauritius, 1940–1945*, Port Louis (Mauritius) 1998; R. Friedmann, *Exil auf Mauritius. Report einer „demokratischen” Deportation jüdischer Flüchtlinge*, Berlin 1998; K. Lenk, *The Mauritius Affair. The Boat People of 1940/1941*, Brighton 1993; A. Zwergbaum, *Exile in Mauritius*, „Yad Vashem Studies”, vol. IV, Jerusalem 1960, s. 191–257. Niepublikowana relacja Zwergbauma: YVA. O2/633, *Die Alijah von Bratislava nach Mauritius. Ein Tagebuch von Dr. A. Zwergbaum* (s. 1–78).

¹⁷ TNA. FO 371/32661/W 2810, *Randall minute, 24 II 1942* (cyt. za R.W. Zweig, *Britain and Palestine During the Second World War*, Woodbridge 1986, s. 123).

¹⁸ Rzecznikiem tezy, że Wielka Brytania robiła, co mogła, by skłonić Turcję do skierowania „Strumy” z powrotem na Morze Czarne jest R.W. Zweig (op.cit., s. 125–126). Stanowisko antybrytyjskie prezentuje m.in. D. Trevor (*Under the White Paper: Some Aspects of British Administration in Palestine from 1939 to 1947*, Jerusalem 1948). Brytyjski punkt widzenia zob. np. G. Kirk, *The Middle East in the War*, s. 244. Por. też Ch. Sykes, *Cross Roads to Israel. Palestine from Balfour to Bevin*, 2 ed., London 1967, s. 238.

Po 71 dniach impasu, 23 lutego 1942 r., władze tureckie, przekonane jakoby wyczerpały wszystkie sposoby, by znaleźć właściwe rozwiązanie¹⁹, podjęły decyzję o zawróceniu statku z powrotem na Morze Czarne. „Struma” musiała opuścić port w Stambule. Kapitan jednostki odmówił wykonania rozkazu, a pasażerowie zgromadzeni na pokładzie zaczęli protestować. Na burcie pojawiły się napisy „SOS”, „Ratujcie nas” (po angielsku i hebrajsku). Interweniowała policja. Wiele osób zostało poturbowanych. Po opanowaniu sytuacji turecki holownik odstawił statek na Morze Czarne, choć nie było na nim odpowiednich zapasów wody, żywności i opału, a silnik w dalszym ciągu był niesprawny. Nazajutrz, wczesnym rankiem 24 lutego, gdy „Struma” znajdowała się w odległości około 8–10 km od brzegu, wstrząsnęła nią potężna eksplozja. Przybyłe na miejsce katastrofy tureckie łodzie ratunkowe znalazły tylko jedną osobę, która przeżyła²⁰.

Ile było ofiar? Trudno dać jednoznaczną odpowiedź. Zazwyczaj w literaturze przedmiotu znaleźć można informację, że na pokładzie „Strumy” znajdowało się 769 żydowskich uchodźców oraz 10 członków załogi (czterech [trzech?] Żydów, pięciu Bułgarów i Węgień; narodowość jednego budzi rozbieżności). Zważywszy na fakt, że dziewięciu osobom zezwolono na opuszczenie pokładu podczas postoju w Stambule, a zatonięcie „Strumy” przeżyła jedna, wynikałoby, że zginęło minimum 769 osób²¹. Wartość tę podważył ostatnio dr Samuel Aroni z Kalifornii. Zestawiając dostępne informacje, stwierdził, że liczba ofiar mogła być wyższa i wynosić nawet 791 osób²².

Władze tureckie starały się nie nadawać tragedii rozgłosu. Znamienne, że jedyny ocalały – a był nim 19-letni obywatel rumuński David Stoliar – trafił na kilka tygodni do więzienia, a przedstawicielom wspólnoty żydowskiej czyniono przeszkody w skontakto-

¹⁹ Stanowiska Ankary broniła turecka dyplomacja. Central Zionist Archives, Jerusalem (dalej CZA). A 406/59, *Turkish Embassy. Washington, D.C., to Emmanuel Neumann, American Emergency Committee for Zionist Affairs, New York. 3 III 1942.*

²⁰ Myli się zatem korespondent krakowski „Przekroju”, utrzymując, jakoby statek nie mógł zawinąć do Palestyny, ani powrócić do Rumunii, *bląkał się po Morzu Śródziemnym*, nim został storpedowany, a wszyscy pasażerowie zatonęli. L.B. Życycki, *Pokój w Palestynie*, „Przekrój” 1947, nr 94, s. 8. Pomylił się także David S. Wyman, pisząc, że „Struma” w grudniu 1941 r. dotarła do Palestyny, ale Brytyjczycy skierowali ją do Turcji (D.S. Wyman, op.cit., s. 212). U.R.W. Zweiga (s. 124) błędna data katastrofy – 25 II 1943 r.

²¹ W literaturze przedmiotu liczba ofiar budzi rozbieżności. Przykładowo – 720 ofiar (Z.V. Hadari, op.cit., s. 5), 763 (*The Jewish Case Before the Anglo-American Committee of Inquiry on Palestine*, s. 296; A. Ozer, op.cit., s. 5), 767 (H.M. Sachar, *A History of Israel. From the Rise of Zionism to Our Time*, New York 1988, s. 237), 768 (M. Naor, op.cit., s. 38; G. Kirk, op.cit., s. 244; D. Ofer, op.cit., s. 326; M. Wischnitzer, *To Dwell in Safety. The Story of Jewish Migration Since 1800*, Philadelphia 1948, s. 242; *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978, vol. 8, kol. 1249), 769 (Y. Bauer, N. Sagi, „Illegal” Immigration, [w:] *New Encyclopedia of Zionism and Israel*, vol. 1, ed. by G. Wigoder, London–Toronto 1994, s. 648), 770 (K. Kubiak, *Pierwsza wojna bliskowschodnia 1947–1949 (studium polityczno-wojskowe)*, Wrocław 2006, s. 36; błąd w nazwie statku – „Stuma”), a także 772 (T. Carmely, *The Real Story*, s. 137 i n.) i 777 (E. Ofir, op.cit., s. 100–102). Według autorów *Nowego leksykonu judaistycznego* (Warszawa 2007, s. 777), katastrofa pochłonęła 786 ofiar. Jeszcze inaczej (796 uchodźców) w: D. Cohn-Sherbok, D. El-Alami, *Konflikt palestyńsko-izraelski*, Warszawa 2002, s. 59. Listę 768 ofiar katastrofy zamieścił nowojorski biuletyn United Romanian Jews of America „The Record” (25 IV 1942), YVA. O11/67 (s. 138).

²² S. Aroni, *Who Perished on the Struma and How Many*, [w:] D. Frantz, C. Collins, op.cit., s. 295–335. Listy ofiar zob. T. Carmely, *The Real Story*, s. 137–159; idem, *Dosarul Struma*, s. 90–112; D. Frantz, C. Collins, op.cit., s. 301–335; J. Feinstein, op.cit., s. 143–151; E. Ofir, op.cit., s. 323–346. Także w internecie: *Struma's people* (<http://www.alpas.net/uli/struma/Victimele.htm>); *Struma: A Romanian Tragedy* (<http://www.sephardicstudies.org/struma.html>).

waniu się z nim. Uwięzienie motywowano tym, że człowiek ten znalazł się na terytorium Turcji nielegalnie, bez wymaganej wizy. A przecież de facto chodziło o rozbitka...

Oddajmy głos Stoliarowi: *Natychmiast po eksplozji wskoczyłem do morza. Wytrzymałem jakieś 24 godziny. Pamiętam, jak przybyła turecka łódź ratunkowa. Zawieziono mnie do szpitala. Leżałem w nim dwa tygodnie. Po wypisaniu trafiłem na policję. Przez półtora miesiąca trzymano mnie w areszcie. Po uwolnieniu tureccy żandarmi eskortowali mnie aż do granicy z Syrią*²³. Stamtąd było już niedaleko do Palestyny, do której Brytyjczycy wpuścili go „ze względów humanitarnych” w końcu kwietnia 1942 r.²⁴

Być może uratowałoby się jeszcze paru ludzi, gdyby pomoc nadeszła wcześniej niż po 24 godzinach. Stoliar twierdził, że jeszcze przez jakiś czas po eksplozji widział żywe osoby kurczowo trzymające się resztek pokładu. Jedną z nich był członek załogi, pierwszy mat Lazar Dikow (Bułgar). On i Stoliar, uczeplieni kawałka drewna, wytrzymali w zimnej wodzie długie godziny. Dikow walkę o życie jednak przegrał²⁵.

Dramat pasażerów „Strumy” trafił na czołówki gazet w wielu krajach²⁶. Przyczyny zatonięcia przez lata wywoływały rozmaite spekulacje. Sugerowano, że statek zniszczyła niemiecka torpeda, albo że mógł wejść na minę. Nie wykluczano i tego, że jednostkę zatopili sami pasażerowie, pozbawieni nadziei. Sugestia taka znalazła się m.in. w obszernym i skądinąd życzliwym dla Żydów artykule w poczytnym „Manchester Guardian”. *Tego, czy Struma – czytamy – weszła na minę, czy może sami wygnańcy podjęli desperacki krok przed powrotem do Rumunii, prawdopodobnie nigdy się nie dowiemy*²⁷.

Niektórzy utrzymywali, jakoby na pokładzie statku Niemcy próbowali przemycić do Palestyny swoich szpiegów. Gdy „Struma” została zawrócona, postanowili ją zatopić, by *zatrzeć wszystkie ślady*²⁸. Rodzi się pytanie – kogo lub czego mieliby się obawiać, skoro jednostka miała powrócić do satelickiej Rumunii?

²³ TNA. CO 733/446/10 (s. 26–27), *Statement of David Ben Yakov Stolar, Taken Down at 10.00 am this 3rd day of May 1942 at the offices of C.I.D., Jaffa* (kserokopia w: YVA. O11/66, *Struma*).

²⁴ Po przybyciu do Palestyny Stoliar wstąpił do armii brytyjskiej i służył w Afryce Północnej (Egipt, Libia). W 1948 r. jako żołnierz Cahalu (izraelskich sił zbrojnych) brał udział w wojnie o niepodległość Izraela. Później osiedlił się w USA. Jego sylwetkę kreśli Nicholas Bethell, *The man who survived the Struma*, „Sunday Time Magazine” (London), 9 III 1980, s. 52–57 (wycinek prasowy w zbiorach YVA. O11/66).

²⁵ D. Frantz, C. Collins, op.cit., s. 195–197.

²⁶ *709 Refugees Lost in Struma. Ship Sinks in Black Sea*, „The Palestine Post”, 27 II 1942, s. 1 (tu błędna informacja o jakoby 60 ocalonych); *Jewish Refugee Tragedy. Disastrous Tragedy. Palestine Entry Barred*, „Manchester Guardian”, 26 II 1942; *Loss of Refugee Ship in Black Sea. 760 Jews Drowned*, „The Times” (London), 27 II 1942; *A Ship in the Black Sea Transporting 700 Victims Sailed into a Mine Field for Lack of Navigation Facilities*, „The New York Times”, 28 II 1942; *The Struma Tragedy*, „The New York Times”, 13 III 1942.

²⁷ *Jewish Refugee Tragedy. Disastrous Tragedy. Palestine Entry Barred*, „Manchester Guardian”, 26 II 1942 (wycinek dostępny także w zbiorach TNA. FO 371/32661/W 2810). „Manchester Guardian” to poprzednik wydawanego od 1959 r. „The Guardian”.

²⁸ Por. YVA. O11/67, *Memorandum concerning the tragedy of the Jewish refugee-ship Struma sunk in the Black Sea on February 12 [sic! – A.P.], 1942, probably in the territorial waters of Turkey submitted to Yad Vashem, Martyr's and Heroes' Remembrance Authority, Jerusalem* (16 VIII 1983). Autor memorandum Herbert Melzig, z wykształcenia historyk, był uchodźcą z Niemiec i w 1942 r. przebywał w Stambule. Spisał to, co miał usłyszeć z ust oficerów wywiadu brytyjskiego i tureckiego. Podobno jeden z pasażerów „Strumy”, któremu władze tureckie pozwoliły na czasowe zejście na ląd, kontaktował się telefonicznie z miejscowym konsulem niemieckim. *It was observed that this gentleman [...] made a telephone call to the German Consulate General at Ayaspaşa, Istanbul. Upon this some of the passengers of the Struma were suspected as spies. The British came to the conclusion that the Gestapo and the SD was handling the matter and that the unfortunate Jewish refugees*

Inna hipoteza, której rzecznikiem był Stoliar, zakładała, że „Strumę” zatopili sami Turcy. Jaki mieliby w tym cel? Jeśli rząd w Ankarze pragnął zachować korzystną z wielu względów neutralność, to pomoc żydowskim uchodźcom przedzierającym się – wbrew woli Londynu – do Palestyny była wykluczona. A zatem należało skłonić Żydów, by zrezygnowali z tranzytu przez Turcję. Rozwiązaniem mogło być zatonięcie transportu z setkami niedoszłych imigrantów. Według Stoliara, za wątkiem tureckim przemawiały co najmniej dwie przesłanki: (1) skierowanie „Strumy” na Morze Czarne bez sprawnego silnika oraz (2) dwudziestoczęterogodzinna zwłoka w przyjsciu rozbitkom z pomocą²⁹. Z braku solidnych dowodów teorię tę trudno jednak uznać za coś więcej niż hipotezę.

W latach sześćdziesiątych XX w. próbę rozwiązania zagadki podjęto w Republice Federalnej Niemiec. W odpowiedzi na składane wobec RFN przez krewnych ofiar wnioski o odszkodowania, sąd niemiecki zlecił historykowi Jürgenowi Rohwerowi przeprowadzenie naukowego śledztwa i wskazanie rzeczywistego sprawcy zatonięcia „Strumy” (a także innego statku aliji bet, „Mefkury”, w sierpniu 1944 r.)³⁰. Plonem tych badań była wydana w 1965 r. drobiazgowa praca, w której autor przekonująco dowodził, że „Strumy” nie mógł zatopić niemiecki okręt podwodny, gdyż żaden z nich w rejonie Bosforu wówczas nie operował. Jako prawdopodobnego sprawcę wskazał sowiecką jednostkę podwodną „Szc-213” (Szcuka=Szczupak), rzeczywiście w owym czasie aktywną w tej części Morza Czarnego³¹.

Zważywszy na okoliczności towarzyszące podjęciu badań przez Rohwera, ustalenia niemieckiego historyka mogły budzić wątpliwości. Potwierdzenie nadeszło z najmniej spodziewanej strony. W 1978 r. w Moskwie ukazała się, nakładem Ministerstwa Obrony ZSRR, książka Giennadija I. Waniejewa o udziale sowieckiej Floty Czarnomorskiej w „wielkiej wojnie ojczyźnianej”. Praca była oparta na nieupublicznych dotąd materiałach z sowieckich archiwów wojskowych i można w niej było przeczytać, że *rankiem 24 lutego 1942 r. okręt podwodny „Szc-213” pod dowództwem lejtanta D.M. Dienieżko i Komisarza Politycznego A.G. Rodimacawa zlokalizował wrogi transportowiec „Struma”, 7 tys. ton wyporności [sic!] i bez obrony. Z okrętu wystrzelono torpedę, która po pokonaniu 1111,18 metrów namierzyła cel i zatopila statek*³².

served merely as camouflage for smuggling Nazi spies into Palestine. Major O’leary, the British Security officer at Istanbul wired his findings to London, whereupon the refusal of the British Government turned to be final. [...] When the SD realized that his venture had failed they decided to sink the ship in order to blot out all traces of their venture [...].

²⁹ N. Bethell, *The man who survived the Struma*, s. 57.

³⁰ „Mefkura”, trafiona torpedą, zatonała 5 VIII 1944 r. na Morzu Czarnym. Katastrofę przeżyło pięciu z około 320–350 uchodźców. Brak do dzisiaj jednoznacznej odpowiedzi, kto zaatakował statek. Swoich zwolenników ma zarówno teza o winie Niemców, jak i ZSRR. A. Finkelstein, *The Mefkure Tragedy (An Inquiry into the slayers’ identity)*, Paris [1989] (nakład autora, powielony wydruk, w zbiorach YVA. O11/69); M. Stolian, op.cit., s. 281–345. Por. też: YVA. O11/69 (s. 33–36), *Report on the sinking of the M/V „Merkure”* [sic!], *Istanbul, 9 IX 1944* (przedruk w: A. Patek, *Żydzi w drodze do Palestyny*, s. 345–350).

³¹ J. Rohwer, *Die Versenkung der jüdischen Flüchtlingstransporter Struma und Mefkure im Schwarzen Meer (February 1942, August 1944)*, Frankfurt/Main 1965, s. 71–72, 81–87. Niepublikowana wersja tej pracy, opatrzona podtytułem *Gutachten bearbeitet im Auftrag des Oberstaatsanwaltes bei dem Landgericht Frankfurt/Main von Dr. Jürgen Rohwer (1964)*, dostępna w YVA. O11/71, *Gutachten von Dr. J. Rohwer*.

³² G.I. Waniejew, *Czernomorcy w wielkiej otieczestwiennoj wojnie*, Moskwa 1978, s. 299. Reprodukcję strony zamieścił E. Ofir, op.cit., s. 174.

Okręt podwodny „Szcz-213” wchodził w skład sowieckiej Floty Czarnomorskiej. Jego dowódcą był starszy lejtnant Dmitrij M. Dienieżko, który funkcję tę pełnił od lipca 1939 r. do śmierci w dniu 23 marca 1942 r. (zginął na pokładzie pływającej bazy okrętów podwodnych „Niewa” podczas nalotu niemieckiego)³³. „Szczuka-213” został zatopiony w październiku 1942 r. w rejonie Konstancy. Jako prawdopodobnego sprawcę wskazywano niemiecki dozorowiec pomocniczy „Xanten”. Ostatnio pojawiła się teoria, według której „Szcz-213” mógł pójść na dno po wejściu na rumuńską minę³⁴. W 2010 r. ogłoszono o odkryciu wraka jednostki w odległości około 6 mil od portu w Konstancy.

Wprawdzie zatopienie „Strumy” przez sowiecki okręt podwodny wydaje się nie budzić wątpliwości, to jednak bez rzetelnej kwerendy w archiwach rosyjskich trudno liczyć na wyjaśnienie wszystkich okoliczności związanych z tą tragedią.

Jakie mogły być motywy działania ZSRR? Czy kapitan „Szcz-213” mógł wziąć transportowiec za wroga jednostkę? Za takim scenariuszem opowiadają się m.in. Dalia Ofer i Jürgen Rohwer. Z kolei Douglas Frantz i Catherine Collins sugerują, że ZSRR działał w myśl poufnej dyrektywy Stalina z 1941 r., by niszczyć statki kierujące się ku czarnomorskim wybrzeżom satelitów Niemiec, gdyż mogą przewozić materiały o znaczeniu strategicznym. To wyjaśniałoby dlaczego mniej więcej w tym samym czasie (23 lutego wieczorem) i miejscu zatonęła także turecka jednostka rybacka „Cankaya”³⁵. Czy Moskwa wiedziała o sprawie „Strumy”? Zważywszy na aktywność sowieckiej dyplomacji nad Bosforem, trudno przyjąć, by mogło być inaczej³⁶.

Niezależnie od przyczyn zatonięcia „Strumy”, dramat jej pasażerów obnażył bezdusność i hipokryzję wielu rządów, gdyż już było wiadomo o eksterminacji Żydów w okupowanej przez III Rzeszę Europie³⁷. Ukazał też, z jednej strony – brak wyobraźni u tych, którzy zdecydowali się „Strumę” wysłać, a z drugiej – determinację pasażerów, by podjąć grę o najwyższą stawkę.

Dramat „Strumy” wywołał ogromne wzburzenie w środowiskach żydowskich³⁸. Zastanawiano się, dlaczego uchodźcy nie zostali wpuszczeni do mandatu, chociaż w nałożonych limitach imigracyjnych istniała jeszcze spora rezerwa. W żydowskiej części Palestyny wybuchł jednodniowy strajk powszechny, a Agencja Żydowska i Waad Leumi

³³ E.A. Kowalow, *Koroli podplawa w morie czerwonych waletow. Chronika naczelnogo pierioda sowietskogo podwodnogo plawanija 1918–1941 gg.*, Moskwa–St. Pietierburg 2006, s. 265. Dziękuję p. dr. Markowi Hermie z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie za informacje na ten temat.

³⁴ *ShCh-213. Submarine of the ShCh (Scuka) class* (<http://www.uboat.net/allies/warships/ship/5044.html>).

³⁵ Warto zauważyć, że Panama, pod której banderą „Struma” wyruszyła, była członkiem koalicji antyhitlerowskiej i tym samym formalnie sojusznikiem ZSRR. Por. też D. Frantz, C. Collins, op.cit., s. 253–254; A. Zvielli, *Soviet fire, cold hearts claimed „Struma” passengers*, „The Jerusalem Post”, 18 VIII 2000, s. 13; I.C. Butnaru, *The Silent Holocaust. Romania and Its Jews*. Foreword by Elie Wiesel, New York–London 1992, s. 143; T. Carmely, *The Real Story*, s. 119.

³⁶ Por. „Otczet sotrudnika politiceskogo diepartamenta prawlenija Jewriejskogo Agienstwa dla Palestyny E. Epsztejna o biesiedach s poslom SSSR w Turcii S.A. Winogradowym. 25 I 1942”, [w:] *Sowietsko-izraillskije odnoszenija. Sbornik dokumentow*. T. I: 1941–1953. Kniga 1: 1941–maj 1949, Moskwa 2000, s. 28–38.

³⁷ Por. charakterystyczny tytuł artykułu Olivii Manning: *The Tragedy of the Struma. How the World Stood By and Watched 760 Jews Sail to their Deaths*, „The Observer” (London), 1 III 1970. Także podobny w duchu artykuł M. Raizela, „Struma” și responsabilitatea internațională, „Viata Noastra” (Tel Aviv), 2 III 1956, s. 5 (gazeta w zbiorach YVA. O11/64).

³⁸ Por. CZA. Z6/292, *Memorandum on the sinking of the refugee ship „Struma” and similar earlier disasters* (March 1942), s. 2; T. Carmely, *The Real Story*, s. 85–90.

(Rada Narodowa, organ wykonawczy świeckiego samorządu jiszuwu) proklamowały żałobę³⁹. Wydawany w jiszuwie anglojęzyczny dziennik „The Palestine Post” gabinet Jego Królewskiej Mości nazwał „rządem faszystów”⁴⁰. Zażądano dymisji Wysokiego Komisarza Palestyny, sir Harolda MacMichaela, w którym widziano współodpowiedzialnego za tę tragedię. Na ulicach palestyńskich miast pojawiły się, przygotowane przez żydowskie podziemie, listy gończe za MacMichaelem. Podobiznie Wysokiego Komisarza towarzyszył napis w językach hebrajskim i angielskim: *Poszukiwany za morderstwo*⁴¹. Skrajna prawica jemu i ministrowi kolonii Walterowi Guinnessowi lordowi Moyne, jako „architektem” walki z aliją bet, poprzysięgła śmierć. Moyne istotnie zginął z rąk Lehi (Lohamei Herut Israel, Bojownicy o Wolność Izraela) w Kairze w 1944 r. Na drugiego kilkakrotnie przygotowywano zamachy, z których udało mu się wyjść cało⁴².

Solidarność z ofiarami „Strumy” okazywali również Żydzi z diaspory: w USA, Meksyku, Nowej Zelandii, Kanadzie czy Wielkiej Brytanii⁴³. W Nowym Jorku 13 marca 1942 r. zorganizowano wiec poświęcony pamięci ofiar, w którym wzięli udział przebywający w Stanach Zjednoczonych Dawid Ben Gurion oraz przewodniczący Światowego Kongresu Żydów, rabin Stephen S. Wise⁴⁴. W wystosowanej rezolucji domagano się zmian w palestyńskiej polityce Wielkiej Brytanii, uwolnienia internowanych na Mauritiusie oraz otwarcia bram Palestyny dla wszystkich uchodźców żydowskich, i zaapelowano do rządu amerykańskiego, by poparł te postulaty. Protest na ręce premiera Winstona Churchilla przesłał American Emergency Committee for Zionist Affairs, koordynujący działalność organizacji syjonistycznych w USA⁴⁵. Fala krytyki pod adresem Wielkiej Brytanii była tak duża, że wywołało to zaniepokojenie brytyjskiej ambasady w Waszyngtonie⁴⁶.

³⁹ CZA. ZA/30523, *The „Struma” disaster. Statement of the Executive of the Jewish Agency for Palestine, 25 II 1942; Jewry Mourns and Protests*, „The Palestine Post”, 27 II 1942, s. 1; *The White Paper and the Struma. Dr. Weizmann on Refugee Tragedy*, ibidem, 9 III 1942, s. 3.

⁴⁰ M. Solomon, *The Struma Incident*, s. 171–172; A. Eban, *Personal Witness. Israel Through My Eyes*, London 1993, s. 55.

⁴¹ Plakat w zbiorach: TNA. CO 733/446/10. Reprodukacja w: M. Naor, op.cit., fot. po s. 60; D. Frantz, C. Collins, op.cit., s. 156/157; N. Bethell, *The Palestine Triangle. The Struggle between the British, the Jews, and the Arabs, 1935–48*, London 1979, s. 80/81; E. Ofir, op.cit., s. 187.

⁴² M.J. Cohen, *The Moyne Assassination, November 1944. A Political Analysis*, „Middle Eastern Studies” (London), vol. 15/3 (1979), s. 358–373; idem, *Palestine to Israel*, s. 158–174. Z doniesień prasowych zob. m.in.: *Murder of Lord Moyne. Minister Resident Shot in Cairo*, „The Palestine Post”, 7 XI 1944, s. 1; *Zamach na lorda Moyne w niewyjaśnionych dotąd okolicznościach*, „Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza” (Londyn), 8 XI 1944, s. 2.

⁴³ *Canadian Zionists protest against „Struma” tragedy*, „Jewish Telegrafic Agency Bulletin”, 15 III 1942 (TNA. FO 371/32661/W 3308, s. 143); „*New York Times*” demand for „simple old-fashioned virtues” (ibidem, s. 143); *Remember the Struma*, [w:] D. Breslau (ed.), *Arise and Build. The Story of American Habonim*, New York 1961, s. 47–48; E. Ofir, op.cit., s. 231–238.

⁴⁴ W wiecu udział wzięł również m.in. Edward Carl Johnson, wieloletni senator stanu Colorado z ramienia Partii Demokratycznej. *New York memorial meeting to „Struma” victims: demand for reorientation of British policy in Palestine*, „Jewish Telegrafic Agency Bulletin”, 15 III 1942; w zbiorach TNA. FO 371/32661/W 3308 (s. 143).

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ *Lord Halifax, ambassador to Washington, to the Foreign Office, 5 March 1942, reporting increased public agitation against the government’s Palestine immigration policy following the sinking of the Struma in the Black Sea*, [w:] *The Rise of Israel*, vol. 30: *The Holocaust and Illegal Immigration, 1939–1947*, s. 153–154.

Sprawa „Strumy” trafiła także do brytyjskiej Izby Gmin, gdzie stała się przedmiotem burzliwej debaty. Słów krytyki nie szczędziła laburzystowska opozycja. Baron Josiah Clement Wedgwood (1872–1943), członek Izby z ramienia Labour Party, skądinąd sympatyk syjonizmu i rzecznik utworzenia państwa żydowskiego po obydwu brzegach Jordanu, żądał natychmiastowego odwołania „faszysty” MacMichaela⁴⁷. Szkoda, że z tą krytyką nie wystąpiono równie mocno, gdy „Struma” była jeszcze w porcie w Stambule...

Gorzkim paradoksem było, że wszystkie te kraje, które w sensie politycznym dzieliło tak wiele (walcząca z Hitlerem Wielka Brytania, satelicka względem Berlina Rumunia i neutralna Turcja), w sprawie „Strumy” mówiły podobnym – choć uwarunkowanym różnymi względami – głosem. Znamienne, że rumuńska cenzura nie dopuściła dokładniejszych relacji prasowych, Brytyjczycy podkreślali niefrasobliwość organizatorów aliji bet, a Turcja główną odpowiedzialnością starała się obarczyć Rumunię⁴⁸. Trudno oprzeć się wrażeniu, że winnych dramatu należało szukać nie tyle w wodach Bosforu, ile na korytarzach władzy w Ankarze, Londynie i innych stolicach.

Po wojnie wydawało się, że Rumunia podejmie śledztwo w sprawie zatonięcia „Strumy”. Kilka osób związanych z przygotowaniem transportu zostało nawet tymczasowo zatrzymanych. Prawnikiem rodzin ofiar był Ion Gheorghe Maurer, późniejszy prezydent (1958–1961) i wieloletni premier (1961–1974) komunistycznej Rumunii. Do procesu jednak nie doszło⁴⁹.

Dramat „Strumy” zajął ważne miejsce w zbiorowej świadomości Żydów. Pamięć ofiar czczą m.in. pomniki w Bukareszcie (na cmentarzu żydowskim)⁵⁰ oraz w Holonie i Aszdodzie w Izraelu. Imię statku nosi m.in. synagoga w Beer Szewie⁵¹ i jedna z ulic w Jerozolimie⁵². Organizuje się obchody rocznicowe⁵³.

W 2000 r. pojawiły się doniesienia o odkryciu wraka statku⁵⁴. Informacje te, a także zbliżająca się okrągła rocznica tragedii, zainspirowały filmowców dokumentalistów i w krótkim czasie doszło do premiery aż trzech filmów: koprodukcji kanadyjsko-brytyjskiej *The Struma* (2001) w reżyserii Simchy Jacobovicio, *Strumy* (2001) rumuńskiego reżysera Radu Gabrei oraz powstałego w Izraelu *Le Grand Akshan* (2002) Rona Goldmana. W filmie Jacobovicio wystąpił jedyny ocalały pasażer „Strumy”, urodzony w Ki-

⁴⁷ *Parliamentary Debates. House of Commons. Official Report*, London 1942, vol. 377, 4 III 1942, kol. 638; vol. 378, 11 III 1942, kol. 1048–1049; TNA. CO 733/446/11, *Palestine. Illegal Immigration. „Struma”*. *Parliamentary Questions; Struma Again Raised in Commons*, „The Palestine Post”, 13 III 1942, s. 3.

⁴⁸ Por. *Turkey Censures Rumania for Struma Sinking*, „The Palestine Post”, 5 III 1942, s. 1; YVA. P6/20 (s. 112–115), J. H e f t e r, *La fin tragique des emigrants du navire „Struma”*.

⁴⁹ YVA. O11/64 (s. 33–56), Zbiór wycinków prasowych z różnych tytułów rumuńskich (1946 r.); M. S o l o m o n, op.cit., s. 173.

⁵⁰ Uroczyste odsłonięcie pomnika nastąpiło 19 IX 1948 r. YVA. O11/64 (s. 102, 182–190), materiały dotyczące odsłonięcia pomnika w Bukareszcie (wycinki prasowe, fotografie, ulotki).

⁵¹ S. S ä v e a n u, *Save the Honour of Civilization!*, Tel Aviv 1996, s. 49.

⁵² Niewielka uliczka, „Qedoshe Struma St.”, w dzielnicy Malha w zachodniej części Jerozolimy. A. P a t e k, *Tragedia Strumy*, „Nowiny Kurier” (Tel Awiw), 6 XII 2007, s. 15; fot. pomników w Holonie i Aszdodzie: A. P a t e k, *Żydzi w drodze do Palestyny*, s. 256, 351.

⁵³ We wrześniu 2000 r. w rejonie zatonięcia odbyła się uroczystość ku czci ofiar, z udziałem m.in. ich krewnych, ambasadorów Izraela i Wielkiej Brytanii w Turcji oraz delegacji z Turcji i USA. D. F r a n t z, C. C o l l i n s, op.cit., s. 289.

⁵⁴ D. K e m p, *Search for Jewish refugees' shipwreck*, „The Independent” (London), 2 VIII 2001.

szyniowie David Stoliar. Znalazły się w nim również unikalne zdjęcia, zarejestrowane przez ekspedycję poszukiwawczą wraku, którą kierował Brytyjczyk Greg Buxton, sam emocjonalnie związany z tą sprawą, gdyż wśród ofiar byli jego dziadkowie⁵⁵. Jacobovici także wywodził się z rumuńskiej diaspory, ale urodził się już w Izraelu i swą zawodową aktywność związał z Kanadą⁵⁶. Walory filmu doceniła widownia Międzynarodowego Festiwalu Filmowego w Portland w USA, przyznając mu w 2002 r. nagrodę publiczności⁵⁷. Bardziej osobisty charakter miał wspomniany *Le Grand Akshan*. Jego reżyser (krewny jednej z ofiar) potraktował zatonięcie „Strumy” jako punkt wyjścia, a właściwym bohaterem swej opowieści uczynił pradziadka i jego dramatyczne wysiłki, mające na celu uratowanie rodziny z Holocaustu⁵⁸.

Dla wielu Żydów zatonięcie „Strumy” jawiło się jako kolejny po „Białej Księdze” MacDonalda dowód niechęci Londynu do projektów utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie. W tym sensie umacniało jiszuw w sprzeciwie wobec mandatariusza.

Splot okoliczności sprawił, że racje Brytyjczyków i Żydów były przeciwstawne. Wiele spraw wyglądało inaczej, jeśli spojrzano się na nie okiem Brytyjczyka, a inaczej, gdy patrzącym był Żyd. To, co z perspektywy Londynu było działaniem na rzecz bezpieczeństwa Imperium, druga strona odbierała jako cynizm i bezdusność. Skądinąd Wielka Brytania rzeczywiście znalazła się w sytuacji bardzo niezręcznej. Od 3 września 1939 r. była w stanie wojny z Niemcami, a równocześnie w opozycji do żydowskich imigrantów, w większości uchodźców z tychże Niemiec lub krajów przez nie okupowanych. I nie wahała się użyć przeciw nim wojska. Dramat pogłębiało to, że wydarzenia te przypadły na czas Holocaustu. Jak gorzko zauważyła potem Agencja Żydowska: *Nie ulega wątpliwości, że znacząca liczba tych, których dziś nie ma już wśród nas, a można tu mówić o dziesiątkach tysięcy osób, mogłaby żyć, jeśli wrota Palestyny byłyby otwarte*⁵⁹.

Toteż ruch syjonistyczny w poszukiwaniu sojusznika skierował się w stronę Stanów Zjednoczonych, gdzie mieszkała silna pięciomilionowa społeczność żydowska. Nową strategię (do której zresztą dojrzewano już od dłuższego czasu) wyznaczał *Program Biltmore*. Przyjęty w maju 1942 r. na zwołanej w Nowym Jorku z inicjatywy Ben Guriona i pod patronatem American Zionist Emergency Council konferencji, z udziałem kilkuset działaczy syjonistycznych z USA, jiszuwu i Europy, szedł znacznie dalej niż Deklaracja Balfoura, albowiem jako cel wskazywał utworzenie w Palestynie niepodległego państwa

⁵⁵ D. Frantz, C. Collins, op.cit., s. 5–10, 112–120, 258–290; I. Greenberg, *The „Struma”: Unsinking history*, „The Jerusalem Post”, 14 XII 2001 (skrót artykułu dostępny w wersji online dziennika).

⁵⁶ Na listach ofiar „Strumy” znaleźć można dwie osoby noszące nazwisko Jacobovici. Por. D. Frantz, C. Collins, op.cit., s. 314. Także w internecie: *Struma's people* (<http://www.alpas.net/uli/struma/Victimele.htm>).

⁵⁷ A. Patek, *Alija bet w filmie*, „Kwartalnik Filmowy” (Warszawa), nr 69, 2010, s. 210.

⁵⁸ *Le Grand Akshan* (<http://tjctv.com/movies/le-grand-akshan/>); A. Patek, *Ha'apala między historią a filmem*, „Nowiny Kurier” (Tel Awiw), 19 III 2009, s. 14–15.

⁵⁹ Cyt. za: *The Jewish Case before the Anglo-American Committee of Inquiry on Palestine*, s. 296. Por. też refleksję Mitchella Barda: *The gates of Palestine remained closed for the duration of the war, stranding hundreds of thousands of Jews in Europe, many of whom became victims of Hitler's Final Solution*. M. Bard, *British Restrictions on Jewish Immigration*, s. 3 (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/mandate.html>).

żydowskiego oraz nieograniczoną imigrację Żydów do Erec Israel; pełną kontrolę nad tą imigracją miała przejąć Agencja Żydowska⁶⁰. Liczono, że z pomocą USA, czołowej potęgi Zachodu (i od kilku miesięcy także aktywnego członka koalicji alianckiej), program ów będzie można zrealizować.

ANEKS

Relacja Davida Stoliara (3 maja 1942 r.)⁶¹

Statement of David Ben Yakov Stolar, Taken Down at 10.00 am this 3rd day of May 1942 at the offices of C.I.D.⁶², Jaffa.

[...]

The Police informed us that we have to leave Turkey and to return to Roumania. None of us could resist but some of the passengers objected and came to blows with the Police, but the Police overpowered them and there were some 100 to 120 Policemen. They took out the ship some 10 kilos from the Coast and then left us. This was at night, and early in the morning⁶³ when I was still asleep an explosion occurred.

I jumped into the sea and kept myself for some 24 hours. As I remember a Turkish Motor launch arrived and I was taken to hospital. I stayed in hospital two weeks and after my discharge from hospital I was taken to the Police and I was imprisoned for a month and a half. After a certificate⁶⁴ had been obtained for me I left Turkey, came to Palestine.

When the ship started to sink, I was together with the second Captain⁶⁵. We both jumped into the sea, he was near me. As he told me the explosion was caused by a torpedo which he saw. The explosion occurred about 10 kilometres from the Turkish coast. I saw the coast and I believed that the same could be seen from the coast. Nobody came to our help from ashore. The second Captain who was with me in the sea, disappeared about ½

⁶⁰ Tekst programu zob. m.in. *Book of Documents submitted to the General Assembly of the United Nations relating to the Establishment of the National Home for the Jewish People*, New York 1947, s. 226–227; J.C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics. A Documentary Record*, vol. II: *British-French Supremacy 1914–1945*, New Haven–London 1979, s. 595–597; W. Laqueur, B. Rubin (eds.), *The Israel-Arab Reader*, s. 77–79; B. Reich (ed.), *Arab-Israeli Conflict and Conciliation. A Documentary History*, London 1995, s. 53–54. Swą nazwę program wziął od miejsca ogłoszenia, nowojorskiego hotelu „Biltmore”. Szerzej zob. m.in. Y. Bauer, *From Diplomacy to Resistance. A History of Jewish Palestine 1939–1945*, New York 1973 (rozdz. 6: „Biltmore”); J.C. Hurewitz, *Struggle for Palestine* (rozdz. 12: „The Biltmore program”).

⁶¹ TNA. CO 733/446/10 (s. 26–27); kserokopia w: YVA. O11/66. *Struma*. Fragmenty wypowiedzi Stoliara zob. także S. Rubinstein, *Personal Tragedies*, s. 32–34; M. Stolian, op.cit., s. 166–171; M. Arsené, op.cit., s. 367–372; S. Šaveanu, op.cit., s. 24–27.

⁶² CID – Criminal Investigation Department, Palestine Police (kryminalny wydział śledczy policji mandatowej w Palestynie).

⁶³ Dnia 24 lutego 1942 r.

⁶⁴ Chodzi o certyfikat imigracyjny, umożliwiający legalne osiedlenie się w Palestynie, brytyjskim terytorium mandatowym.

⁶⁵ Chodzi o matę Lazara Iwanowa Dikowa.

hour before the saving boat arrived. While we were at Istanbul we were supplied with food by a Jew named Brod⁶⁶.

After my release from prison, I was escorted by the Turkish Police as far as the Syrian border where I was left.

Artur Patek

Sinking of the *Struma* (the Black Sea, February 1942)

Summary

The drama of the passengers of the *Struma* belongs to the most tragic events in the history of illegal emigration of Jews to Palestine, a mandated territory of Great Britain. The ship set sail from Constanta on 12 December 1941 carrying approximately 790 Jewish refugees, mostly Romanian citizens. The transport was arranged by Greek businessman Jean Pandelis and Romanian Revisionist Zionist organization. It was believed that after reaching Turkey British mandated authorities would give permission to the admittance of Jews to Palestine. But that did not happen and the *Struma* remained in port in Istanbul for 71 days. Finally, on 23 February 1942 Turkish authorities, having no intention of granting political asylum to the refugees, towed the ship back to the Black Sea. Next day there was a huge explosion and the *Struma* sank. Only one person was rescued. Over the years the cause of the tragedy provoked speculation. It seems no doubt that that ship was torpedoed by the Soviet ShCh-213 submarine. The drama of the passengers of the *Struma* exposed callousness and hypocrisy of many governments (particularly British, Turkish and Romanian), since at that time the facts about the extermination of Jews in Europe occupied by the Third Reich were already known.

⁶⁶ Simon Brod (1892–1962) – biznesmen, wpływowy przedstawiciel żydowskiej diaspory w Stambule, w latach II wojny światowej pomógł wielu żydowskim uchodźcom z Europy, wykorzystując swoje kontakty, pośredniczył w załatwianiu certyfikatów imigracyjnych do Palestyny. R.N. B a l i, *Portraits from a Bygone Istanbul: Georg Mayer and Simone Brod*, Istanbul 2010; E. A v r i e l, op.cit., s. 136–137, 142–143, 180–181. Fot. grobu na cmentarzu żydowskim w Stambule zob. D. F r a n t z, C. C o l l i n s, op.cit., fot. między s. 156–157.

JĘDRZEJ PASZKIEWICZ

ROLA KLIENTELIZMU W EWOLUCJI GRECKIEGO SYSTEMU POLITYCZNEGO (DO 1974 ROKU)

Próby określenia, jakie miejsce zajmuje klientelizm w całokształcie stosunków społeczno-politycznych współczesnej Grecji, napotykają na liczne problemy interpretacyjne. Zjawisko to ma bardzo szeroki społecznie zakres, występuje w różnym nasileniu, zależnie od okoliczności i charakteru relacji. Często charakteryzowane jest jako dyskrecjonalna, nieoficjalna forma interakcji społecznych. Według najpopularniejszej definicji klientelizm rozumiany jest jako forma osobistej wymiany usług. Za jego podstawę uznaje się relację powstałą wskutek zobowiązania się stron do wzajemnego wsparcia, celem realizacji oczekiwanych przez nie korzyści. W kontekście historycznym w opisie klientelizmu zwraca się uwagę na istnienie hierarchicznego typu odniesień społecznych. Jak pisze Simona Piattoni, należąca do grona osób badających to zjawisko, patron w tradycyjnym znaczeniu gwarantował klientom bezpieczeństwo i umożliwiał dostęp do dóbr zapewniających przeżycie. Ci „odwzajemniali” się wytworami swej pracy, usługami, aktami lojalności i podległości. Ten utrwalony historycznie rodzaj odniesień społecznych określany jest w literaturze przedmiotu jako „stary klientelizm”¹. Z kolei jak podkreśla Keith R. Legg, relacje typu patron–klient w greckiej rzeczywistości historycznej dojrzewały w warunkach zagrożenia. Zachowanie jednostek i grup determinowane było lękiem przed katastrofami naturalnymi, niedostatkiem, niebezpieczeństwem ze strony innych wspólnot bądź instytucji. Poczucie niepewności redukowało działania ludzkie do zabiegów zapewniających przetrwanie osobie i jej rodzinie. Zmuszało do szukania obrońcy, protektora. W tym kontekście klientelizm traktować należy jako następstwo istnienia nierównorzędnych, hierarchicznych relacji, charakteryzujących społeczeństwa o feudalnym charakterze, gdzie patroni i klienci wiązali się ze sobą długoterminowo i na wielu płaszczyznach².

¹ S. Piattoni, *Clientelism in historical and comparative perspective*, [w:] *Clientelism, interests and democratic representation*, red. S. Piattoni, Cambridge 2001, s. 10; S. Eisenstadt, L. Roniger, *Patrons, clients and friends*, Cambridge 1984, s. 48–49; L. Roniger, *Civil society, patronage and democracy*, „International journal of comparative sociology”, 1994, nr 3–4, s. 208–210.

² K. Legg, *The nature of the modern Greek state*, [w:] *Greece in transition*, red. J. Koumoulides, London 1977, s. 284.

W naukach społecznych, zwłaszcza w politologii i socjologii, podkreśla się, że omawiany system w zmodyfikowanym kształcie przetrwał do dnia dzisiejszego jako „klientelizm polityczny”. Ten klientelizm „nowego typu” uznawany jest za mniej hierarchiczny i bardziej demokratyczny. Występuje w nim wzrost uzależnienia patrona od klienta, który dysponując prawem głosu, otrzymuje większą swobodę wyboru w decyzjach politycznych. Warunkiem przetrwania patrona w tym systemie jest sprawowanie skutecznej kontroli nad zasobami pożądanymi przez większość głosujących. Zależnie od sytuacji życiowej i aspiracji używają oni swoich praw wyborczych celem maksymalizacji korzyści i nierzadko zdystansowania konkurentów w sferze społecznej lub ekonomicznej. W życiu politycznym klientelizm otwiera furtkę do rywalizacji między elitami partyjnymi o zbliżony elektorat. Jest postrzegany nie przez pryzmat poglądów ideologicznych, ale zindywidualizowanych potrzeb życiowych, aspiracji ekonomicznych, które należy przekuć na konkretny sukces wyborczy. W przeciwieństwie do tzw. starego klientelizmu jego nowa forma ujmuje wzajemną wymianę usług i korzyści bardziej w kategoriach handlowych niż jako zobowiązanie o *stricte* personalnym charakterze. Obie strony nastawiają się na osiągnięcie celów bieżących, co nie sprzyja tworzeniu trwalszego układu odniesień między patronem a klientem. Poparcie dla patrona klienci uzależniają chociażby od wypełnienia zobowiązań wyborczych, głównie o charakterze ekonomicznym i socjalnym³.

Aby klientelizm nowego typu mógł się rozwinąć na ziemiach greckich, musiało tam dojść do poważnych przewartościowań społeczno-politycznych i ekonomicznych. Największą nowością było stworzenie w latach trzydziestych XIX wieku państwa greckiego, czerpiącego z rozwiązań zachodnioeuropejskich. W zamyśle twórców miało ono być monarchią konstytucyjną. Otrzymało króla, wybranego przez mocarstwa zgodnie z zasadą równowagi sił. W tym samym czasie stworzono prawnoinstytucjonalne ramy państwa. Część Greków dostała prawa wyborcze, zyskując, przynajmniej teoretycznie, możliwość współdecydowania o władzy centralnej⁴. Poważnym wyzwaniem dla nieprzygotowanego do funkcjonowania w realiach monarchii konstytucyjnej społeczeństwa była konieczność nauczenia się nowego systemu politycznego od podstaw. Abstrakcyjne dla wielu Greków wartości, dotyczące ordynacji wyborczych, parlamentu, partii parlamentarnych, zwykle przyswajano w oparciu o doświadczenia wyniesione z praktyki osmańskiej. Tam szczególnie silną pozycję mieli przedstawiciele chłopskiej elity i samozwańczy dowódcy wojskowi, wywodzący się z tzw. luźnej ludności. Byli to przywódcy miejscowych społeczności. W zmienionych realiach politycznych dostrzegli oni szanse poszerzenia swych wpływów. W nowej emanacji klientelizmu, dostosowanej do realiów państwa greckiego, poszczególni patroni zaczęli aspirować do przywództwa państwowego. „Kupowali” od klientów głosy poparcia w zamian za zapewnienie dystrybucji dóbr bądź korzyści o limitowanym charakterze⁵.

³ S. Piattoni, *Clientelism*, s. 17–19; K. Legg, *Politics in modern Greece*, Stanford 1969, s. 30–32.

⁴ W 1844 roku w Grecji wprowadzono prawo wyborcze obejmujące pełnoletnich mężczyzn, z wyjątkiem wojskowych. Parlament umocnił jednak swą pozycję ustrojową dopiero po przyjęciu konstytucji w 1863 roku. W tym samym czasie na greckiej scenie politycznej doszło do wykrystalizowania się partii politycznych, będącymi zalążkami ruchów o charakterze masowym; D. Dakin, *The formation of the Greek state; Political developments until 1923*, [w:] *Greece in transition*, s. 45–46; 52; R. Clogg, *Parties and elections in Greece. The search for legitimacy*, Durham 1987, s. 1–5.

⁵ K. Legg, *The nature*, s. 290. Tzw. dobra prywatne, dopasowane do indywidualnych potrzeb, są idealne z punktu widzenia wymiany kreującej odniesienia patron–klient. Mogą one wspierać dane osoby na rynku pracy, gwarantować konkretną pomoc finansowo-organizacyjną ze strony partii i państwa, faworyzować poszczególne

Filozofia i organizacja państwa greckiego były wywiedzione z wartości obcych dla większości Greków, przyzwyczajonych do despotyzmu w wydaniu osmańskim. Instytucje państwowe, zapożyczone z pluralistycznych systemów politycznych, były obce dla społeczeństwa. Napięcie między nimi a opinią społeczną, istniejące od początku funkcjonowania państwa, wynikało z nieprzystosowalności zachodnioeuropejskich standardów do greckiej tradycji społeczno-kulturowych i warunków gospodarczych. W odmienny niż społeczeństwa zachodnioeuropejskie sposób Grecja przeżywała proces pluralizacji życia społeczno-politycznego. O ile w Europie Zachodniej kształtowaniu się monarchii bądź demokracji parlamentarnych zwykle towarzyszył dynamiczny rozwój ekonomiczny, tak grecką rzeczywistość określał dysonans między modernizacją polityczną a brakiem większego postępu gospodarczego. Ten brak równowagi między zmianami politycznymi a społeczno-ekonomicznymi jest kluczowy dla zrozumienia fenomenu klientelizmu politycznego w wydaniu greckim. Ze względu na mało rozwarstwione społeczeństwo, zdominowane przez chłopstwo, i opóźniony system gospodarczy, importowane z Zachodu instytucje polityczne Grecji ustawicznie były pogrążone w kryzysie. Burżuazja, która w innych krajach była oparciem dla procesu demokratyzacji i stanowiła siłę napędową rozwoju gospodarczego, pozostawała w Grecji słaba i rozbita politycznie. Brakowało elit w tradycyjnym znaczeniu. Przedstawiciele establishmentu wywodzili się głównie z środowisk wiejskich i w swej aktywności państwowej wykorzystywali wyniesione stamtąd doświadczenia. Kryzys władzy związany był z niewielkim autorytetem instytucji państwowych, legislatywy, egzekutywy i sądownictwa w oczach społeczeństwa greckiego. Przekonanie o niewydolności struktur państwa ułatwiało wprzęgnięcie tradycyjnych powiązań o charakterze rodzinno-klanowym i terytorialnym w nowo powstający system odniesień⁶.

Modernizacja polityczna, niepoparta modernizacją w sferze społeczno-ekonomicznej, doprowadziła do przechowania tradycyjnych zasad rządzących relacjami wewnętrznymi w Grecji. Konsekwencje przeniknięcia klientelizmu do struktur państwa należy jednak uznać za niejednoznaczne. Z jednej strony wchłonięcie przez centrum powiązań klientelskich, odwołujących się do współzależności o charakterze lokalnym lub regionalnym, niekorzystnie wpłynęło na proces integracji państwa. Z drugiej strony proces ten przyspieszył adaptację nowo wprowadzonych instytucji politycznych do miejscowych warunków. Rolnicze w większości społeczeństwo zostało powiązane z systemem polityczno-państwowym w tradycyjny, znany sposób. Parlament, urzędy, szkoły, nawet sądy były obsadzone osobami funkcjonującymi w określonych układach personalnych. Chcąc utrzymać jak najdłuższą kontrolę nad swymi klientami, patroni starali się separować ich od bezpośredniego uczestnictwa w sprawach państwa. Rozdawali urzędy i stanowiska w administracji oraz siłach zbrojnych w zamian za gwarancje poparcia i pełnej lojalności. Jak podkreśla

firmy w sprawach administracyjnych (dotyczących np. sił zbrojnych, inwestycji budowlanych itd.). Im bardziej limitowanym dobrem dysponuje patron, tym bardziej klientelizm staje się czytelny w odniesieniach społecznych; por. S. Piattoni, *Clientelism*, s. 21–23.

⁶ Jak pisze K. Legg, adaptacja tradycyjnych przyzwyczajzeń do działalności państwowej najwyraźniej przebiegała podczas wyborów. Wśród obywateli dysponujących prawami wyborczymi w dziewiętnastowiecznej Grecji dominowało niepiśmienne chłopstwo. Wyborcy najczęściej głosowali na tych, którzy reprezentowali interesy lokalnych społeczności lub obiecywali zrealizować partykularne potrzeby poszczególnych grup. Niski poziom kultury politycznej w Grecji sprawił, że władzę traktowano jako źródło dochodu. Skuteczność władzy zależała od sieci osobistych i ekonomicznych powiązań, tworzonych przez osoby aspirujące do rządzenia, a nie od niezależnej biurokracji; K. Legg, *Politics in modern Greece*, s. 42.

jeden z greckich historyków, Thanos Veremis, w Grecji lat dwudziestych XX wieku nie było kodeksu, w oparciu o który żołnierz bądź urzędnik mógł być zobowiązany do bezwzględnego wykonywania poleceń władzy państwowej. Było to niemożliwe ze względu na obowiązujący wszyskich niepisany kodeks obowiązków prywatnych, określających pozycję społeczną każdego Greka. W praktyce oba systemy podległości, wobec państwa i wobec patrona, pozostawały w sprzeczności. Zniekształcały służbę publiczną wedle tradycyjnych, niepisanych norm postępowania i partykularnej moralności⁷.

Polityczna inicjacja greckiego społeczeństwa na przełomie XIX i XX wieku dokonała się w następstwie wprzęgnięcia relacji patron–klient w całokształt odniesień w Grecji. System ten okazał się na tyle pojemny, że w stosunkowo krótkim czasie poszerzył swój zasięg na całe państwo. Przejął rolę ideologii władzy i organizatora ogólniejszych relacji społecznych. Korekta lub, jak wolą inni, deformacja nowoczesnego systemu politycznego przez tradycyjne relacje społeczne nie jest charakterystyczna wyłącznie dla Grecji. Dotyczyła tych państw, które na przełomie XIX i XX wieku nie doświadczyły gwałtownych przemian społeczno-gospodarczych, a wprowadzały zmiany w kierunku pluralizacji ustroju. W Europie Zachodniej infiltracja klientelizmu do struktur państwowych słabła wraz z postępem industrializacji i rosnącą mobilnością społeczeństwa. W krajach Europy Południowej: Grecji, Włoszech, Hiszpanii czy Portugalii nie pojawiła się na większą skalę ani wielkoprzemysłowa klasa robotnicza, ani burżuazja, które mogłyby wnieść do tamtejszych systemów politycznych wartości alternatywne wobec klientelizmu⁸.

Od momentu stworzenia państwa greckiego centralna biurokracja nie zdołała osiągnąć niezależnej pozycji, tak jak miało to miejsce w państwach zachodnioeuropejskich. Zdaniem socjologa Apostolosa Papakostasa struktury państwowe nie były w stanie przejąć skutecznej kontroli nad przepływem informacji w społeczeństwie, które od początku uznawało je za mało wiarygodne. Niedoinwestowana, zdominowana przez partykularne interesy i rozdzierana wewnętrznymi sporami biurokracja współpracowała w terenie z liderami miejscowych społeczności. Urzędnicy byli bezwolni, poddani naciskom ze strony partykularnych interesów⁹. Także greckie partie, borykające się w XIX i XX wieku z polityczną biernością społeczeństwa, miały problemy z tworzeniem struktur w terenie. Cena przekonania lokalnych autorytetów do współdziałania była wysoka. Oznaczała konieczność uwzględnienia ich aspiracji i potrzeb w działalności ogólnopaństwowej. W rezultacie ani administracji centralnej, ani ogólnogreckim partiom politycznym nie udało się osłabić lokalnych partykularyzmów na rzecz wzmocnienia autorytetu władz centralnych. Nowoczesne partie polityczne, z relatywnie zbiurokratyzowanymi strukturami, zaczęły natomiast stopniowo zastępować tradycyjnych patronów, posiadaczy ziemskich, lokalnych notabli. Klienci, którzy w kolejnych dekadach doświadczyli poprawy standardów życia i zyskiwali łatwiejszy dostęp do edukacji, zgłaszali zapotrzebowanie na dobra spoza sfery *stricte* materialnej, które znajdowały się w gestii państwa, a nie miejscowych dygnitarzy¹⁰.

⁷ T. Veremis, *The military In Greek politics. From independence to democracy*, Montreal 1997, s. 213–215.

⁸ Por. Y. Papadopoulos, *Transformations of party clientelism in southern Europe in a phase of democratic consolidation*, „Swiss political science review”, 1997, nr 2, s. 1–8.

⁹ A. Papakostas, *Why is there no clientelism in Scandinavia? A comparison of the Swedish and Greek sequences of development*, [w:] *Clientelism, interests, and democratic representation*, s. 39.

¹⁰ K. Legg, *Politics in modern Greece*, s. 48.

W greckiej praktyce politycznej i społecznej zadomowiło się utożsamianie tamtejszych partii nie tyle ze sprecyzowanymi programami, ile z interesami liderów. Podejście to sprzyjało tworzeniu się „rodów partyjnych” złożonych z członków rodzin i najbliższych współpracowników-klientów. Mimo postępującej w XX wieku masowości życia politycznego w państwie, na wszystkich szczeblach tamtejszego systemu politycznego rozwijały się silnie spersonalizowane relacje. Parlament stał się areną starć o charakterze personalno-środowiskowym, a nie programowym. Utrzymujący się od drugiej połowy XIX wieku wpływ instytucji kolegialnych na aparat biurokratyczny umocnił rolę powiązań klienteliskich w urzędach. Na ich obsadę wpływali politycy-patroni, zależnie od bieżącego układu sił. Zmiana rządów zwykle pociągała za sobą „rewolucje personalne”, także w siłach zbrojnych. Interesom środowisk politycznych podporządkowano gospodarkę, edukację, politykę społeczną¹¹. Elity konkurowały o klientów, ale utrzymująca się między nimi równowaga sił uniemożliwiała sprawowanie dłuższej kontroli nad władzami centralnymi. Owocowało to częstymi zmianami, nie tylko na najwyższym szczeblu. Konflikty personalne, stanowiące integralny element klientelizmu, sprzyjały utrzymywaniu charakterystycznego dla greckiego życia politycznego stanu inercji. Aspirujący do powiększenia swojego elektoratu politycy najczęściej nie kierowali się myśleniem w kategoriach modernizacji struktur państwa¹². Głównym celem stronnictw było zdobycie kontroli nad dystrybucją dóbr, pozostających w rękach władz państwowych. Nie było woli stworzenia profesjonalnej, apolitycznej kadry urzędniczej, która mogłaby efektywnie zarządzać sprawami finansów, infrastrukturą, rozwijać politykę proinwestycyjną, sprzyjającą przemysłowi. Częste zmiany ekip rządzących i pasywność polityczna ogółu społeczeństwa tworzyły w XX wieku pole do działań niekonstytucyjnych, zamachów i dyktatur wojskowych. Struktury i kompetencje instytucji państwowych zmieniano pod wpływem doraźnych działań ustrojowych, podejmowanych przez rywalizujące grupy interesów. W okresie 1913–1974 drogą polityczną bądź militarną w Grecji próbowano wprowadzić rozmaite i nieraz sprzeczne rozwiązania ustrojowe. Odwoływano się do zasad autorytaryzmu monarchicznego (1920–1922), dyktatury wojskowej (1925–1926, 1936–1941, 1967–1973), republiki bądź monarchii parlamentarnej (1924–1935, 1949–1967). Narzucane siłą przez tzw. mniejszość koncepcje zazwyczaj nie spotykały się z akceptacją ogółu obywateli¹³.

Za poważną dolegliwość greckiego systemu odniesień społeczno-politycznych w XX wieku uznać należy także dominację powiązań o nieformalnym charakterze. Zasada patronażu, określająca relacje społeczne w Grecji, uniemożliwiała stworzenie nowoczesnych służb państwowych, wyłanianych w oparciu o apolityczną procedurę rekrutacji¹⁴. Gwałtowne wolty w polityce wewnętrznej dwudziestowiecznej Grecji były owocem sporów ideologicznych, dziedziczonych po wcześniejszych okresach funkcjonowania państwa. Ich długotrwałość i żywotność tłumaczy się utrzymującym się przez dziesięciolecia brakiem gotowości środowisk politycznych do szukania kompromisu, nawiązywania współpracy

¹¹ K. Legg, *The nature*, s. 294–295.

¹² A. Papakostas, *Why is there no clientelism in Scandinavia*, s. 51.

¹³ G. Mavrogordatos, *Stillborn republic: social coalitions and party strategies in Greece, 1922–1936*, Berkeley–Los Angeles 1983, s. 21–24; N. Alivizatos, *Les institutions politiques de la Grèce a travers les crises, 1922–1974*, Paris 1979, s. 129, 258.

¹⁴ M. Mazower, *Greece and the inter-war economic crisis*, Oxford 1991, s. 22; T. Veremis, *The Military in Greek politics*, s. 68.

celem likwidacji źródeł słabości państwa. Jak stwierdził w 1923 roku jeden z brytyjskich dyplomatów, grecka elita polityczna i wojskowa wyrażała głęboki patriotyzm, ale interes państwa traktowała drugorzędnie, koncentrując się na realizacji interesów rodzimego środowiska lub patrona¹⁵. Myślenie w kategoriach patronażu było silnie zakorzenione także w polityce zagranicznej, na co wskazywały poglądy wielu wpływowych polityków okresu międzywojennego na temat międzynarodowej pozycji państwa. Oczywiście w życiu politycznym współczesnej Grecji zaistniały także ideologie, które mogły stanowić barierę przed umacnianiem się politycznego monopolu klientelizmu. Były to głównie ruchy lewicowe: socjalizm, komunizm, anarchizm i syndykalizm. Aż do wybuchu II wojny światowej ich wpływ na życie polityczne w państwie pozostał jednak nieznaczący, mimo rosnącego odsetka osób zatrudnionych w przemyśle i wielkiej imigracji ludności greckiej na początku lat dwudziestych XX wieku¹⁶. Niewielki obszar kraju i skupienie niemal wszystkich większych fabryk w rejonie Aten sprawiły, że miejski model powiązań społecznych, alternatywny wobec wiejskiego, nie mógł przeważyć w skali całego państwa. Przeciwnie, jak pokazują badania socjologiczne, dość szybko grecki przemysł zaczął absorbować relacje klientelskie przyniesione przez robotników, zwykle pochodzących ze wsi. Łańcuch powiązań interpersonalnych, rodzinnych czy lokalnych niejednokrotnie okazywał się silniejszy i atrakcyjniejszy dla jednostki, która w ten sposób mogła szybciej odnaleźć się w nowym środowisku. Oczywiście klientelizm w miastach był mniej represyjny niż na prowincji. Duża część mieszkańców miast znajdowała się pod wpływem zróżnicowanych poglądów i ideologii. Była bardziej podzielona pod względem statusu materialnego i zatrudnienia, co polaryzowało relacje społeczne i osłabiało wpływy klientelizmu¹⁷.

Za najskuteczniejszy sposób poszerzania realnej władzy politycznej w Grecji uznawano indywidualne kontakty, zawiązywane w sposób nieoficjalny i instrumentalny. Obywatele uznawali organizację państwową za uwikłaną w interesy koterii, kojarzonych z interesami konkretnych osób bądź rodzin, a nie z programami politycznymi. Kontakty z instytucjami publicznymi były traktowane jako relacja między jednostkami. Władza państwowa nie zdobyła statusu niepodważalnej, bo trwała w uzależnieniu od różnych środowisk, była uwikłana w bieżącą rywalizację polityczną¹⁸. Sytuacja ta sprzyjała roz-

¹⁵ Public Record Office, Foreign Office, London [dalej jako: PRO FO], 371/9894 (26.06.1924).

¹⁶ Rozwarstwienie ekonomiczne chłopstwa greckiego minimalizowało możliwość podjęcia akcji wykraczającej poza ramy lokalne i stworzenia organizacji mogącej reprezentować interesy chłopów jako najsilniejszej grupy społecznej. W Grecji, inaczej niż w Europie Zachodniej, większość chłopów nie była zainteresowana przeniesieniem się do miasta. Nie byli oni zmuszani do opuszczenia wsi, migracje do miast miały zwykle charakter dobrowolny, S. S e f e r i a d e s, *Small rural ownership, subsistence agriculture, and peasant protest in interwar Greece: the agrarian question recast*, „Journal of modern Greek studies”, 1999, nr 2, s. 281.

¹⁷ K. L e g g, *The nature*, s. 290.

¹⁸ Za pierwszą konstytucję współczesnej Grecji uznaje się dokument przyjęty 1 stycznia 1822 r. przez pierwsze greckie zgromadzenie narodowe w Epidaurus. Formalnie uznawano go za tymczasową konstytucję państwa (*Προσωρινό Πολίτευμα της Ελλάδος*). Rok później zgromadzenie w Epidaurus przyjęło drugą ustawę zasadniczą (*Νόμος της Επιδάυρου*). Kolejne konstytucje były uchwalane w latach: 1844, 1864 (gruntownie znowelizowana w 1911), 1925, 1927 (proklamowano w niej Drugą Republikę Grecji). Konstytucja z 1927 roku formalnie obowiązywała w okresie dyktatury I. Metaxasa, który jednak zawiesił szereg jej postanowień, rozwiązał parlament i rządził w warunkach stanu wyjątkowego. Wojna domowa z lat 1945–1949 uniemożliwiła ratyfikację projektu konstytucji z 1948 r., uznawanego za stosunkowo liberalny. Ustawę zasadniczą przyjęto dopiero w 1952 r. Znalazł się w niej m.in. zakaz działalności partii komunistycznej. Kolejną ustawę zasadniczą przyjął, w 1968 r., reżim czarnych pułkowników. Pięć lat później junta przygotowała kolejny projekt, chcąc wprowadzić

wojowi korupcji, która stała się w opinii społecznej naturalnym sposobem załatwiania większości spraw w kontaktach z przedstawicielami władz¹⁹. Także współcześnie dymisje i spektakularne odejścia polityków ze stanowisk uznawane są raczej za wynik zaburzeń w relacjach interpersonalnych aniżeli konfliktów programowych czy ideologicznych. Członkostwo w rządzie jest określane mianem najwyższej formy awansu w systemie klientelizmu, a kariery polityczne traktuje się jako metodę zaspokajania indywidualnych aspiracji jednostki bądź poszczególnych środowisk. Obserwatorzy greckiego życia politycznego podkreślają, że wobec tak głęboko zakorzenionych w świadomości społecznej Greków przyzwyczajęń trudne jest przełożenie partykularnych interesów grupowych na to, co określa się mianem ogólnopaństwowego interesu publicznego. Zachowania charakteryzowane jako klientelizm sprowadzają relacje polityczne do dystrybucji wybranych dóbr i przywilejów wśród poszczególnych grup obywateli ze szkodą dla wartości o charakterze wspólnotowym. Ponieważ głos wyborczy jest traktowany w kategoriach prywatnego interesu, wynik wyborów nie jest odbierany przez elity jako bodziec do przeprowadzenia zmian w państwie²⁰.

Na współczesny kształt klientelizmu politycznego w Grecji wpłynęło także nadanie państwu roli regulatora gospodarki i życia społecznego. Rosnące od połowy lat trzydziestych XX wieku zaangażowanie władz państwowych w różne sfery życia obywateli spowodowało, że klienci zaczęli oczekiwać od patronów bardziej przeforsowania korzystnych dlań regulacji socjalnych czy podatkowych aniżeli dostępu do limitowanych dóbr materialnych. Ekipy rządzące zyskały także większą możliwość dysponowania zasobami podlegającymi kontroli państwowej na rzecz utrzymania swojego zaplecza wyborczego. Ponieważ silniejsze zaangażowanie się państwa w sprawy społeczno-gospodarcze korespondowało z rozrostem personelu urzędniczego, możliwość zatrudnienia w służbach publicznych była eksploatowana przez elity polityczne do zachęcenia elektoratu do głosowania na nie, bądź utrzymania poparcia. Proces, który jeden z greckich politologów, Christos Lyrintzis, nazwał mianem „biurokratycznego klientelizmu”, rozwinął się w Grecji zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku. Interwencjonizm państwowy, który ze względu na ograniczone możliwości finansowe i organizacyjne państwa nie dotyczy wszystkich obywateli, a tylko poszczególnych grup, pogłębia nierówności społeczne i zachęca jednostki do szukania „dojścia” do źródeł subsydiowania²¹.

ustrój republiki prezydenckiej. Obecnie obowiązującą konstytucję przyjęto 11 czerwca 1974 r. (znowelizowana w 1985 i 2001 r.); por. N. Αλιβιζάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Συνταγματική Ιστορία*, t. I, Αθήνα 1981; P. Eleftheriadis, *Constitutional reform and the rule of law in Greece*, „West European politics”, nr 2, s. 320–327; L. Akritidis, *Parlament Grecji*, 1998, s. 5–8.

¹⁹ W greckiej praktyce społecznej zakorzeniły się zwyczaje, które utożsamia się z klientelizmem. Termin *rousfeti* (*ρουσφέτι*) oznacza szukanie wsparcia na poszczególnych szczeblach administracji publicznej i rządowej celem realizacji określonych, zwykle materialnych, potrzeb o charakterze indywidualnym bądź grupowym (np. załatwianie kontraktów rządowych poza legalnymi procedurami, zawieranie niekorzystnych dla państwa umów własnościowych bądź prywatyzacyjnych). Drugi zwyczaj, *fakelaki* (*φακελάκι*, niewielka przysługa), określa łapówki, którymi greccy obywatele oplacają się przedstawicielom państwa, zwłaszcza pracownikom służby zdrowia i edukacji. Ich celem jest przyspieszenie procesu załatwiania określonych spraw urzędowych. Obie formy korupcji na stałe zadomowiły się w życiu codziennym Grecji; A. Papakostas, *Why is there no clientelism in Scandinavia*, s. 37.

²⁰ Ibidem, s. 32–33.

²¹ Ch. Lyrintzis, *The Changing party system: stable democracy, contested modernisation*, „West European politics”, nr 2, 2005, s. 249.

W warunkach poważnego kryzysu struktur państwowych pozycję jednego z najbardziej wpływowych aktorów greckiej sceny politycznej w XX wieku ugruntowali przedstawiciele sił zbrojnych. Już na początku XX stulecia, w 1908 roku zaakcentowali oni uprzywilejowaną pozycję armii w państwie, przyczyniając się do zintegrowania treści nacjonalistycznych z jego polityką zagraniczną i wewnętrzną²². W greckiej historiografii podkreśla się jednak, że już wówczas sytuacja wewnętrzna w armii, w tym jej morale, oddawały to, co działo się w państwie i społeczeństwie. Większość greckich oficerów nie przypisywała swojej służbie wartości, które podkreślałyby propaństwową rolę wojska. Zacerpnięte z myśli zachodnioeuropejskiej atrybuty określające etos armii były w Grecji uznawane bardziej za źródło inspiracji niż zasady o charakterze niepodważalnym. Abstrakcyjne wartości filtrowano przez miejscową praktykę społeczno-polityczną, gdzie państwo było traktowane jako źródło rozdawnictwa przywilejów i przedmiot rywalizacji. Zasady profesjonalizmu, awansu w ramach apolitycznej hierarchii wojskowej pozostawały fikcją. W siłach zbrojnych dominowały uznaniowe i korupcyjne praktyki klientelizmu, honorowane przez najważniejsze postacie polityczne²³.

W państwach wysoko rozwiniętych, o ustabilizowanych strukturach ustrojowych, zaangażowanie sił zbrojnych w działania polityczne było zwykle utożsamiane z unicestwieniem wartości kojarzonych ze służbą wojskową. Inaczej do tego podchodzono w Grecji. Praktyka wojskowej rebelii, realizowanej pod hasłami obrony państwa i narodu, nawiązywała do tradycji powstania narodowowyzwoleńczego z lat dwudziestych XIX wieku, które przyniosło Grekom niezależność. Choć wśród greckich elit nie było akceptacji wojskowych zamachów stanu jako instrumentów walki politycznej, bez wątpienia w opinii społecznej istniało duże zrozumienie takiej ingerencji w politykę. Uzasadniano je tym, że konieczne jest zaradzenie okolicznościom zagrażającym bezpieczeństwu państwa²⁴. Uczestnictwo w zamachu stanu zwykle nie dyskwalifikowało oficera. Jako przykład mogą posłużyć kariery wojskowo-polityczne najważniejszych dowódców greckiej armii w okresie międzywojennym. Teodoros Pangalos (1878–1952), odsunięty od najwyższych stanowisk w państwie i armii w związku z próbą dokonania w 1923 roku zamachu stanu, kilka miesięcy później awansował na dowódcę naczelnego armii, ministra wojska i sięgnął po tekę

²² Rewolucja 1909 roku jest podawana jako przykład sprzeciwu prorpublikańsko nastawionych oficerów wobec korupcyjnych praktyk w polityce i działaniach dworu królewskiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że przywódcy przewrotu koncentrowali się na programie odnowy sił zbrojnych i poprawy społeczno-ekonomicznego statusu wojskowych. Mimo krytyki „partyjniactwa” nie uniknęli infiltracji ze strony cywilnych polityków. Konfrontację między interesami środowisk wojskowych i cywilnych należy uznać za pozorowaną. Świadczyło o tym chociażby przyspieszenie kariery politycznej E. Wenizelosa, w następstwie wydarzeń z 1909 roku i w ścisłym związku z interesami armii; S. V. P a p a c o s m a, *The Military in Greek politics*, s. 24–26.

²³ Wśród dwudziestowiecznych rebelii wojskowo-politycznych z lat 1900–1934, które znacząco wpłynęły na zmianę sytuacji politycznej w Grecji, wymienia się przewroty z 1909, 1916 i 1922 roku. Środowiska oficerskie wystąpiły wówczas z postulatami modernizacji i umocnienia struktur państwa. Były orędownikami ograniczenia wpływu monarchy na wojsko i jednocześnie odwoływały się do sentymentów nacjonalistycznych. Z kolei zamachy wojskowe z lat 1922–1935 rozpatrywane są w historiografii głównie w kategoriach rywalizacji środowiskowej, gdzie sprawy państwowe zostały odsunięte na dalszy plan; T. V e r e m i s, *Some observations on the Greek military in the inter-war period, 1918–1935*, „Armed forces & society”, nr 1, s. 532.

²⁴ Bliskość między „wojskowym” a „cywilnym” sposobem myślenia o obowiązkach względem państwa i narodu widoczna była także w społecznym odbiorze większości wojskowych zamachów stanu. Jak podkreślano w raporcie brytyjskiej ambasady w Atenach z 1926 roku, obywatele utożsamiali je z interesami poszczególnych grup, kojarzonych z konkretnymi przywódcami-patronami; P R O F O, 371/11357, *Greece. Annual report 1925*, s. 4.

premiera. Od połowy 1925 roku przez kilkanaście miesięcy sprawował władzę dyktatorską. Równie doświadczony w działalności spiskowej był Georgios Kondylis (1878–1936). W 1924 roku przyczynił się on do proklamowania republiki, a dziewięć lat później stał się jej grabarzem i nadal odgrywał znaczącą rolę polityczną. Z kolei I. Metaxas, który w 1923 roku musiał opuścić Grecję po nieudanym zamachu rojalistycznym, trzynaście lat później stał się głównym architektem „Trzeciej Cywilizacji Helleńskiej”²⁵.

Argumentem przemawiającym za polityczną aktywizacją greckich środowisk wojskowych była niestabilność mechanizmów rządzących awansem zawodowym w armii. Spory w tej kwestii dojrzały od czasów wojen bałkańskich, gdy najważniejsze decyzje o obsadzie stanowisk wojskowych należały do monarchy, naczelnego dowódcy sił zbrojnych. Wraz z rozrostem liczebnym wojska i pojawieniem się ambitnej grupy młodszych oficerów, niejednokrotnie wywodzących się z tzw. warstw niższych, praktyka obsadzania najwyższych stanowisk stronnikami dworu stała się przedmiotem ostrej krytyki²⁶. Po 1923 roku Grecja czasu pokoju nie mogła utrzymywać licznej armii, ta z kolei nie potrafiła uporać się z „nadprodukcją kadry oficerskiej”. Widmo bezrobocia uzależniło oficerów od walk politycznych, które toczono również w sprawie finansowania sił zbrojnych. Brakiem poczucia bezpieczeństwa zawodowego niejednokrotnie tłumaczy się w greckiej historiografii nadzwyczajną skłonność poszczególnych środowisk oficerskich do stosowania spiskowych metod w walce politycznej, a także wyjątkowy jak na warunki europejskie brak solidarności zawodowej. Chętnych do służenia w armii było zbyt wielu i części zagrażała przymusowa marginalizacja. W tych warunkach szczególnego znaczenia nabrała konieczność odpowiedniego ulokowania się jednostki w nieformalnych systemach zależności. Sieć powiązań była budowana wokół poszczególnych dowódców, którzy wyrażali ambicje polityczne. Patroni opierali swój autorytet polityczny na doświadczeniach wojennych i koneksjach ze światem wojskowym²⁷. Ich klienci angażowali się w spiski, chcąc zdystansować konkurencję w wyścigu po stanowiska i przywileje zawodowe. Zajęcie odpowiednio wysokiej pozycji w strukturze podległości wobec patrona było warunkiem *sine qua non* przetrwania w sytuacji nieustannych roszad kadrowych w armii. Duża konkurencja między środowiskami oficerskimi i improwizowany charakter konspiracji wpływały na prowizoryczność reżimów politycznych, które wprowadzano drogą wojskowych zamachów stanu w latach 1922–1935 i 1967–1973²⁸. Ekipy rządzące w tym okresie w Grecji zazwyczaj nie były w stanie sku-

²⁵ Skrócone biogramy głównych dowódców greckiej armii i polityków: T. Veremis, *The Military in Greek politics*, s. 203–205.

²⁶ *The success of the Greek army in the recent Balkan Wars*, „Army review”, nr 1, 1924, s. 49–52.

²⁷ Aktywizacji politycznej emerytowanych generałów sprzyjało zniknięcie z greckiej sceny politycznej początku lat dwudziestych XX wieku Konstantyna I i na pewien czas E. Wenizelosa, mających silne oparcie w armii i uznawanych za najważniejszych patronów na greckiej scenie politycznej. Pałeczkę pierwszeństwa usiłowali przejąć oficerowie o poglądach republikańskich lub rojalistycznych, ale żaden z nich nie mógł dorównać autorytetowi poprzedników. Byli pozbawieni odpowiedniego zaplecza społecznego. Wechodzili w grę z cywilnymi politykami, ale koncentrowali się na interesach armii, od której uzależniali swoją działalność polityczną; T. Veremis, *Some observations*, s. 537–538.

²⁸ G. Mavrogordatos, *Stillborn republic*, s. 304–308. Ciekawych obserwacji na temat roli klientelizmu na styku greckie siły zbrojne–polityka wewnętrzna dostarczają losy dyktatury T. Pangalosa (1925–1926). Przejął on władzę dzięki zwolennikom w wojsku. Stracił ją w ciągu kilkunastu miesięcy, nie mogąc spełnić oczekiwań klientów. Duża ich część postanowiła zmienić patrona, gdy dyktator próbował poszerzyć bazę swoich rządów o oficerów z konkurencyjnych grup. Zdaniem części greckich historyków, władza T. Pangalosa wypaliła się

tecnie przeciwstawić się konkurentom i dłużej utrzymać władzy. Zamachy były elementem gry z zaskoczenia, ale nie gwarantowały stabilnych rządów. Ich autorzy najczęściej nie mieli zresztą pojęcia o rządzeniu państwem. Ze względu na wewnętrzne rozbitcie armia nie była w stanie narzucić żadnego programu sanacji państwa²⁹.

Greckie elity wojskowe i polityczne nie uznawały zasady apolityczności wojska za problem z punktu widzenia interesów państwa. Grecka praktyka publiczna dopuszczała możliwość realizowania przez oficerów zadań, które nie były bezpośrednio związane z ich służbą. Zatarcie granicy między funkcjami wojskowymi a politycznymi było traktowane jako norma. Armię postrzegano jako integralny element rozpolitykowanego układu społeczno-państwowego. Przekształcenie jej w strukturę dystansującą się wobec bieżących sporów politycznych, koncentrującą się na zadaniu obrony bezpieczeństwa państwa, było fikcją. Świadczyła o tym ewolucja poglądów chociażby E. Wenizelosa na temat sposobu zarządzania siłami zbrojnymi. Jako premier w latach 1910–1914 i 1928–1932 starał się on przeforsować zmiany służące większemu podporządkowaniu armii władzom cywilnym. Proponował nawet wprowadzenie przepisów ograniczających uczestnictwo wojskowych w życiu publicznym. Według niego armia miała działać w ramach prawno-politycznych nakreślonych przez władze i podlegać ich kontroli. W obliczu doświadczeń z okresu „schizmy narodowej” (1914–1917) i walk na froncie salonickim (1917–1918) premier złagodził jednak wcześniejszy kurs. Zdał sobie sprawę, że w skonfliktowanej rzeczywistości politycznej wojsko pozostało jedyną siłą zdolną zatrzymać proces anarchizacji państwa. Ze względu na utrzymujące się zagrożenie ze strony rojalistów E. Wenizelos musiał podjąć współpracę z tymi dowódcami, którzy prezentowali sympatie republikańskie, choć jednocześnie wyrastali także na jego konkurentów. W ten sposób zdołał osłabić w latach 1918–1920 zagrożenie ze strony T. Pangalosa, który nosił się z zamiarem przejęcia władzy i przekształcenia Grecji w republikę. Decyzja premiera, by nie reagować na udokumentowane podejrzenia o spiskowej działalności generała, była tłumaczona chęcią utrzymania go w swojej orbicie wpływów. E. Wenizelos działał w tym przypadku jak patron³⁰. Rozumiał, że konstytucyjna zasada posłuszeństwa sił zbrojnych wobec rządu i premiera nie miała przełożenia na rzeczywistość, dlatego należało oprzeć się na układzie zapewniającym jego uczestnikom obustronne korzyści³¹. Nieco innego przykładu klientelizmu politycznego w greckim wydaniu dostarczają rządy junty czarnych pułkowników w latach 1967–1973. Autorzy zamachu kwietniowego nie porzestali na podniesieniu roli korpusu oficerskiego do rangi gwaranta porządku społecznego w państwie. Chcieli przejąć władzę cywilną, co różniło ich od

samoczynnie wskutek stopniowego odpływu zwolenników do innych patronów. Myślenie w kategoriach klientelizmu przyświecało działalności generała i polityka Nikolaosa Plastirasa (1883–1953), który w 1928 roku poparł żądania przywrócenia do służby oficerów o poglądach rojalistycznych. Postąpił on wbrew interesom swoich ówczesnych klientów, słusznie przewidując, że jego dalsza kariera polityczna będzie zależeć w większej mierze od zwolenników monarchii niż słabnącego w armii obozu prorrepublikańskiego. Fiaskiem zakończyły się natomiast próby przewyciężenia podziałów w wojsku i polityce przez E. Wenizelosa, który w 1935 roku próbował stworzyć wspólny front w obronie republiki. Sprzeczne interesy, spory personalne i wzajemny brak zaufania między poszczególnymi liderami doprowadziły do klęski przewrotu republikańskiego w 1935 roku; Σ. Στεφάνου, *Ελευθέριος Βενιζέλος – ωλαστούργος ιστορίας. Βιογραφία*, Αθήνα 1977, s. 319–321.

²⁹ Γ. Κωστής, *Ελλάδα μεταξύ πολέμου και ειρήνης*, 1923–1936, t. II, Αθήνα 2007, s. 64.

³⁰ Σ. Στεφάνου, *Ελευθέριος Βενιζέλος*, s. 171.

³¹ PRO FO, 371/6096, *Greece. Annual report 1920*, s. 5–6.

poprzedników. Grupa ta była wrogo nastawiona do elit politycznych monarchii parlamentarnej z lat 1949–1967. Brak wystarczającego wsparcia od podzielonego politycznie wojska skazywał ją na izolację. Junta podwyższyła uposażenia oficerów, wprowadziła nowe świadczenia społeczne na ich rzecz i zmieniła mechanizmy awansu. Przeobrażenia te prowadziły jednak do tworzenia w ramach sił zbrojnych nowych konfliktów między frakcjami. Głowy podnosili ci, którzy w opinii junty nie zasługiwali na zaufanie i nie mogli liczyć na odpowiednio szybki awans³².

Nie ulega wątpliwości, że klientelizm, będący emanacją partykularnego, a nie kolektywnego podejścia do państwa, godzi w ogólnie pojmowany interes społeczny. Z drugiej strony system ten utrzymuje partie polityczne w ścisłym kontakcie ze społeczeństwem, zmusza je do elastycznego reagowania na potrzeby artykułowane przez określone grupy obywateli. Jak uważa S. Piattoni, klientelizm jest niezaprzeczalnie wyrazem społecznej i politycznej praktyki, która zawsze nacechowana jest partykularyzmem jej uczestników. To jedna z form reprezentowania i realizowania interesów poszczególnych grup. Umożliwia on praktyczną, choć w wielu przypadkach niepożądaną dla osiągnięcia wspólnotowych celów państwa, realizację abstrakcyjnej idei powszechnej reprezentacji³³. Nadmierne uzależnienie państwa greckiego od sprzecznych partykularyzmów różnej maści, przeniknięcie do jego struktur przyzwyczajęń wynikających z tradycyjnych układów podległości negatywnie wpłynęło na ich wydolność. Zniekształciło podejście obywateli do zadań realizowanych przez instytucje państwowe, czyniąc z nich arenę rozgrywania interesów personalnych i środowiskowych. Osłabiło to tendencje unifikacyjne i uniwersalistyczne w greckim wydaniu. Są one, używając słów jednego z greckich politologów, Apostolisa Papacostasa, niczym wyspy rozrzucone na morzu egoistycznych, indywidualnych interesów³⁴.

Jędrzej Paszkiewicz

The role of clientelism in the evolution of Greek political system (till 1974)

Summary

Political clientelism, which is a manifestation of particularist approach to state, is deeply rooted in political and constitutional practice in Greece. That is a result of historical and economic conditions in this country. At the turn of 19th and 20th centuries Greece experienced rapid political and constitutional changes, which was not supported by equally dynamic modernization of social and economic spheres. This favoured the penetration of rules that organized traditional rural communities into state structures. Political initiation of Greek society took place as a consequence of incorporating principal-client relations into political references taken as a whole. The absorption of clientelistic relations invoking the interrelation of a local, regional or personal character, adversely affected the process of the state integration. This led to the inertia of Greek political system in the 20th century and simultaneously created favourable conditions for numerous coup d'états organized by particular groups of interest. On the other hand, however, this process speeded up the adaptation of values and institutions that originated from the tradition of Western Europe – foreign to most Greeks – to local social conditions.

³² T. Veremis, *The military in Greek politics*, s. 213–215.

³³ S. Piattoni, *Clientelism*, s. 3.

³⁴ A. Papakostas, *Why is there no clientelism in Scandinavia*, s. 32.