

POMIĘDZY  
BUKWA  
A LITERA

Współczesna literatura  
mniejszości białoruskiej,  
ukraińskiej  
i łemkowskiej  
w Polsce

KRAKOWSKIE  
SPOTKANIA  
RUSYCYSTYCZNE



Helena Duć-Fajfer

# POMIĘDZY BUKWA A LITERA

---

Współczesna literatura  
mniejszości białoruskiej,  
ukraińskiej  
i łemkowskiej  
w Polsce

Wydawnictwo  
Uniwersytetu  
Jagiellońskiego

Seria: Krakowskie Spotkania Rusycystyczne

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Filologicznego oraz Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej

#### RECENZENCI

*dr hab. Eugenia Prokop-Janiec, prof. UJ*

*prof. dr hab. Wasilij Szczukin*

#### PROJEKT OKŁADKI

*Marcin Bruchnalski*

© Copyright by Helena Duć-Fajfer & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Wydanie I, Kraków 2012  
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3284-8



[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83  
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98  
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: [sprzedaz@wuj.pl](mailto:sprzedaz@wuj.pl)  
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

# SPIS TREŚCI

Wstęp .....	9
<b>I Redukcja Innego wewnętrznego i jego odzyskiwanie</b>	
Sytuacja mniejszości wschodniosłowiańskich w Polsce po II wojnie światowej.....	17
Monoetniczność programowa .....	20
Kontrolowane organizowanie .....	22
Poza cieniem .....	28
Rola literatury w inicjowaniu zmian.....	31
W stronę literackości literatury .....	37
„Białowieżanie” .....	38
Ukraińska niejednorodność .....	46
Literatura łemkowska jako etos trwania.....	53
<b>II „I po co ta pycha?”. Postkolonialne pytania i odpowiedzi</b>	
Polski – postkolonializm czy postzależność? .....	59
Studia postkolonialne .....	61
Literatury mniejszościowe a postkolonializm .....	72
„Posepna drugorzędność” .....	76
Anty- czy postkolonialne odpisywanie? .....	78
Nieludzkie <i>humanitas</i> .....	81
Mimikra? .....	83
Autentyzm .....	90
Delikatne ręce.....	92
Dystans .....	94
<b>III „Bez pamięci świeczki muszą zgasnąć”. Historia – pamięć – zapomnianie – miejsca pamięci</b>	
Historia i pamięć wobec marginalności .....	97
Pamięć ofensywna .....	99
Czyja jest i komu służy pamięć?.....	102
Następstwa funkcji – jaka jest pamięć? .....	105
Co czynimy z przeszłością?.....	107
Pamięć i literatura – inspiracje teoretyczne .....	111
Specyfika kulturowa wobec form pamięci.....	118
Wieczna pamięć .....	118
Między rytuałem a interpretacją.....	123
Naród wybrany – święta powinność .....	127

Napisać historię czy opisać życie .....	132
„Zapomnieliska” – miejsca pamięci .....	140

#### **IV „By zaśpiewać swoją pieśń na swoim podwórzu”. Wartości przestrzenne**

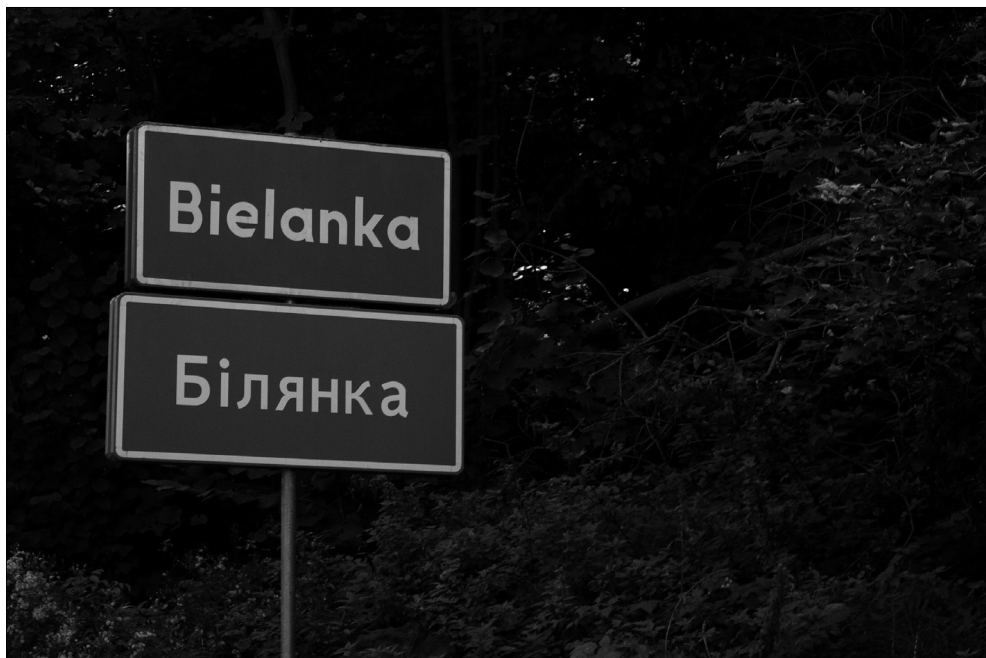
Przestrzeń jako podstawowa kategoria tożsamościowa.....	147
Przestrzeń i miejsce – kulturowa/etniczna aksjologizacja miejsc.....	153
Wędrówka – pozbawienie miejsca – bezdomność.....	158
„Ja jestem – jeszcze nie zginęła dni waszych przystań cowieczorna”. Dom i jego mniejszościowa kondycja .....	163
„Gdzie Rzym, gdzie Krym, gdzie moja ojczyzna...” .....	180
<i>Wiek wypędzeń i Podróż daremna</i> .....	190

#### **V „(...) odnaleźć ludzi/ i zapytać ich/ to wasza mowa?”. Językowe istnienie poprzez tekst**

Język – etniczność – tożsamość etniczna.....	213
Wielokulturowość – poliglosja – języki mniejszościowe .....	218
Pismo – standaryzacja – literatura .....	226
„Słowo matczyne, słowo łożo” – sakralizacja i esencjalizacja języka ojczystego jako znacznika tożsamości.....	230
„Mowy wyrzekamy się...” Języki w warunkach zagrożenia .....	244
„Zapisać słowa”. Bycie pisarzem mniejszościowym.....	252

#### **VI „I Bóg mój w jodłach i wśród liści mieszkał...”. Etnicyzacja *sacrum* i sakralizacja etniczności**

Religia jako system kulturowy.....	265
Religia – etniczność – tożsamość .....	268
Religia jako czynnik idiosynkratyczny mniejszości .....	275
„... Wygnano Boga ostrzem bagnetu”. Bóg z etniczno-mniejszościowym obliczem .....	282
„Przeżegnawszy się trzykrotnie / i trzema”. Symbole religijne jako znaki etniczne.....	297
„Daj Boże nadzieję, daj wytrwałość w trwodze...”. Modlitwa oraz inne formy rytualne i ich powiązanie z etnicznością.....	305
Zakończenie .....	315
Aneks. Bibliografie pisarzy mniejszościowych cytowanych w książce .....	317
Bibliografia .....	325
Indeks nazwisk.....	353



Fot. Jarosław Mazur

Wszystkim, dla których ten znak jest szczególnie znaczący, dedykuję





## WSTĘP

Książka ta zrodziła się z mojego przeświadczenia o bardzo małym, a wręcz znikomym udziale dyskursu mniejszościowego w polskiej kulturze, świadomości społecznej, a zwłaszcza w literaturze. Stoi to w wyraźnej sprzeczności nie tylko z aktualnymi ogólnościowymi tendencjami kulturowymi, ale też z charakterem tradycji kształtującej tożsamość wielokulturowej Rzeczypospolitej i jej obywateli na przestrzeni wielu wieków. Oba te czynniki prawdopodobnie wpływają na formę niejako obowiązkowego wprowadzania do programów oświatowych, edukacyjnych, do mediów, kultury popularnej informacji o mniejszościach. Zarówno informacje, jak i forma ich przekazu dosyć dobrze ilustrują to, co tak ostro i kontrowersyjnie ukazał Edward Said w swoim *Orientalizmie*<sup>1</sup> i co zapoczątkowało wieloaspektowy dyskurs postkolonialny. Potrzeba stereotypizacji zwłaszcza obszarów, których dobrze nie znamy i nie mamy ochoty czy możliwości bliżej poznać, nakłada się tu na wielowiekowe „gotowe obrazy” w literaturze i innych tekstach kulturowych z jednej strony i na aktualne upraszczające tendencje prezentacyjno-poznawcze oraz potrzebę poznawania innego w czystej i zrozumiałej formie odmienności. Dlatego w cenie są głównie prezentacje folkloru, kulinariów, krajobrazów, spójnych, egzotycznych nieco, a przecież swojskich „klimatów” mniejszościowych. Takie zapotrzebowanie kształtuje też i wpływa na mniejszościowe reprezentacje, zgodne z oczekiwaniami i popytem, a równocześnie utrwalające autostereotyp adekwatny do potrzeb ogólnospołecznych. W ten sposób mniejszości zostają zredukowane do folkloru czy bardziej folkloryzmu i miejscowej egzotyki bądź produktu turystycznego.

Zdaję sobie oczywiście sprawę z faktu, że wyrażając się tak o centrum, stosuję podobny mechanizm, jaki zarzucano wielokrotnie Saidowi, czyli także upraszczam i stereotypizuję to, co przecież w tym tak szeroko rozbudowanym i zróżnicowanym pojęciu się zawiera, zwłaszcza jeśli chodzi już o konkretne historyczne jego lokowanie. Wiadomo przecież doskonale, że polskość w roli centrum jest bardzo ambiwalentna, co wyraża się w dylemacie perspektywy, jaki zawsze pojawić się musi, gdy mówimy o Polsce i polskim dyskursie – perspektywy „skolonizowanego kolonizatora”<sup>2</sup>. Właśnie ta kwestia jest ostatnio szeroko dyskutowana, przede wszystkim w ramach tzw. studiów postzależnościowych, ale także szerzej<sup>3</sup>. Wiemy też, że w przypadku Polski mamy do

---

<sup>1</sup> E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

<sup>2</sup> H. Gosk, *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku, Kraków 2010.

<sup>3</sup> Oprócz badań i dyskusji rozwijanej przez Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, o której wspomnę nieco szerzej w rozdziale II, warto tu przywołać cechującą się pogłębioną refleksją książkę Teresy Walas *Zrozumieć swój czas: kultura polska po komunizmie – rekoniesans* (Kraków 2006) oraz ukazującą zróżnicowanie postaw wobec Innego wewnętrznego w literaturze polskiej po roku 1989 pracę Przemysława Czaplińskiego *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje* (Kraków 2009).

czynienia obecnie, choć nie jest to wcale sprawa tylko ostatnich lat, z „emancypującym się centrum”, które jest ustawione peryferyjnie wobec centrum europejskiego i innych centrów narodowych. Ponieważ jednak przyjąłem, że w tej książce głos oddam peryferiom, postanowiłam nie skupiać się na złożoności centrum, tylko na spojrzeniu mniejszościowym, które wcale „obiektywne” nie jest i, jak to będę ukazywać, przejmuje centralne mechanizmy często w stopniu bardziej radykalnym niż ich forma wyjściowa. Nie uznałam zatem za potrzebne rozbudowywanie uwag o ambiwalencjach i niejednorodności centrum, gdyż z ideologicznego punktu widzenia wyznaczonego przez mniejszości nie ma to istotniejszego znaczenia, a jak wiadomo, zmiana mechanizmów redukujących we wzajemnym postrzeganiu się musi najpierw nastąpić w dyskursie centrum, by znalazła ona odpowiedni rezonans i refleksję w dyskursie mniejszościowym.

Używając pojęcia „dyskurs mniejszościowy”, mam na uwadze nie tylko i nie tyle tekstualność, głos, słowo poszczególnych mniejszości, ile specyficzny charakter ich wypowiedzenia się wynikający w wysokim stopniu z pozycji podporządkowanej, która istotnie determinuje całość kształtu rozumienia siebie w otaczającej rzeczywistości społecznej. W ten sposób określamy istotę odmienności dyskursywnej, co pozwoli odnosić się nie tyle do generowanych form i treści, ile do ich ideowego źródła, podłoża, tożsamościowej bazy, formującej inność jako kategorię interpretacyjną dla bycia zmarginalizowanym wobec czegoś, tzn. wobec sił dominacyjnych. Literatura, piśmiennictwo jako źródło wyrażania, komunikat i tekst jest najbardziej płodnym obszarem kulturowym dla poszukiwania i określenia tych tendencji oraz sił dyskursywnych, dostarcza obrazów i emocjonalnych odniesień, pozwala uchwycić niuanse oraz wieloznaczności bycia pomiędzy i bycia walencyjnego. Tym sposobem można znaleźć też punkty odniesienia dla izolujących się (być może bardziej niż izolowanych) literatur mniejszościowych wobec dominującego dyskursu ujętego w kanon narodowy, nie stanowiące tylko aplikacji i wysepki kulturowej specyfiki, lecz mogące często służyć za nicujące zwierciadło, w którym przyjrzeć się może skanonizowana kultura. W literaturach mniejszości etnicznych odkrywamy upodmiotowionego Innego, bo tylko taki może rozszerzyć dyskurs narodowy (w rozumieniu narodu obywatelskiego) o te potrzebne każdej kulturze „wysepki odmiennej organizacji”, które są niezwykle płodne i inspirujące ze względu na powszechną konieczność ich zgodnego z systemem strukturyzowania.

Książka ta ma na celu ukazanie form opozycji tekstualnej wobec owego systemowego strukturyzowania, wzmocnionego ideologicznie, instytucjonalnie, politycznie. Ma zatem ujawnić i zilustrować poprzez cytaty z tekstów przede wszystkim wewnętrzną mobilizację podporządkowanych wspólnot wokół na różne sposoby wzmacnianych wartości, jakie z samego założenia muszą być mocne, a są przecież słabe, i to wcale nie ze względu na nihilizm<sup>4</sup>, tylko poprzez mniejszościowe upozycjonowanie. Paradoksalnie świadomość słabości stanowi niezwykle istotny czynnik mobilizacyjny, integrujący i wzmacniający. Możliwość ukazania dzięki symptomatycznemu czytaniu tekstów owych odwróconych zależności jest bardzo inspirującym i trudnym jednocześnie za-

---

<sup>4</sup> W takim rozumieniu, jak to ukazuje m.in. Andrzej Zawadzki, posługując się Vattimowskim pojęciem *myśli słabej* czy interpretując pojęcie nihilizmu u Nietzschego, Heideggera i Vattimo (A. Zawadzki, *Vattimo: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, [w:] idem, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 59–158, w szczególności s. 116–126).

daniem, gdyż w naszych nawykach myślowych mamy wdrożone sposoby interpretacji uniwersalizujące pozycje dominacyjne na całą rzeczywistość społeczną.

Korzystałam zatem w szerokim zakresie z zaplecza teoretycznego, które dostarczyło mi odpowiedniej konceptualizacji, terminologii, odwołań do interdyscyplinarnego dyskursu humanistycznego, w ostatnich dekadach coraz intensywniej kierującego swój „impet” ku obszarom wcześniej niedostrzeganym, marginalizowanym, słabo ustrukturyzowanym, jak gdyby chcącego odzyskać Innego, który wcześniej całkiem został zredukowany czy wręcz unicestwiony<sup>5</sup>. Wiadomo, że takiemu podejściu służy powszechna (zapoczątkowana tzw. zwrotem kulturowym na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku) antropologizacja wszystkich w zasadzie dziedzin humanistyki, w tym literaturoznawstwa, które przede wszystkim wyznacza mi ścieżkę badawczo-czytelniczą, jaką podążam w głąb tekstów mniejszościowych. Kluczowe dla mnie są tu studia postkolonialne, ale szerokie inspiracje przynoszą też studia kulturowe, etnopoetyka, dekonstrukcjonizm. Sięgam do wielu prac antropologicznych, etnologicznych, socjologicznych, politologicznych, filozoficznych. Uważam to za konieczne, gdyż w literaturoznawstwie już od dawna przestał dominować ergocentryczny nurt badawczy, literatura rozpatrywana jest w polu dyskursywnego uniwersum kultury, a literatury, którymi się zajmuję, w wyższym stopniu, można przypuszczać, służą celom społecznym swoich wspólnot, niż koncentrują się na wartościach estetyczno-artystycznych.

Perspektywa badawcza, jaką przyjmuję w tej książce, uwarunkowana jest zarówno niezbędną według mnie dla zbadania własnego głosu mniejszości decyzją metodologiczną – badanie tekstów z perspektywy wewnętrznej wspólnoty, która je generuje – jak i pozwalającym mi na takie badanie moim upozycjonowaniem biograficznym w jednej ze wspólnot mniejszościowych – wspólnocie łemkowskiej. Dzięki aktywnemu uczestnictwu w życiu kulturalnym, literackim oraz występowaniu w roli reprezentanta politycznego rodzimej wspólnoty z jednej strony oraz możliwości zabierania głosu w ogólnym dominującym dyskursie naukowym i kulturowym z drugiej, mogę lokować się jako badaczka w nieco podobnym miejscu, jakie posiadają wywodzący się z byłych kolonii, wykształceni na zachodnioeuropejskich i amerykańskich uniwersytetach przedstawiciele dyskursu postkolonialnego. Takie bycie pomiędzy staram się wykorzystać (jako „podwójną zewnętrżność”) do konceptualizacyjnego dystansu wobec głosu mniejszościowego, ujawniając jego zapętlenia w modelowane na centrach postawy i wyobrażenia, doprowadzające do samodegradacji, a równocześnie próbuję ukazać spojrzenie na centrum z perspektywy peryferyjnej. W ten sposób zbliżam się do modelu badawczego określanego czasem mianem humanistyki zaangażowanej, choć staram się realizować go nie w tak radykalnej formie, jaką prezentuje chociażby znaczna część dyskursu postkolonialnego czy feministycznego.

W pisaniu książki przyświecały mi pewne założenia i postulaty społeczne współczesności, które istotnie generują postawy zaangażowane, wpływają też w wysokim stopniu na rozwijane kierunki badań w różnych dziedzinach humanistyki oraz dokonywane interpretacje zdarzeń, zjawisk, tekstów itp. Najogólniej ujmując, mam na myśli pozycję, jaką aktualnie zajmują społeczności mniejszościowe w demokratycznych systemach

---

<sup>5</sup> Tu inspiruję się myślą Tzvetana Todorova (T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996).

państw europejskich, co wyznacza też ich pozycję dyskursywną i możliwości posiadania słyszalnego głosu w przestrzeni ogólnospołecznej. W całym systemie Unii Europejskiej, ale też w nieco innym ujęciu w Ameryce i wielu krajach pozaunijnych, sytuacja mniejszości, głównie w rozumieniu praw, jakie posiadają, jest testem jakości organizacji społecznej i politycznej państwa. Wynika to z faktu, który Jennifer Jackson Preece<sup>6</sup> nazwała „problemem mniejszości” generowanym przez „dylemat różnorodności”. Podstawowe pytanie, które postawione zostało w obrębie systemów politycznych, to takie, czy wspólnota polityczna może być zachowana także w obecności różnorodności. Systemy nastawione na homogeniczność opierają się na asymilacji, dyskryminacji, prześladowaniach, gettoizacji czy wypędzeniach, a nawet ludobójstwie. Systemy uznające różnorodność przyjmują, że mniejszości nie stanowią zagrożenia dla porządku politycznego, a zapewnienie grupom mniejszościowym odpowiednich praw w państwie uczyni je mniej skłonny do podważania jego autorytetu i integralności terytorialnej. Stąd dbałość wielu państw, a także komisji i gremiów międzynarodowych o odpowiednie zabezpieczenie praw mniejszości, zwłaszcza – w przypadku mniejszości etnicznych – praw kulturowych i politycznych. Wpływa to też na wartościowanie innego, obcego, odmiennego. W systemach homogenicznych (totalitarnych), jak to określa Hannah Arendt:

„Obcy” jest przerażającym symbolem faktu istnienia różnic jako takich, indywidualności jako takiej i wskazuje na sfery, których człowiek nie może zmieniać i gdzie nie może działać i które z tego powodu chce zniszczyć<sup>7</sup>.

W systemach demokratycznych wartość Innego można ująć po Levinasowsku jako „przekraczanie siebie, które domaga się epifanii Innego”, gdyż tylko „w epifanii Inny ukazuje swoją prawdę”. Tutaj mieści się kluczowa dla koncepcji całej mojej książki kwestia. Lokując ją w dyskursie centrum, chciałam osiągnąć to, co Todorov uznaje za konieczne dla uzyskania dialogu z innym, czyli nie podporządkowywać głosu innego ideom centrum, ale też nadmiernie nie eksponować jego autonomizmu i „autentyzmu”. „Pozwolić innemu żyć nie znaczy (...) całkowicie pozostawić go w spokoju, nie wolno też jednak całkowicie zagłuszyć jego głosu”<sup>8</sup>. Katarzyna Guczalska, interpretując Levinasa, uważa, iż obcowanie ja z Innym ma naturę mowy, czyli metafizyka urzeczywistnia się jako dyskurs<sup>9</sup>. Jestem przekonana, że właśnie tekst literacki, jak żaden inny, jest w stanie tak polifonicznie poprowadzić słowo, by niczego nie zagłuszać, a jednocześnie niczego nadmiernie nie eksponować.

Postanowiłam zatem skoncentrować się na literaturze, jednakże nie wybrałam podejścia prezentacyjnego czy oglądowego, które miałyby przekazać informacje dotyczące całokształtu życia literackiego wybranych mniejszości w danym (powojennym) czasie w Polsce. Moim celem było symptomatyczne czytanie niektórych tekstów, wydobywające z nich te idee i usymboliznione wartości, które służyć mają wyrażaniu inności wobec zewnątrz i tożsamości wobec wnętrza wspólnotowego. Z tego względu podstawowymi kategoriami, które wyłoniły mi się w polu dyskursywnym, są etniczność,

<sup>6</sup> J.J. Preece, *Prawa mniejszości*, przeł. M. Stolarska, Warszawa 2007.

<sup>7</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, Warszawa 2008, s. 301.

<sup>8</sup> T. Todorov, *op. cit.*, s. 275.

<sup>9</sup> K. Guczalska, *Mysł, która myśli więcej niż myśli*, [http://guczalska.pl/teksty/mysl\\_ktora\\_mysli.html](http://guczalska.pl/teksty/mysl_ktora_mysli.html), 21.10.2011.

tożsamość, wspólnota, mniejszość, centrum, peryferie, pogranicze. One będą zarówno dostarczać kluczy i pojęć interpretacyjnych, jak i stanowić niezbędną płaszczyznę wnikania w kontekst społeczny, jaki generuje, formułuje i absorbuje teksty literackie. One też wpłynęły na kompozycję całej książki i zasady porządkujące jej rdzeń konstrukcyjny.

Tytuł książki podkreśla przede wszystkim dokonany przeze mnie wybór obszaru badawczego. Zdecydowałam się na eksplorację pogranicza wyznaczonego symbolicznie przenikaniem się bukw i liter, czyli, najszerzej ujmując, tradycji grecko-bizantyńskiej i tradycji rzymsko-łacińskiej. Tradycje te stanowią tylko pewne zaplecze dla wielowiekowego współistnienia na zasadach asymetrycznych (określonych politycznie) kultur słowiańskich, które pozycjonowały się wobec siebie różnicą/granicą etnonimów polski *versus* ruski. Efektem historycznego rozwoju tych relacji na różnych poziomach życia społecznego są współczesne wyznaczone ścisłymi granicami politycznymi niezależne państwa narodowe, które, jak podkreśla Zdzisław Mach, realizują wynikający z układu sił na świecie interes elit politycznych poszczególnych wspólnot<sup>10</sup>. Poza granice te wykraczają lokujące się na zewnątrz obszaru państw narodowych grupy mniejszościowe, które na pograniczu bukw i litery w Polsce odnoszą się do czterech społeczności wschodniosłowiańskich – rosyjskiej, białoruskiej, ukraińskiej i łemkowskiej. Mniejszości rosyjskiej nie uwzględniam w swoich rozważaniach, gdyż historyczne relacje polsko-rosyjskie kształtowały się czasem wręcz diametralnie odmiennie niż polsko-ukraińskie, polsko-białoruskie czy polsko-łemkowskie. Stąd całkiem inaczej konstruuje się na ich tle pamięć, odniesienie do terytorium i inne wyznaczniki tożsamości mniejszościowej, jakimi się zajmuję. Poza tym mniejszość rosyjska w Polsce nie posiada dobrze rozróżnialnej własnej literatury mniejszościowej. Pozostają więc przy tych trzech mniejszościach i ich literaturach, formułujących po roku 1945 dosyć wyrazisty dyskurs mniejszościowy, który szczególnie po roku 1989 nosi znamiona własnego głosu z wszystkimi konsekwencjami podporządkowania zarówno historycznego, jak i współczesnego.

W rozdziale I książki próbuję zarysować właśnie te uwarunkowania społeczne i historyczne, które określają dzisiejszą pozycję mniejszości wschodniosłowiańskich w Polsce, oraz doprecyzować charakter i jakość życia literackiego, dynamikę przemian, rolę literatury w kreowaniu postaw i celów wspólnotowych. Bardzo wyraźnie zaznaczam różnicę w sytuacji mniejszościowej przed i po 1989 roku, szczególnie w odniesieniu do możliwości indywidualnego funkcjonowania artystycznego, wyboru własnej formy ekspresji oraz sposobu obecności twórczej we wspólnocie. Podkreślam podobieństwa i różnice w dynamice rozwoju poszczególnych literatur, kilkoma rysami staram się też nakreślić indywidualne sylwetki twórcze najbardziej znaczących autorów. Rozdział ten traktuję jako wprowadzający w kontekst, który wyznacza relację etniczność–literatura w sytuacji wspólnot podporządkowanych.

Rozdział II w całości poświęcony jest ciągle jeszcze słabo obecnemu w polskim literaturoznawstwie dyskursowi postkolonialnemu, dzięki któremu została określona na wielu płaszczyznach pozycjonalność dyskursywna kształtowana przez władzę. Uogólnione rozumienie władzy jako wszelkiej dominacji, ustanowionej nie tylko przez siłę zbrojną i polityczną, ale przede wszystkim przez wiedzę i powiązane z nią byty tekstual-

---

<sup>10</sup> Z. Mach, *Procesy rekonstrukcji tożsamości społecznej w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nomos” 1994, nr 7–8, s. 9–22.

ne z literaturą na czele, pozwala na adaptowanie różnych konceptów rozwiniętych w ramach studiów postkolonialnych do oglądu szerokiego spektrum zjawisk społecznych, których rozumienie nadane przez parametry wartościujące wynikające z pozycji dominującej lub podporządkowanej kształtuje świadomość i wrażliwość na słabość. Dlatego uznałam za ważne dla możliwości pełniejszego wsłuchania się w głos mniejszościowy dosyć szczegółowe zaprezentowanie najważniejszych założeń teorii postkolonialnej i pewnych kluczowych konceptów interpretacyjnych. Takie pojęcia, jak centrum – peryferie, własny głos podporządkowanych, odpisywanie do centrum, autentyzm, mimikra, którymi często się posługuję w całej swojej narracji, zaczerpnęłam z dyskursu postkolonialnego. Zachodziła zatem konieczność wyjaśnienia tych terminów-konceptów. Generalnie studia postkolonialne jako jedyne w całościowym wymiarze koncentrujące się na uświadamianiu i w pewnym zakresie etycznym osądzie aktów dominacyjnych oraz powiązanych z nimi poniżeń, degradacji, podporządkowań w sferze etnicznej w istotny sposób określić mogą perspektywę wglądu w teksty mniejszościowe, co próbuję właśnie uczynić w rozdziale II książki.

Kolejne rozdziały ściśle już powiązane są z wynikającymi z etniczności kategoriami tożsamościowymi. Rozdział III dotyczy pamięci wspólnotowej – sposobów jej konstruowania, relacji pamięć–historia, funkcji pamięci indywidualnej i wspólnotowej, rodzajów pamięci, różnic pamięci wspólnot oralnych wobec pamięci wspólnot piśmiennych, manipulowania pamięcią, miejsc pamięci, relacji pamięć–literatura. Tym zagadnieniom, w ujęciu głównie teoretycznym, poświęcam sporo uwagi, szeroko zwłaszcza odnosząc się do teorii pamięci kulturowej Jana i Aleidy Assmannów. Teoria ta bowiem nie tylko odsłania społeczne reguły pamiętania, ale dotyczy w istotnym zakresie pisma i piśmienności, co stanowić będzie podbudowę koncepcyjną także dla dalszych rozdziałów książki, a zwłaszcza dla rozdziału V. Bezpośrednie odwołanie się do tekstów literackich poprzedzam jeszcze krótkim określeniem specyfiki form pamięci wspólnot wschodniosłowiańskich, uwarunkowanej czynnikiem religijnym z jednej strony i czynnikiem ludowości-oralności z drugiej. Wgłębiając się już w same teksty mniejszościowe, odwołuję się do obecności w konstruowanych przez nie wizjach etnicznych paradygmatu narodu wybranego, który sakralizuje wszystkie wymiary etniczności poprzez odpowiedni rytuał i tekst. W sam paradygmat wpisany jest nie tylko mit prapoczątku, ale przede wszystkim obligacja pamięci nadana poprzez fakt wybrania. Specyficzna dla mniejszościowego upozycjonowania jest uchwycona przeze mnie ambiwalencja dążeń w stosunku do utrwalania przeszłości w zapisie tekstowym. Dążność do opisanego swego życia jako świadectwa czy świadczenia o przeszłości i „prawdzie” konkuruje tu z potrzebą stworzenia analogicznej do posiadanej przez centra historii narodowej. Wreszcie, posługując się metaforą „zapomnielisk”, ujawniam na kilku przykładach, jak literatura ustanawia symbolicznie miejsca pamięci, wzmacniając działania pozaliterackie, a czasem wręcz je inspirując czy kreując. Refleksja, która powinna być uchwytana w tym rozdziale, odnosi się do znaczenia i roli pamięci zapisanej niekoniecznie na kamiennych tablicach, ale w licznych tekstach kulturowych.

Rozdział IV poświęcony jest wartościom przestrzennym. Podobnie jak w innych rozdziałach czytanie tekstów staram się tu poprzedzić odpowiednio wyprecyzowanymi na użytek pojmowania przestrzeni przez wspólnoty etniczne odwołaniami teoretycznymi. Wśród nich przede wszystkim znalazły się koncepcje przestrzeni jako bazowej kate-

gorii tożsamościowej, szeroko rozbudowana koncepcyjnie relacja przestrzeń–miejsce, wreszcie zaksjologizowane w znacznym stopniu odniesienia do zmiany czy straty przestrzennej wyrażające się poprzez figury wędrowania, pozbawienia miejsca, bezdomności. Wchodząc na grunt samych już literatur, w pierwszym rzędzie staram się wniknąć w kondycję mniejszościowego domu, który jest sakralnym centrum przestrzennym, miejscem mocnym, ale w literaturach mniejszościowych w różny sposób zazwyczaj naruszonym, osłabionym. Dom jest często pojmowany jako synekdocha ojczyzny. Oczywiście, że w książce koncentrującej się na zagadnieniach powiązanych z etnicznością i tożsamością etniczną nie mogło zabraknąć przywołania tak częstych w interesujących nas literaturach obrazów, idei, symboli, metafor ojczyzny i ojczystości, bodaj w najbardziej bezpośredni sposób wyrażających mniejszościową specyfikę samookreślenia i samopojmowania się poprzez przestrzeń. Wreszcie przeniesione z planu teoretycznego, uogólnionego na czytane teksty kwestie wypędzeń, dyslokacji, wędrówek brzmią tutaj tragiczną tonacją, gdyż mniejszościowe przemieszczenia rzadziej wynikają z własnej woli i decyzji niż narzuconego siłą przymusu.

W rozdziale V zajęłam się bardzo istotnymi, często uważanymi za najważniejsze dla tożsamości etnicznej, kwestiami językowymi. Podbudowa teoretyczna, jaką tu skonstruowałam, sięga do primordialnych koncepcji Herdera, Humboldta, Fichtego z jednej strony i do współczesnych teorii socjo- i ekolingwistycznych z drugiej. Stąd od ukazania ścisłego powiązania języka, etniczności i tożsamości etnicznej przechodzę do zagadnień związanych z wielokulturowością, poliglosją i językami mniejszościowymi, a potem do istotnej z punktu widzenia etnicznej roli literatury kwestii pisma, języka literackiego i samej literatury jako produktu piśmiennego. Bezpośrednio już w tekstach eksploruję problem języka ojczystego jako podstawowego wyróżnika tożsamościowego, wysoce zsakralizowanego i zesencjalizowanego mocą literackiego obrazowania. To mniejszościowa pozycja wywołuje takie wzmacniające działania literatury wobec języka. Efektem tej pozycji są kontrastowe, ukazane w kolejnym podrozdziale, literacko komunikowane zjawiska destrukcyjne i degradacyjne, tworzące poważne zagrożenie dla języka. Końcowym wreszcie zagadnieniem tego rozdziału jest misja pisarska polegająca na zapisywaniu, czyli uwiecznianiu słów, które mogą przetrwać, gdy żywy język już nie będzie istniał. Sam fakt takiego formułowania prognoz językowych jest świadectwem realnego odczuwania przez twórców słabej kondycji języków mniejszościowych

Rozdział VI i ostatni dotyczy uetnicznionej religii i, paralelnie, usakralizowanego etnosu. Za konieczne uznałam tu przede wszystkim odwołanie się do ujęcia religii jako systemu kulturowego według koncepcji Clifforda Geertza, eksponującego głównie wymiar funkcjonalno-społeczny religii. W ten sposób prościej już mi było ukazać kluczową dla tego rozdziału kwestię relacji religii, etniczności i tożsamości. Jako odrębne, bo warte szczególnej uwagi, wyodrębniłam zagadnienie idiosynkratycznej funkcji religii. Po tej rozbudowanej refleksji teoretycznej czytania tekstów dokonuję według klucza opartego na trzech konceptach – uetnicznono Boga, symboliki religijno-etnicznej oraz modlitwy i innych rytuałów religijnych odniesionych do etniczności. W rozdziale tym, podobnie jak i w poprzednich, aż nader wyraziście ujawnia się istotna rola literatury w działaniach wzmacniających etniczność.

Aneksy, które dołączam na końcu, są materiałem ściśle informacyjnym. Prezentuję w nich sylwetki tylko tych autorów, których teksty chociażby raz przywołałam w książce.

Dodam tylko na marginesie, że dobierając odpowiednie cytaty, miałam też na względzie w jakimś stopniu ich jakość artystyczną. Stąd najwięcej cytatów zaczerpnęłam z tekstów najwybitniejszych twórców mniejszościowych. Częste przywoływanie ich tekstów wynika też z określonego zapewne miarą talentu często błyskotliwego i niezwykle celnego ujęcia jakiegoś aspektu rozważanego problemu.

Kończąc, chcę dodać kilka słów podziękowań przede wszystkim dla najbliższej mojej rodziny za cierpliwość i wsparcie. Te same słowa kieruję też do przyjaciół, którzy okazali się niezawodni w trudnych chwilach pracy nad książką. Swoją niemałą rolę w zawartych w książce rozważaniach mają też studenci, którzy swoimi pytaniami dostarczali mi świadomości dylematów odbiorcy. Szczególne podziękowania składam dwojgu pierwszym czytelnikom wydruku komputerowego mojej książki – dr hab. Eugenii Prokop-Janiec i prof. dr. hab. Wasilijowi Szczukinowi. Ich wnikliwe i cenne uwagi pomogły mi zweryfikować pewne niedostrzeżone błędy i braki. Wdzięczna jestem wszystkim, dzięki którym mogłam rozwijać swój warsztat badawczy w kierunku, który jest dla mnie ważny także z przyczyn osobistych.



## REDUKCJA INNEGO WEWNĘTRZNEGO<sup>1</sup> I JEGO ODZYSKIWANIE

### SYTUACJA MNIJSZOŚCI WSCHODNIOŚLAWIAŃSKICH W POLSCE PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Obecność Innego wewnętrznego, jakim są mniejszości etniczne, we współczesnym uniwersum symbolicznym oraz potocznej<sup>2</sup> świadomości społecznej Polaków jest zupełnie marginalna, prawie niedostrzegalna. Równocześnie pielęgnowana jest czy wręcz kultywowana pamięć o wieloetnicznych tradycjach Rzeczypospolitej z paternalistyczną wizją Polski jako hegemonu, pod którego skrzydła chroniły się uciskane, prześladowane, wypędzane grupy innowierców czy wspólnot kulturowych, którego tolerancja nie miała sobie równej w całej Europie, który służył z cnót obywatelskich i otwarcia na inność<sup>3</sup>.

Wśród tych zmytizowanych wyobrażeń szczególnie rozbudowany jest atrakcyjny i sentymentalny mit polskich Kresów z idylliczną Roksolanią, groźnymi „dzikimi polami”, sarmackością polskiej szlachty, a przede wszystkim z atrakcyjnością kulturową polskości dla chłopskich społeczności ruskich zamieszkujących olbrzymie czy – używając bardziej stosownie do mitu określenia oksymoronicznego – bezkresne obszary Kresów. Oczywiście polskich Kresów, bo przecież o ziemie specyficzne chodzi, ziemie, gdzie polskość nie była czymś oczywistym, więc musiała być utwierdzana nie tylko twierdzami wojskowymi<sup>4</sup>, ale przede wszystkim twierdzami symbolicznymi<sup>5</sup>. Dwa podstawowe

---

<sup>1</sup> Określając tym terminem mniejszości narodowe i etniczne (Inne kulturowo), chcę podkreślić przede wszystkim fakt uczestnictwa mniejszości we wszystkich wymiarach życia wewnątrzpaństwowego wynikających ze wspólnoty obywatelskiej.

<sup>2</sup> Piszę o świadomości potocznej, gdyż oczywiście w społeczeństwie polskim jako zróżnicowanym prowadzi się też rzetelne badania, owocujące wieloma świetnymi publikacjami naukowymi – socjologicznymi, antropologicznymi, politologicznymi – poświęconymi współczesnym mniejszościom etnicznym w Polsce.

<sup>3</sup> Doskonałym przykładem budowania i utrwalania takiej wizji historycznej Rzeczypospolitej są prace Janusza Tazbira, takie chociażby jak: *Wieloetniczne tradycje Rzeczypospolitej*, [w:] *Inni wśród swoich*, red. W. Władyka, Warszawa 1994, s. 12–23; *Państwo bez stosów: szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967; *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy: mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987; *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980; *Kultura szlachecka w Polsce: rozkwit – upadek, relikty*, Warszawa 1978; *Polska bez stosów i inne szkice*, Kraków 2000; *Sarmaci i świat*, Kraków 2001.

<sup>4</sup> Podobno od nich, czyli strzegących granic Polski chorągwi, w długiej linii rozciągniętych od Dniepru do Dniestru, które to linie nazywano kresami, wywodzi się pojęcie Kresy (por. P. Eberhardt, *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*, Warszawa 1998, s. 12).

<sup>5</sup> Zdekonstruowanie całej machinerii tekstualnej utwierdzającej kresową polskość jest wyzwaniem stojącym obecnie przed polskim literaturoznawstwem i historiografią. Wątek obalania mitu kresów rozpoczął

filary polonocentryzmu (uniwersalne generalnie dla wszystkich mitów etnonarodowych) – chwała i męczeństwo łączą się nierozzerwalnie z tekstualnym mitycznym polszczeniem Kresów. Nie mam tu na myśli dawnych, pisanych ku „pokrzepieniu serc” tekstów polskiej literatury. Mówię o ciągle aktualnym obrazie, sprecyzowanym *expressis verbis* chociażby w znanej pracy Jacka Kolbuszewskiego:

Pisane wielką literą Kresy stanowią jedyny w swoim rodzaju równoważnik nazwy geograficznej, zakresem swym obejmujący kilka regionów, kilka krain, kilka nawet obszarów etnicznych, uznanych jednak za obszar polskiej swojskości. Rzecz by można, że Kresy są słowem nieledwie magicznym budzącym wzruszenia, nostalgię, refleksje historiozoficzne, przemyślenia o osobliwościach dziejów naszego narodu i państwa, także naszej kultury – słowem przypominającym dni chwały i potęgi, ale także klęsk i męczeństwa”<sup>6</sup>.

Wydaje się, że taka ciągle użyteczna i ciągle na nowo tekstualizowana<sup>7</sup> wizja Kresów bardzo utrudnia<sup>8</sup> dostrzeżenie Innego współczesnego, który w obecnych granicach Polski

---

bodajże Daniel Beauvois (*Mit kresów wschodnich czyli jak mu położyć kres*, [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX w.*, red. Z. Smyk, Wrocław 1994, s. 93–105). Jego rozwój podąża w kierunku, który można by określić jako próbę rozbudzenia świadomości postkolonialnej w odniesieniu do dyskursu kresowego. Warto tu wymienić prace Aleksandra Fiuta (*Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 150–156; *Powrót do Europy Środkowej? Wariacje na temat pisarstwa Andrzeja Stasiuka i Jurija Andruchowycza*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 155–171; *Spotkania z Innym*, Kraków 2006), Bogusława Bakuły (*Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11–32), Hanny Gosk (*Polskie opowieści w dyskurs postkolonialny ujęte*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia...*, s. 75–88; *Polski dyskurs kresowy w niefikcyjnych zapisach międzywojennych. Próba lektury w perspektywie postcolonial studies*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6, s. 20–34), Germana Ritza (*Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia...*, s. 115–133) czy Dariusza Skórczewskiego (*Dlaczego Polska powinna upomnieć się o swoją postkolonialność?*, „Znak” 2007, nr 628(9), s. 145–153; *Interpretacja postkolonialna: etyka nauki, nauka etyki*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 305–316; *Kompleks(y) środkowego Europejczyka*, „Opcje” 2008, nr 2(71), s. 10–15; *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1/2, s. 100–112; *Postmodernizm, dekolonizacja i europocentryzm. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1/2, s. 33–55; *Retoryka pominięcia i przemilczenia a prawda literatury: o postkolonialnych implikacjach pewnych praktyk dyskursywnych*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia...*, s. 89–104).

<sup>6</sup> J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995, s. 12.

<sup>7</sup> Przykładowo: W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów, Warszawa 1995*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jaroński, Warszawa 1996, s. 605–613; E. Wiegandt, *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988; J. Jarzębski, *Exodus (ewolucja obrazu kresów po wojnie)*, [w:] idem, *W Polsce czyli wszędzie*, Warszawa 1992, s. 129–147; B. Hadaczek, *Kresy w literaturze polskiej XX wieku*, Szczecin 1993; A. Wierciński, *Przywracanie pamięci*, Opole 1993; S. Uliasz, *Literatura kresów – kresy literatury*, Rzeszów 1994; E. Czaplajewicz, E. Kasperski, *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, Warszawa 1996; T. Chrzanowski, *Kresy, czyli Obszary tęsknot*, Kraków 2001; *Kresy, kresy...: wspomnienia i szkice*, wybór i oprac. W. Jaworski, P. Zaborny, Skiermiewice 2005; *Kresy i pogranicza w literaturze*, red. K. Łozowska, Szczecin 2005; *Pogranicza Galicji: studia*, red. T. Bujnicki, J. Niedźwiedz, Bielsko-Biała 2005; *Od strony Kresów: studia i szkice*, red. H. Bursztyńska, Kraków 2005; K. Węglińska, *Białoruskie ścieżki (seria Gawędy kresowe)*, Warszawa 2006; H. Wasilewski, *Czar mojego Polesia: wspomnienie o Kresach Wschodnich*, Wrocław 2007. Należy dodać, że obok mitu prace te zawierają też istotną wiedzę na temat złożonego obrazu Kresów i jego zmienności historycznej.

<sup>8</sup> Oczywiście nie jest to główna przyczyna słabej obecności Innego wewnętrznego w polskim dyskursie. Główną przyczynę wynikającą z polityki totalitarnej wskazują poniżej.

jest bytem mocno naruszającym wszystkie prawie elementy mitu kresowego i trudno go wykorzystać do budowania chwalebnych obrazów polskości. Przemiany historyczno-polityczne i fakty z porozbiorowego etapu funkcjonowania państwa polskiego wskazują, że problem tolerancji inaczej się postrzega, gdy stanowi ona kwestię pewnej wizji historycznej, a inaczej, gdy dotyczy działań i postaw aktualnych. Inaczej toleruje się Innego, gdy jest on chłopską społecznością odmienną religijnie i kulturowo, całkowicie zdominowaną społecznie, a inaczej, gdy Inny w obrębie wspólnego państwa zaczyna wysuwać sprecyzowane postulaty kulturowe, wynikające z jego inności, a przede wszystkim zaczyna formułować programy polityczne.

W II Rzeczypospolitej, której granice zatwierdzone zostały ostatecznie w 1923 r.<sup>9</sup>, 1/3 obywateli była niepolskiej narodowości. Zgodnie z obowiązującymi wówczas konwencjami międzynarodowymi<sup>10</sup> obywatele ci uzyskali status i prawa mniejszości narodowych, które gwarantowały im m.in. uczestnictwo w życiu politycznym kraju, dzięki czemu mieli możliwość zabiegania o prawa kulturalne, religijne, oświatowe. Wśród około 10 mln ludności zamieszkującej na terenie państwa polskiego, która w spisie powszechnym z 1931 r. podała inny niż polski język ojczysty, było m.in. 6,2 mln Ukraińców, Rusinów i Białorusinów (ściśle 3 222 000 osób z językiem ojczystym ukraińskim; 1 219 000 – z językiem ruskim; 989 900 – z językiem białoruskim; 707 100 – z językiem tzw. tutejszym na Polesiu)<sup>11</sup>. Zamieszkiwali oni województwa wschodnie Rzeczypospolitej, stanowiąc w nich liczącą większość i będąc konsekwencją emancypacji ruskich społeczności chłopskich w społeczeństwie narodowe Ukraińców, Białorusinów, w jakimś też zakresie Łemków. Polityka II Rzeczypospolitej, wyznaczana głównie przez program Narodowej Demokracji, w odniesieniu do postulatów politycznych mniejszości była jednoznacznie nieprzychylna i oparta na starannie przygotowywanych programach asymilatorskich. Szczególnie koncentrowano się na asymilacji niepolskiej ludności ziem wschodnich<sup>12</sup>. Stąd tekstowe utwierdzanie polskości ziem wschodnich RP było bardzo nasilonie. Podejmowano też działania bezpośrednie, np. pacyfikacje ludności ukraińskiej czy białoruskiej, przenoszenie nauczycieli niepolskiej narodowości z ich obszarów rodzimych na tereny Polski centralnej i zastępowanie ich nauczycielami Polakami,

<sup>9</sup> Zachodnia granica została ustalona na mocy traktatu pokojowego z Niemcami z 28 czerwca 1919 r.; 15 maja 1922 r. podpisano w Genewie polsko-niemieckie porozumienie regulujące podział Górnego Śląska; granica południowa została wyznaczona pośrednio przez traktat pokojowy z Austrią, podpisany 10 września 1919 r. w Saint-Germain, sporna kwestia Śląska Cieszyńskiego została rozstrzygnięta za pośrednictwem wielkich mocarstw przez zawarcie ugody między Polską a Czechosłowacją podpisaną w Spa 10 lipca 1920 r. Natomiast wschodnia i północna granica Polski ostatecznie została zatwierdzona uchwałą rady ambasadorów wielkich mocarstw dnia 15 marca 1923 r.

<sup>10</sup> Pierwszym traktatem o ochronie mniejszości był tzw. Mały Traktat Wersalski, podpisany przez Polskę 28 czerwca 1919 r.

<sup>11</sup> A. Kwilecki, *Mniejszości narodowe w Polsce Ludowej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1963, t. 7, nr 4, s. 85–103, tu: s. 85.

<sup>12</sup> W celu badania kwestii dotyczących mniejszości narodowych Rada Ministrów Rządu RP powołała w 1921 r. specjalny Instytut Spraw Narodowościowych (działał do 1939 r.) oraz Komisję Naukowych Badań Ziem Wschodnich, których badania, przynosząc cenne i korzystne osiągnięcia poznawcze, miały też służyć konstruowaniu skutecznych programów asymilatorskich. W Komisji istniały specjalne podkomisje zajmujące się odrębnymi regionami czy społecznościami, np. Sekcja ds. Łemkowszczyzny (patrz: J.A. Stepek, *Akcja polska na Łemkowszczyźnie*, „Libertas” 1984, nr 1, s. 33–47; P. Mazur, *Teoretyczne aspekty polonizacji Łemków i ich wdrażanie w okresie międzywojnia*, „Річник Руской Бурсы / Rocznik Ruskiej Bursy” 2010, s. 111–129).

hamowanie wpływów politycznych Kościołów greckokatolickiego i prawosławnego, konfiskatę czasopism, książek o treściach politycznych. Działania te nie sprzyjały, co oczywiste, normalizacji stosunków, powodowały klasyczny syndrom prześladowczy, przyczyniały się do akcji odwetowych, których kulminacja przypadła na czasy II wojny światowej oraz bezpośrednio po niej i pozostała bolesnym echem w pamięci wspólnotowej wszystkich biorących udział w konflikcie narodów.

## MONOETNICZNOŚĆ PROGRAMOWA

Powojenna zmiana granic i towarzysząca jej destrukcja dawnego układu przestrzenno-etnicznego, niosąca z sobą masowe migracje, w nikłym tylko procencie dobrowolne, podsycała poczucie krzywd, zagrożenia i strachu u każdej ze stron. W kontekście wszelkich, bynajmniej nie pokojowo wprowadzanych, przemian zaprojektowano powojenną Polskę jako kraj monoetniczny. Niepolską ludność wypędzano (termin stosowany przez Niemców w odniesieniu do bezwzględniego ich usuwania z granic Polski), deportowano (termin stosowany w retoryce ukraińskiej mniejszości), wysiedlano (termin zazwyczaj stosowany przez Łemków) poza granice wówczas już ludowej i postulatycznie wyłącznie polskiej Polski.

Patrząc na nowy układ wytworzony na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim, dostrzec trzeba wysoce frustracyjne konfiguracje zależnościowe. Wszystkie społeczności tego obszaru znalazły się pod totalitarnym reżymem radzieckim. Należy jednak zauważyć różnicę pomiędzy siłą zniewolenia wobec tych, którzy znaleźli się bezpośrednio w granicach ZSRR, a tych, którzy znaleźli się w „układzie zależności”. Wschodnia granica Polski, przeprowadzona zgodnie z linią Curzona, pozostawiła po stronie radzieckiej całe historycznie rozumiane Kresy, zawarła jednak w przestrzeni państwa polskiego część terytorium zamieszanego „od zawsze” przez ludność ruską: na Białostocczyźnie – białoruską, na Podlasiu – „tutejszą” bądź białoruską, bądź ukraińską (zależnie od charakteru uformowanej świadomości etnicznej); na Chełmszczyźnie, Lubaczowszczyźnie, Nadsaniu – ukraińską; na Łemkowynie – łemkowską<sup>13</sup>.

Szacunkowe statystyki określają, że w granicach Polski po 1945 r. znalazło się około 142 tys. Białorusinów, 600 tys. Ukraińców, 130 tys. Łemków. W ramach umów zawartych w dniach 9 i 22 września pomiędzy PKWN i rządami republik radzieckich (litewskiej, białoruskiej, ukraińskiej) w latach 1944–1946 przesiedlono z Polski do Związku Radzieckiego 518 tys. osób<sup>14</sup>, w tym 482 tys. Ukraińców (razem z około 80 tys. Łemków)<sup>15</sup> i około 36 tys. Białorusinów<sup>16</sup>. Pomimo to w Polsce pozostało jeszcze kil-

<sup>13</sup> Stosuję tu nazwy, jakie funkcjonują w terminologii własnej w odniesieniu do regionów uznawanych za swe ojczyzny etniczne bądź regionalne przez mniejszości wschodniosłowiańskie w Polsce.

<sup>14</sup> W statystyce tej nie zostali najprawdopodobniej ujęci Litwini, którzy zostali przesiedleni do LSRR (szacuje się, że ok. 50 tys. – A. Kwilecki, *op. cit.*).

<sup>15</sup> Archiwum Państwowe w Łodzi. Zespół: Główny Przedstawiciel ds. Ewakuacji Ukraińców z Polski. Teczka: *Ewakuacja ludności ukraińskiej z terytorium Polski*, sygn. 34. Dokumenty dotyczące tych przesiedleń publikuje E. Misiło, *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USSR 1944–1946*, t. 1: Warszawa 1996, t. 2: Warszawa 1998.

<sup>16</sup> Statystyki w odniesieniu do ludności białoruskiej podają za: E. Mironowicz, *Przesiedlenia ludności z Białorusi do Polski i z Polski do Białorusi w latach 1944–1946*, [www.bialorus.pl](http://www.bialorus.pl), 15.11.2009.

kaset tysięcy ludności „ruskiej”, co nie mogło pozostać niezauważonym czy zatartym faktem. Podjęto wobec niej, podobnie jak i w odniesieniu do innych mniejszości narodowych, strategiczną akcję asymilatorską. Najbardziej zaawansowanymi i kompleksowymi działaniami asymilatorskimi objęto Ukraińców i Łemków, których w 1947 r. w akcji wojskowej „Wisła” deportowano z ojczyustych terytoriów na ziemię poniemieckie i rozproszono, ściśle kierując się założeniami skutecznej asymilacji (ludność z akcji „Wisła” nie mogła przekraczać 10% mieszkańców danej miejscowości)<sup>17</sup>. Bezpośrednio o celu takiego postępowania informowały tajne instrukcje dotyczące zasad rozmieszczania przesiedlonej ludności:

Zasadniczym celem przesiedlenia osadników „W” jest ich asymilacja w nowym środowisku polskim, dołożyć należy wszelkich wysiłków, aby cel ten był osiągnięty<sup>18</sup>.

Przez cały okres PRL podejmowano wobec mniejszości szereg działań asymilatorskich, skrętnie ukrywanych pod hasłami propagandowymi o równych prawach wszystkich obywateli. W Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 22 lipca 1952 r. nie ma ani jednej wzmianki o mniejszościach narodowych i ich prawach. Jest natomiast zapis, iż „Polska Rzeczpospolita Ludowa w swej polityce: 1) kieruje się interesami Narodu Polskiego”<sup>19</sup>.

Oficjalne postulowanie monoetniczności stanowiło bowiem zasadę strategii asymilacyjnej. Podobnie jednak jak i w przypadku innych postulatów w PRL, głosząc państwo jednonarodowe, podejmowano w nim szereg decyzji i rozporządzeń dotyczących bezpośrednio mniejszości. Ich podstawowym celem było pozorowanie przychylności państwa wobec mniejszości w celu zamaskowania i lepszej skuteczności działań asymilacyjnych. Kiedy czytamy opublikowany w 1963 r. artykuł o mniejszościach narodowych w Polsce<sup>20</sup>, odnosimy wrażenie, iż sytuacja mniejszości w PRL była bardzo korzystna i wszystkie ich potrzeby były zaspokajane. Tymczasem mamy do czynienia z klasycznym peerelowskim zafałszowywaniem rzeczywistości i przemyślaną strategią postępowania, zakładano bowiem, iż:

stwarzając jej [ludności niepolskiej – H.D.-F.] warunki prawidłowego rozwoju w ramach ogólnej działalności państwa na rzecz społeczeństwa, będzie zanikała jej odrębność narodowa i poczucie potrzeb z niej wynikających<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Zarządzenie Departamentu Osiedleńczego Ministerstwa Ziem Odzyskanych ustalające zasady osiedlania ludności ukraińskiej w województwach północnych i zachodnich Polski, Warszawa, 31 lipca 1947, [w:] E. Miśiło, *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, Warszawa 1993, s. 380–381.

<sup>18</sup> Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Ziem Odzyskanych, sygn. 787. Instrukcja MZO dotycząca zasad rozmieszczania osadników z akcji „Wisła” z 10 listopada 1947 roku (cytuje za: R. Drozd, *Droga na Zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997, s. 168).

<sup>19</sup> Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 roku. Jednolity tekst z dnia 16 lutego 1976 roku, <http://konstytucja.wieszak.pl/teksty-polskich-konstytucji/76580,Konstytucja-PRL-Akt-jednolity-z-1976-roku.html>, 14.06.2010.

<sup>20</sup> A. Kwilecki, *op. cit.*

<sup>21</sup> K. Pudło, *Kształtowanie się statusu etnicznego ludności niepolskiej w Polsce (1950–1965)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1989, nr 1023 (Nauki Polityczne XXXIV), s. 229–239, tu: s. 232.

## KONTROLOWANE ORGANIZOWANIE

Wystarczy przyjrzeć się, jak było zorganizowane życie mniejszości według schematu peerelowskiego, by zrozumieć nie tylko wysoką skalę zniewolenia (które może najśluszniej byłoby określać mianem odebrania głosu), ale też kulturowego unicestwienia właśnie drogą asymilacji. W rzeczywistości peerelowskiej istniały tylko te mniejszości, których istnienie uznano (pomimo że oficjalnie mniejszości nie było). Uznanie takie wyrażało się poprzez powoływanie oficjalnych organizacji reprezentujących i organizujących życie kulturalne i społeczne danej mniejszości. A w zasadzie wszystkich uznanych mniejszości, bo ich nazwa, statut i formy działania były identyczne dla wszystkich. W nazwie figurowało niezmiennie – Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, tylko początkowy przymiotnik był stosowny do określonej mniejszości: Białoruskie, Ukraińskie, Żydowskie, Litewskie... Towarzystw było siedem i tyle uznanych mniejszości w Polsce. Zupełnie, nawet w tak przewrotnej formie, nie istnieli w Polsce Ludowej Tatarzy, Ormianie, Romowie, Karaimi, Łemkowie.

Rok 1956 był rokiem powołania do życia przez organy partyjne Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego (Беларускае грамадска-культурнае таварыства – 26 lutego 1956 r. i Zjazd w Białymstoku) i Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego (Українське Суспільно-Культурне Товариство – 15–16 czerwca 1956 r. zjazd założycielski w Warszawie). Łemkowie, jako społeczność nieuznana, przez cały okres PRL nie doczekali się swej organizacji, pomimo usilnych starań i co jakiś czas podejmowanych prób zarejestrowania statutu takowej<sup>22</sup>. W strategii władz i powołanych przez KC PZPR organów państwowych odpowiedzialnych za kontrolowanie mniejszości<sup>23</sup> Łemkowie mieli rozwijać swe potrzeby kulturalne w ramach UTSK.

Towarzystwa społeczno-kulturalne powstały nie oddolnie, tylko odgórnie i ich podstawowym celem było objęcie kontrolą ruchu mniejszościowego, który zaczynał rozwijać się spontanicznie<sup>24</sup> i jako taki mógł stanowić potencjalne zagrożenie wobec hasel i postulatywności peerelowskich. Siłą rzeczy, miały one z góry przygotowane identyczne

<sup>22</sup> Por. H. Duć-Fajfer, *Być Łemkiem w PRL-u*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 2001, z. 36, s. 141–172, zwłaszcza s. 150.

<sup>23</sup> Mam tu na myśli przede wszystkim 15-osobową Komisję KC PZPR ds. Narodowościowych, powołaną w styczniu 1957 r. uchwałą Sekretariatu KC PZPR. Komisja działała praktycznie do 1965 r. Komisja ta wielokrotnie zalecała Zarządowi Głównemu UTSK stworzenie dla Łemków w ramach Towarzystwa pozorów daleko posuniętej autonomii, m.in. zapewnienie reprezentacji Łemków w zarządzie i prezydium, powołanie Sekcji ds. Rozwoju Regionalnej Kultury Łemkowskiej oraz utworzenie łemkowskiego kolegium redakcyjnego. Zalecenia te, które wynikały z obawy przed całkowitą separacją Łemków, co niosłoby z sobą wysunięcie się ich spod kontroli UTSK, a tym samym spod kontroli Partii, UTSK spełniło. Od czerwca 1957 r. w „Naszem Słowie” wprowadzono stronę „Łemkowskie Słowo”, zamiennie wkrótce na „Łemkowską Stroniczkę”, w grudniu 1959 r. stworzono przy ZG UTSK Sekcję Łemkowską, zasługą której było m.in. organizowanie życia kulturalnego wśród Łemków. Wkrótce jednak (w 1963 r.) ZG UTSK potępił szkodliwą działalność łemkowskich liderów i Sekcja została rozwiązana. Por. K. Puđło, *Łemkowie. Proces wrastania w środowisko Dolnego Śląska 1947–1985*, Wrocław 1987; idem, *Dzieje Łemków po drugiej wojnie*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 1, red. J. Czajkowski, Rzeszów 1992, s. 351–379; O. Duć-Fajfer, *Łemkowie w Polsce. Proces rozwoju świadomości etnicznej, aktualna sytuacja i perspektywy przetrwania*, „Płaj” 1994, nr 9, s. 5–29.

<sup>24</sup> Por. M. Трухан, *Українці у Польщі після другої світової війни 1944–1984*, Нью Йорк 1990, s. 42–48; J. Zwoliński, *Rapsodia dla Łemków*, Koszalin 1994; O. Duć-Fajfer, *Łemkowie w Polsce. Proces rozwoju...*; eadem, *Być Łemkiem...* Zdaniem historyka Eugeniusza Mironowicza, „faktycznie BTKS było agenturą MSW

statuty, a ich przewodniczącymi mogli być jedynie zaufani i sprawdzeni działacze partyjni, lojalni wobec władz i pomocni w realizacji programu asymilatorskiego. Wielostronne powiązania działalności mniejszościowych towarzystw społeczno-kulturalnych z aparatem partyjnym stwarzały dodatkowe zadania dla tych organizacji. Towarzystwa, poprzez swoje struktury, miały przekazywać społecznościom mniejszościowym ideologię partii. Na przykład w referacie II plenarnego posiedzenia Zarządu Głównego BT SK z 1963 r. czytamy:

Partia nasza wielkie znaczenie przywiązuje do roli druku w dziedzinie ideologii, do jego udziału, jak stwierdza tow. Gomułka, w wychowaniu naszego społeczeństwa w duchu socjalizmu. Trzeba stwierdzić, że działalność Białoruskiego Towarzystwa jest to przede wszystkim praca, jaka ma wyłącznie charakter ideologiczny. Białoruski ruch amatorski, stowarzyszenie literackie, oświata, czytelnictwo, pogadanki radiowe, wydawnictwa BT SK, żywe i drukowane białoruskie słowo, z którym my idziemy do mas, są to formy naszego ideologicznego, wychowawczego wpływu na białoruskie środowisko<sup>25</sup>.

Niemniej jednak, pomimo tak zaplanowanej funkcji towarzystw społeczno-kulturalnych, odegrały one też pozytywną rolę w rozwoju (czy może bardziej zachowaniu) kultury, w tym języka i słowa pisanego.

Jednym z głównych zadań statutowych towarzystw było inspirowanie i organizowanie rozwoju białoruskiej/ukraińskiej twórczości artystycznej, naukowej i literackiej – „narodowej w formie i socjalistycznej w treści”. W całej konstrukcji organizowania twórczości przez towarzystwa odpowiednie miejsce poświęcono literaturze. Każda ze wspomnianych organizacji miała przypisane wydawanie własnego organu prasowego, tygodnika informacyjno-kulturalnego, którego druk rozpoczęto równocześnie z założeniem towarzystw. W przypadku BT SK była to (i jest nadal) „Niwa” („Нiвa”), w przypadku UTSK „Nasze Słowo” („Наше Слово”) z wywalczoną przez Łemków w jego ramach jedną „Łemkowską Stroniczką” („Лемківска Сторінка”). Pisma drukowano wyłącznie w językach mniejszościowych i krążyły one w wyizolowanym, zamkniętym obiegu, bo oficjalnie mniejszości przecież nie było. W „Niwie” od nr. 26 z 1958 r. zaczęła regularnie pojawiać się „Stroniczka Literacka” („Літаратурная Старонка”), a w „Naszym Słowie” taka stroniczka („Літаратурна Сторінка”) pojawiła się wcześniej, bo już od nr. 14 z 1956 r. Jako dodatek do „Naszego Słowa” od 1958 r. zaczęła pojawiać się też „Nasza Kultura” („Наша Культура”). Od 1957 r. zaczął ukazywać się „Kalendarz Białoruski” („Беларускі Календар”). Była to pozycja, która oprócz kalendarium zawierała obszerne działy porad gospodarczych, wiadomości o działalności BT SK i działy literackie, prezentujące twórczość miejscowych autorów i folklor białoruski. „Kalendarz”, podobnie jak „Niwa”, był adresowany przede wszystkim do czytelników białoruskich. Analogicznie do białoruskiego, od 1959 r. systematycznie aż do 1988 r., UTSK wydawało „Ukraiński Kalendarz – Almanach” („Український календар – альманах”) o identycznym prawie jak w kalendarzu białoruskim programie treściowo-ideowym. To właśnie na łamach „Niwy”, „Naszego Słowa”, „Naszej Kultury” oraz Białoruskiego i Ukraińskiego

---

w środowisku białoruskim”, cyt. za: A. Karpiuk, *Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne w latach 1956–1970*, [www.bialorus.pl](http://www.bialorus.pl), 15.11.2009.

<sup>25</sup> A. Karpiuk, *op. cit.*

„Kalendarza” pojawiły się pierwsze powojenne utwory literackie w języku białoruskim, ukraińskim i łemkowskim.

Autorami tych utworów byli często debiutanci, ludzie niekoniecznie utalentowani literacko, których zachęcano do pisania wierszy<sup>26</sup>, jakimi miano, zgodnie z socjalistycznym programem działania, wypełnić szpalty owych stroniczek w dowód prężności i wspaniałego rozwoju kultur mniejszościowych w PRL. Było to też swoiste zapełnianie „pustego pola” (*horror vacui*)<sup>27</sup>, by przypadkiem nie zaczęły pojawiać się w nim teksty niechciane, buntownicze, wywrotowe czy nawet bardziej skomplikowane formalnie, jak w przypadku „rebusów” Ostapa Łapskiego<sup>28</sup> bądź lekko „zasłoniętych” autoironią tekstów Sokrata Janowicza<sup>29</sup>. W każdym razie można powiedzieć, że na tym polu (podobnie jak i na innych polach kultur mniejszościowych) skuteczniała się oczywista nadprodukcja czy, jak to określa Sokrat Janowicz, „przegrzanie koniunktury”<sup>30</sup>, co siłą rzeczy i najprostszym rachunkiem ekonomicznym odbijało się skutecznie na jakości owej „produkcji literackiej”. Uczciwie podkreśla to autor pierwszej (i dotychczas jedynej), wydanej w 1964 r., antologii literatury ukraińskiej w Polsce *Homín (Гомін)*, Kost’ Kuzyk:

У ній [antologii – H.D.-F.] поруч з авторами з викристалізованим вже обличчям або принаймі з мистецькими прагненнями, знайшлися також початківці і люди, які взяли за перо тільки принагідно, під впливом пориву серця чи суспільного обов’язку<sup>31</sup>.

W niej [antologii – H.D.-F.] obok autorów z wykrystalizowanym już obliczem lub przynajmniej z artystycznymi ambicjami, znaleźli się również debiutanci i ludzie, którzy chwycili za pióro tylko przypadkowo, pod wpływem porywu serca bądź obowiązku społecznego.

Pomimo identycznych założeń programowych i takich samych działań organizujących, nie wszystko w wewnętrznym życiu kulturalno-społecznym poszczególnych mniejszości przebiegało identycznie. Potencjał twórczy niewysiedlonej i nierozproszonej mniejszości białoruskiej (a być może lepsze dostosowanie się do proponowanych strategii rozwoju kulturalnego) spowodował, że jakość życia literackiego tej mniejszości od samego początku istnienia BTSK była znacznie wyższa niż mniejszości ukraińskiej. Najlepiej widać to na przykładzie rozwoju powołanych (jednakowo dla wszystkich) przy stowarzyszeniach społeczno-kulturalnych związków literackich. Ukraiński Związek Literacki (Літературне Об’єднання), który został powołany 19 kwietnia 1959 r., zaist-

<sup>26</sup> Na „Stroniczce Literackiej” „Naszego Słowa”, oprócz zamieszczanych tekstów literackich, często pojawiały się też artykuły krytyczno-instruktorskie typu: *Вчимся нучаму вiпуi (Учмы ся писаць вiершы)*.

<sup>27</sup> Określenie stosowane w historii sztuki oznaczające lęk przed pustą przestrzenią, która zapełniana była gęstym ornamentem.

<sup>28</sup> Ostap Łapski był jednym z pierwszych autorów, którzy publikować zaczęli na łamach „Naszego Słowa”. Jednakże na początku lat siedemdziesiątych na łamach „Naszej Kultury” rozpoczęła się ostra polemika i krytyka „rebusów” Łapskiego. Przyczyną była werlibrowa forma, którą zaczął posługiwać się ten utalentowany poeta, zastępując nią preferowany wówczas w literaturze UTSK-owskiej liroepos czy klasyczne sonety. W efekcie Łapski został odsunięty od współpracy z „Naszym Słowem” i zamilkł na dłuższy czas.

<sup>29</sup> Sokrat Janowicz został podobnie potraktowany jak Ostap Łapski. Aktywny od początku działalności BTSK, zaangażowany w redagowanie „Niwy”, z końcem 1970 r. decyzją KW PZPR musiał „na własną prośbę” zrezygnować z pracy w redakcji tygodnika.

<sup>30</sup> *Nasze tysiąc lat. Z Sokratem Janowiczem rozmawia Jerzy Chmielewski*, Białystok 2000, s. 18.

<sup>31</sup> К. Джурилка, *Свідомство добу*, (cyt. przeł. H.D.-F.), [w:] *Літературна антологія „Гомін”*, Warszawa 1964, s. 4.



niał na dobrą sprawę jedynie w postaci kilku sprawozdań w ukraińskich (mniejszościowych) publikacjach<sup>32</sup>. Natomiast białoruskie Stowarzyszenie Literackie (Літаратурнае Аб'яднанне), powołane przez BTSK przy redakcji tygodnika „Niwa” 8 czerwca 1958 r., rozwinęło się znakomicie i przyczyniło się z całą pewnością do faktu, że literatura białoruska obecnie jest najlepiej rozwiniętą i najciekawszą literaturą mniejszościową w Polsce. Głównym zadaniem Stowarzyszenia była integracja wszystkich twórców białoruskich i udzielanie im pomocy w zaadaptowaniu się do życia artystycznego. Odbywały się seminaria, na których literaci omawiali swoją twórczość, wygłaszali referaty dotyczące historii literatury białoruskiej. Niezwykle istotny był rozwój wewnątrzstowarzyszeniowej krytyki literackiej. Już w 1959 r. ukazał się pierwszy almanach 17 białoruskich autorów – *Руі́ (Пунь)*. Podobnie jak i w antologii UTSK-owskiej, nie wszystkie utwory przedstawiały najwyższy poziom literacki, ale ich druk miał znaczenie prestiżowe dla białoruskiej twórczości literackiej na Białostocczyźnie. W 1961 r. pojawił się pierwszy zbiorek autorski twórcy BTSK-owskiego. Były to felietony Stanisława Wagurki *Dzjadz'ka Lawon (Дзядзька Лявон)*. Na podobną formę w życiu literackim, organizowanym przez UTSK, trzeba było czekać aż do 1974 r.<sup>33</sup>, a intensywność i różnorodność działań wydawniczych prowadzonych z inicjatywy ukraińskiej mniejszości była wielokrotnie niższa, niż to widzimy w przypadku białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego, które w 1962 r. przyjęło nazwę Białoruskie Stowarzyszenie Literacko-Plastyczne „Białowieża”, odłączyło się od „Niwy” i zaczęło działać przy Zarządzie Głównym BTSK<sup>34</sup>.

Jeśli chodzi o jakość życia literackiego Łemków w PRL, to poza „Łemkowską Stroniczkę” i jeden jedyny zbiorek wierszy chłopskiego poety Jakowa Dudry, wydany przez UTSK w 1983 r., nie mogła ona się wychylić. Dopiero pod sam koniec istnienia Polski Ludowej, w czasach odwilży „Solidarnościowej” na początku i w połowie lat osiemdziesiątych mogli łemkowscy twórcy wydać niezależne od UTSK tomiki swej twórczości (wtedy też UTSK wydało drugi łemkowski tomik wierszy, tym razem ambitniejszy – Petra Murianki, który jako pierwszy opublikował swe wiersze poza UTSK), ale ze względu na swój charakter i cały kontekst wydania należą one już do zjawisk postpeerelowskich czy zjawisk „pomiędzy”, będących wyznacznikiem przełomu.

Chcąc pokrótce przedstawić to, co było najbardziej charakterystyczne dla jakości produkcji literackiej mniejszości białoruskiej, ukraińskiej i łemkowskiej w PRL, warto wskazać wyznaczniki rozwojowe, jakie kontroler jakości, czyli partia, określił dla mniejszościowej literatury i kultury w Polsce. Jak już wspomniałam, w statutowych celach Towarzystw Społeczno-Kulturalnych określono charakter kultury, która ma być przez nie propagowana i rozwijana, jako „narodowa w formie i socjalistyczna w treści”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Jeden z członków tego związku, Petro Kowal (pseud. Петро Галицький), pisał: „Літературне Об'єднання існує тільки з назви, в дійсності діяльність його завмерла від перших днів існування” („Związek Literacki istnieje tylko z nazwy, w rzeczywistości jego działalność zamarła od pierwszych dni jego istnienia”), П. Галицький, *Пожвавити літературне життя*, „Наша Культура” 1975, nr 1, s. 1–2.

<sup>33</sup> Zbiorki te wydawane były w ramach serii „Biblioteka «Kalendarza Ukraińskiego»” („Бібліотека «Українського календаря»”). Przez 12 lat wydano w tej serii 17 ukraińskojęzycznych zbiorów literackich (por. H. Duć-Fajfer, *Літературна творчість українців у Польщі після другої світової війни*, „Slavia Orientalis” 1996, t. 45, nr 2, s. 203–220, przyp. 7).

<sup>34</sup> Informacje na temat Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża” patrz: J. Czykwin, „Białowieża” kończy 45 lat, [www.bialorus.pl/kultura](http://www.bialorus.pl/kultura), 18.11.2009.

<sup>35</sup> Patrz: *Статут ВСКТ*, „Наше Слово” 1956, nr 2, s. 3.

Zgodnie z tymi założeniami literatura była potrzebna przede wszystkim jako środek propagatorski zarówno dla ogólnych treści prokomunistycznych, jak i postaw aprobujących aktualną rzeczywistość społeczną i polityczną mniejszości w Polsce. Typowe założenia socrealistyczne w tym przypadku uzupełnione zostały dodatkowym, mniejszościowym czynnikiem. Do druku dopuszczano jedynie teksty, które pielegnowały idylliczno-sielankowy obraz ukraińskości, białoruskości czy łemkowskości, sprowadzający się głównie do nawiązujących do folkloru form obrazowania i ekspresji. Obok nich istotne miejsce zajmowały klasyczne „produkcyjniaki”, które niewybrednie głosiły chwałę osiągnięć socjalizmu i zalet życia w ustroju komunistycznym. Jeśli przyjrzymy się opublikowanym przez UTSK zbiorom poezji ukraińskiej w Polsce, to dostrzegamy charakterystyczne warunkowanie publikacji. Dany autor miał szansę wydania bardziej osobistych wierszy, pod warunkiem że pojawi się też jego tomik propagandowy<sup>36</sup> (w pewnym, choć mniej ścisłym, zakresie dotyczyło to też literatury białoruskiej). A i tak charakter tej „osobistości” nie mógł wychodzić poza standard uczuciowy, w którym dominować miała miłość do ojczyzny, a ściślej, do dwu ojczyzn, z których ta obecna, w jakiej podmiot liryczny znalazł się po wojnie (oczywiście o fakcie wysiedlenia w wierszach nie mogło być mowy), nie może być darzona mniejszym uczuciem niż ta dawna. Liryka osobista miała przywoływać sielankowe obrazy, stereotypizować to, co ukraińskie, białoruskie czy łemkowskie, do form ludowych, barwnych, beztroskich, sentymentalnych, rumianolicych, czarnobrewych. Wplatać się w tę szczęśliwość dawną miała szczęśliwość obecna, oparta na postępie, nauce i możliwościach rozwoju, przez to bardziej racjonalna, trwalsza i nowocześniejsza. Forma wierszy miała być prosta, regularna, nawiązująca do pieśni ludowej czy tradycyjnego liroeposu. Wskazane było, by teksty zawierały jakieś ideowe przesłanie, ładunek dydaktyczny, a głównie propagandowy. Celem działań tak kierujących proces literacki było tworzenie wrażenia, że w Polsce Ludowej każdemu żyje się lepiej i dostatniej, co w strategii asymilacyjnej miało swoje istotne znaczenie. Oczywiście te cechy literatury mniejszościowych wynikały w wysokim stopniu z tendencji ogólnych, panujących w tym czasie w krajach komunistycznych. Pierwszy sekretarz PZPR, Władysław Gomułka, przemawiając na XVI Zjeździe Pisarzy Polskich, instruował: „Żywa literatura nie może chować głowy w piasek, uciekać od problemów ideologicznych naszych dni”<sup>37</sup>.

Patrząc od strony mniejszości, konieczność uprawiania takiej właśnie literatury wiązała się w wysokim stopniu z tłumieniem, zagłuszaniem potencjalnych czy faktycznych dążeń własnych społeczności mniejszościowych, z których głównym dla Ukraińców i Łemków było uzyskanie możliwości powrotu w swe ojczyste strony. „Nasze Słowo”, redagowane przez zawsze lojalnych wobec PZPR redaktorów, zamieszczało jednak na swych łamach artykuły odradzające powroty, czym zniechęciło do UTSK wiele zaangażowanych w jego działalność osób. Generalnie wszystkie odważniejsze przejawy życia narodowego mniejszości określano jako nacjonalizm i zwalczano jako burżuazyjny przeżytek. Paraliżowało to działalność aktywniejszych jednostek i było zjawiskiem destrukcyjnym w życiu narodowym mniejszości. Aleksander Karpiuk przytacza wypo-

<sup>36</sup> Takie pary tomików wydano Jewhenowi Samochwalence: *Над Віслою* (1974) i *Паралелі* (1979); Iwanowi Złatokudrowi: *Народній Польщі* (1975) i *Пейзажі* (1981); Jakowowi Hudemczukowi: *Балтійські чайкі* (1975) i *Примор'я* (1980).

<sup>37</sup> A. Верба, *XIV з'їзд польських письменників*, „Наша Культура” 1964, nr 10, s. 3–5 (cyt. przeł. H.D.-F.).

wiedź urzędnika, który bezpośrednio instruował, jaki ma być pożądaný kierunek przemian etnicznych: „Dość już być tym Białorusinem, czas już być Polakiem”<sup>38</sup>.

Najistotniejszą zatem cechą literatury i ogólniej kultury UTSK-owskiej czy BTKS-owskiej (choć tej nie aż w tak wysokim stopniu, ze względu na pewną autonomię i ukierunkowanie artystyczne „Białowieży”) była jej organizowalność, a przez to kontrolowalność i sterowalność. Monopolistyczna organizacja miała za zadanie tak aranżować i równocześnie ograniczać formy twórcze, by służyły one założeniom asymilacyjnym. Pomimo to sam fakt regularnego pojawiania się słowa pisanego w językach ojczystych mniejszości kształtował stały obieg czytelniczy i istotnie spajał wspólnotę, zwłaszcza w przypadku mniejszości rozproszonych. Przy oficjalnym propagowaniu niebytu mniejszości potwierdzał formalne prawo do bycia i posługiwania się językiem ojczystym we własnym kręgu. Dzięki wykorzystaniu form udostępnionych przez czynniki oficjalne stwarzał poczucie przyzwolenia i akceptacji przez te czynniki dla tożsamości i kultur mniejszościowych, pozwalał na posługiwanie się środkami tekstualnymi, kojarzonymi z wiedzą i prestiżem, także w przestrzeni własnego języka. Poczucie, że ten język nie jest własny, miała tylko część osób. W najwyższym stopniu tę „nieswojość” odczuwali Łemkowie, których publikowanie na „Łemkowskiej Stroniczce” objęte było podwójną cenzurą i dominacją – tą oficjalną i tą organizacyjnie ukrainizującą. Kształt „Łemkowskiej Stroniczki” był na wskroś „prostaczkowy”, co zaznaczało się już dobitnie w samej winiecie „Stroniczki”, gdzie przedstawiony był pastuszek grający na fujarce wśród owiec pasących się w górach. Najpopularniejszym autorem był przekonujący, że „urodził się chłopem” i „nie chce być panem”, Jakow Dudra, angażujący się mocno w propagowanie programu UTSK wśród Łemków, i podobni mu w lojalności wobec współczesnej „radosnej rzeczywistości”, lecz znacznie bardziej nieudolni literacko Szeftan Wercholak i Stefania Romaniak.

Z całą pewnością jako nie swój odczuwał głos publikacji UTSK-owskich Ostap Łapski, który – początkowo bardzo aktywny na łamach „Naszego Słowa” i innych wydań UTSK – został zmuszony do „zamilknięcia” i przemówił dopiero w okresie post-UTSK-owskim w formie w wysokim stopniu krytyczno-rozrachunkowej, a równocześnie wnikliwej i czulej na linii relacji większość–mniejszość.

Trudno dziś ocenić autentyczność zaangażowania w rozwój literatury UTSK-owskiej jej sztandarowych przedstawicieli, takich jak Jakow Hudemczuk (prawdziwe nazwisko Muszyński), Jewhen Samochwałenko, Iwan Złatokudr (prawdziwe nazwisko Wreciona), którzy dostosowali się do wymogów i haseł UTSK, publikując utwory propagandowe. Dla ówczesnego odbiorcy najprawdopodobniej istotniejsze były pisane przez nich w języku ojczystym strofy liryczne, pełne tęsknoty za stronami rodzinnymi, niezawierające ładunku politycznego, „uległe”, można by rzec, wobec wizji dopuszczalnej przez cenzurę, a pomimo to swoje dla skazanej na oficjalny niebyt społeczności ukraińskiej.

Literatura BTKS-owska, pomimo objęcia także i jej ostrą cenzurą partyjną, wydaje się rozwijać znacznie swobodniej. Również i w niej nie zabrakło wymaganych utworów propagandowych, jednakże ich waga wobec znacznej liczby twórców utalentowanych, przez to unikających mocno zbanalizowanych form, nie jest aż tak znacząca. Być może Białorusini, jako społeczność zamykająca się w stereotypie łagodnej i prokomunistycznej,

---

<sup>38</sup> A. Karpiuk, *op. cit.*

nie budzili tylu podejrzeń i dano im trochę więcej swobody, także twórczej. Trudno też jednoznacznie określić, z jakiej przyczyny, ale jeśli społeczności ukraińska i łemkowska dystansują się obecnie do okresu UTSK-owskiego, co się zaznacza wyraźną cezurą również w ich twórczości literackiej, to większość form wypracowanych w przestrzeni organizacyjnej BTKS dziś jest kontynuowana, a powołane w 1958 r. Stowarzyszenie Literackie niedawno uroczyście obchodziło 50-lecie swego istnienia, nie odzegnując się od tego, co w ramach działań Stowarzyszenia odbywało się w okresie peerelowskim<sup>39</sup>. W „Białowieży”, mocno ukonstytuowanym i wysoce funkcjonalnym stowarzyszeniu, nie dokonywały się zmiany pokoleniowe, tylko następstwa czy dopełnienia pokoleniowe, a formy życia literackiego cechują się ciągłością i trwałością<sup>40</sup>.

## POZA CIENIEM

Niemniej jednak w stosunku do monopolistycznej organizowalności życia kulturalnego, w tym też literackiego, aż do 1989 r. nie tylko mniejszości ukraińska i łemkowska, ale też i białoruska społeczność po wejściu Polski w nowy okres rozwoju dokonały wielu zmian, które odbywały się tym razem oddolnie, woła elit twórczych tych mniejszości, za przyzwoleniem (choć stopniowym i nie zawsze oczywistym) władz Polski postkomunistycznej, które postawione zostały wobec konieczności dostosowania się do wymogów systemu demokratycznego. Wymogi te dotyczyły przede wszystkim uznania różnorodności społecznej i prawa każdego człowieka do samookreślenia. Podstawową zmianą jakościową w sytuacji mniejszości w Polsce po 1989 r. był fakt, że mniejszości stały się „widoczne publicznie”<sup>41</sup>. Akt deklaracyjny zawarty został w słynnym *exposé* sejmowym premiera pierwszego postkomunistycznego rządu Rzeczypospolitej Polskiej Tadeusza Mazowieckiego z września 1989 r. Jako szef rządu RP oświadczył on publicznie, że Polska jest nie tylko krajem Polaków, ale też ojczyzną mniejszości narodowych. W sierpniu tegoż roku, dzięki usilnym staraniom posła Jacka Kuronia, powstała w Sejmie RP Komisja Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Oczywiście stało się istnienie w Polsce mniejszości i ich prawo do posiadania, oprócz ogólnych obywatelskich, także własnych mniejszościowych praw. W sposób wyraźny zaznaczone to zostało w Konstytucji RP z 1997 r. W artykule 35 Konstytucji istnieje realne odniesienie do grupy obywateli polskich będących mniejszościami etnicznymi w postaci zapisu:

1. Rzeczpospolita Polska zapewnia obywatelom polskim należącym do mniejszości narodowych i etnicznych wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury.

<sup>39</sup> *Шлях на прамой часу. Да гісторыі беларускай літаратуры Польшчы 1958–2008 гг.*, red. Я. Чыквін, Беласток 2007.

<sup>40</sup> T. Zaniewska, *Strażnicy pamięci. Poezja białoruska w Polsce po roku 1956*, Białystok 1997.

<sup>41</sup> S. Łodziński, *Przekroczyć własny cień. Prawne, instytucjonalne oraz społeczne aspekty polityki państwa polskiego wobec mniejszości narodowych w latach 1989–1997*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce. Praktyka po 1989 roku*, red. B. Berdychowska, Warszawa 1998, s. 11–82.

2. Mniejszości narodowe i etniczne mają prawo do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej oraz do uczestnictwa w rozstrzygnięciu spraw dotyczących ich tożsamości kulturowej.

Symptomatyczne dla dokonujących się przemian było to, że sprawami mniejszości etnicznych zamiast Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w nowym rządzie zajmowało się Ministerstwo Kultury. Jakość tej zmiany została określona jako przejście spod kontroli nadzorca pod opiekę mecenasa<sup>42</sup>. Czyli, ujmując to jeszcze inaczej, mniejszości przestały być postrzegane jako problem, a zaczęły być uważane za wartość. W 2002 r. po raz pierwszy po wojnie w Narodowym Spisie Powszechnym postawiono pytanie o narodowość i język ojczysty<sup>43</sup>. Wreszcie, po 14 latach debatowania posłów kilku kadencji Sejmu, co wyraźnie wskazuje, jak trudne dla oswojenia w polskim społeczeństwie są kwestie mniejszościowe, weszła w życie *Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z dnia 6 stycznia 2005 r.* Choć nie jest ona zadowolająca z punktu widzenia realiów mniejszościowych w Polsce (wiele praw opiera na czynniku ilościowym, co w przypadku mniejszości jest z gruntu rzeczy niewłaściwe, wyznaczając przy tym zbyt wysokie jak na realia polskich mniejszości progi procentowe uprawniające do korzystania z praw), to trzeba widzieć w niej kamień węgielny dla budowania normalnej sytuacji mniejszości w państwie demokratycznym.

Wszystkie te przemiany w sposób istotny wpłynęły na jakość życia kulturalnego i społecznego mniejszości. Przede wszystkim uzewnętrzniła się naturalna różnorodność dążeń, koncepcji, poglądów, strategii, działań wewnątrz samych grup mniejszościowych. „Wolny rynek idei” także w grupach mniejszościowych zadziałał swobodą i otwarciem. Ujawniło się to przede wszystkim w postaci powstania w miejsce czy obok dotychczasowego monopolisty szeregu organizacji mniejszościowych, których celem jest generalnie ochrona i rozwój ojczystego dziedzictwa kulturowego, w różnorodny jednak sposób, zależnie od profilu organizacji, wieku czy specjalizacji jej członków, ich poglądów politycznych, dostępnych środków i metod działania.

W środowisku mniejszości białoruskiej, obok nadal aktywnie działającego BTSK, powstały po 1989 r.: Związek Białoruski w RP, Białoruskie Towarzystwo Oświatowe, Białoruskie Towarzystwo Historyczne, Stowarzyszenie Dziennikarzy Białoruskich, Białoruskie Zrzeszenie Studentów, Związek Młodzieży Białoruskiej, Białoruskie Forum Samorządowe, Villa Socrates, Białoruskie Towarzystwo Kulturalne „Chatka”, Białoruskie Kulturalno-Naukowe Centrum w Poznaniu, Stowarzyszenie Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach. Związana dotychczas z BTSK „Białowieża” przekształciła się natomiast w niezależne Stowarzyszenie Literackie „Białowieża”.

Większość z tych organizacji wydaje swe periodyki, co spowodowało, że środowisko białoruskie w Polsce obok „Niwy” posiada zróżnicowane fora publikacyjne, często wyspecjalizowane w danej dziedzinie. Wymienić trzeba te najważniejsze: miesięcznik „Czasopis” („Часопіс”), półrocznik „Białoruskie Zeszyty Historyczne” („Беларускі

<sup>42</sup> B. Berdychowska, *Wobec mniejszości*, „Społeczeństwo Otwarte” 1995, nr 4, s. 3.

<sup>43</sup> Wyniki tego spisu ukazały wysoki stopień asymilacji (w przypadku mniejszości ukraińskiej i łemkowskiej liczba deklaracyjnych członków tych wspólnot jest dziesięciokrotnie niższa, niż określały to dane szacunkowe). Jako Białorusini zadeklarowało się w spisie 48 737 osób, jako Ukraińcy – 30 957 osób, jako Łemkowie – 5863 osoby.

гістарычны зборнік”), rocznik „Annus Albaruthenicus”, czasopismo literackie „Termopile” („Тэрмапілы”), „Haradockija Nawiny – Wiadomości Gródeckie”, „Bielski Hostinec” („Бельскі гостінэць”), „Krajaznaucza-Kulturny Czasopis”, „Prawincyja” („Правінцыя”). Nie należy też zapomnieć o tak istotnym forum publikacyjnym, jakim jest Internet, a tu w szczególności trzeba wskazać stronę: [www.bialorus.pl](http://www.bialorus.pl).

Nie mniejszemu zróżnicowaniu organizacyjnemu podlegli po 1989 r. Ukraińcy w Polsce. Społeczność ta bardziej radykalnie, niż uczynili to Białorusini wobec BTRK, odżegnała się od UTSK-owskiej przeszłości, zmieniając w 1990 r. na Zjeździe UTSK nazwę tej organizacji na Związek Ukraińców w Polsce (Об’єднання Українців у Польщі). Pomimo znacznych przemian organizacja ta utrzymuje prawie monopolistyczną pozycję w środowisku ukraińskim, gdyż większość innych organizacji ukraińskich w Polsce jest członkami wspierającymi lub współpracującymi ze ZUWP. Są to: Związek Niezależnej Młodzieży Ukraińskiej, Związek Ukraińców Podlasia, Zjednoczenie Łemków, Ukraińskie Towarzystwo Lekarskie, Ukraińskie Towarzystwo Nauczycielskie w Polsce, Związek Ukrainek, Organizacja Młodzieży Ukraińskiej „Płast”, Klub Ukraińskich Prawników, Stowarzyszenie Ukraińców – Więźniów Politycznych Okresu Stalinowskiego, Fundacja Kultury Ukraińskiej, Fundacja Św. Włodzimierza, Towarzystwo Ukraińskie, Towarzystwo Miłośników Kultury Materialnej Chełmszczyzny i Podlasia.

Obok tygodnika „Nasze Słowo” z dodatkiem dla dzieci „Switanok” („Світанок”) i zamieszczanym nieregularnie dodatkiem Związku Ukrainek „Krynycia” („Криниця”), środowisko ukraińskie publikuje miesięcznik „Nad Buhom i Narwoju” („Над Бугом і Нарвою”), kwartalnik „Watra” („Ватра”), rocznik „Almanach Ukraiński” („Український Альманах”), rocznik „Między Sąsiadami” („Між Сусідами”), rocznik „Ukraiński Zaulek Literacki” („Український Літературний Провулок”).

Rok 1989 przyniósł też zasadnicze zmiany w życiu społecznym i kulturalnym Łemków. Bazową przemianą była możliwość oficjalnego działania i rejestracji własnych łemkowskich organizacji. Pierwszą z nich było zarejestrowane już w kwietniu 1989 r. Stowarzyszenie Łemków. Rozwój łemkowskiej niezależności spotkał się ze znaczną opozycją ze strony pewnych środowisk ukraińskich, czasem też z brakiem akceptacji czy nieoswojeniem ogólnospołecznym. Niemniej jednak obecnie, obok Stowarzyszenia Łemków, działa kilka innych organizacji łemkowskich, wielostronnie angażujących się na rzecz podtrzymania i rozwoju tożsamości łemkowskiej. Są to: Stowarzyszenie „Ruska Bursa” w Gorlicach, Towarzystwo na Rzecz Rozwoju Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej, Towarzystwo Miłośników Kultury Łemkowskiej w Ługach, Łemkowski Zespół Pieśni i Tańca „Kyczera”, Stowarzyszenie Młodzieży Łemkowskiej „Czuha”.

Podobnie rzecz ma się z czasopismami. Pozostała post-UTSK-owska „Łemkowska Stroniczka” w „Naszym Słowie” przestała odgrywać istotniejszą rolę w życiu kulturalnym Łemków. Od 1989 r. regularnie wydawany jest początkowo kwartalnik, potem dwumiesięcznik „Besida” („Бесіда”), której poprzednikiem był wydawany od 1994 r. jako jednodniówka z okazji Łemkowskiej Watry „Hołos Watry” („Голос Ватры”). Inne łemkowskie czasopisma to: kwartalnik „Zahoroda” („Загорода”) (obecnie już nie wychodzi), „Łemkiwskij Ricznyk” („Лемківській Річник”), „Ricnyk Ruskyj Bursy” („Річник Руской Бурсы”), miesięcznik „Łemko” („Лемко”) (obecnie już nie wychodzi).

Ważną rolę odgrywają też w życiu społeczności wschodniosłowiańskich w Polsce towarzystwa i bractwa religijne, związane z Kościołem prawosławnym i greckokatolickim. Nie wymieniam ich tutaj, pomimo że większość z nich wydaje także swoje periodyki, istotne dla tożsamości mniejszościowej. Nie chodzi mi tu jednak o skrupulatne zarejestrowanie wszystkich zjawisk powiązanych z życiem literackim i procesami etnicznymi wśród mniejszości wschodniosłowiańskich w Polsce, ale bardziej o wskazanie rozwoju czynników organizujących, porządkujących, inspirujących czy aktywizujących różne procesy społeczne, kulturalne, literackie w taki, a nie inny sposób. Ważne jest też, podkreślane przeze mnie, znaczne uzależnienie możliwości i kierunków rozwojowych życia literackiego od przyzwolenia władz na taki czy inny charakter rozwoju bądź blokowanie takiego rozwoju. Chcę ukazać, jak te możliwości w Polsce zmieniały się i jak wpływały na to, co w mniejszościowej przestrzeni tekstualnej rodziło się po 1945 r. (a ściślej, po 1956 r.).

## ROLA LITERATURY W INICJOWANIU ZMIAN

Podkreśliwszy, co determinowało rozwój literatury BTSK-owskiej czy, w znacznie wyższym jeszcze stopniu, literatury UTSK-owskiej, równie wyraziście chcę wskazać, jak zmieniała się jej jakość w nowych okolicznościach politycznych, a tym samym kulturowych. Procesy kulturowe, jak wiadomo, choć uzależnione od systemu ustrojowo-politycznego, od oficjalnych instytucji państwowych, zazwyczaj tworzą awangardę, wyprzedzają czy zwiastują, a jednocześnie prowokują przemiany w systemie. Będąc dynamicznym środkiem ekspresji, formą wypowiedzi jednostek twórczych, ceniących i demonstrujących swą niezależność, usymbolizują i manifestują w formach artystycznych znaki czasu. Dlatego też rzeczywistą cezurą pomiędzy literaturą organizowaną przez czynniki partyjne oraz UTSK i BTSK nie jest rok 1989, tylko początek lat osiemdziesiątych, gdy za sprawą „Solidarności” zachwiał się świat monopolistycznych prawd i wyznaczanych odgórnie wizji społecznych. Był to też czas istotnych wyzwań dla ludzi młodych, określających swą tożsamość, projektujących przyszłość.

W środowisku mniejszości ukraińskiej na początek lat osiemdziesiątych przypadają ważne debiuty literackie autorów będących wówczas jeszcze studentami różnych polskich uczelni. W 1982 r.<sup>44</sup> debiutował w Lublinie jeden z najbardziej znanych współczesnych twórców ukraińskiej diaspory, Tadej Karabowycz. W tymże roku debiutowała utalentowana Jarosława Chrunyk. Rok później w Krakowie zorganizowano I Konkurs Młodych Twórców Kultury Ukraińskiej w Polsce, który wprowadził na scenę literacką kilka nazwisk, jakie na stałe już zaczęły istnieć w ukraińskim środowisku twórczym. O fakcie tego zasilenia młodymi debiutantami skostniałego już i inercyjnego pola literatury ukraińskiej komunikuje z dużą wiarą w trwałość i siłę przemiany znany ówczesny krytyk literacki i redaktor „Naszego Słowa”, Roman Hałan, twierdząc, że stało się to w czasie:

---

<sup>44</sup> Podaję datę debiutu ukraińskojęzycznego. Polskojęzyczny debiut miał miejsce w 1980 r.

коли болісно відчутною ставала необхідність нових творчих сил, які засвідчили б безпереривність літературного процесу на українському ґрунті у Польщі<sup>45</sup>.

kiedy boleśnie dawała się odczuć konieczność nowych sił twórczych, które zaświadczyłyby o ciągłości procesu literackiego na gruncie ukraińskim w Polsce.

Na scenę literacką weszły osoby, które znajdowały się na etapie stawiania pytań podstawowych dla tożsamości, zamykających się w trójwierszu Jurija Hawryluka (zamierzającego właśnie rozpocząć studia historyczne w Uniwersytecie Jagiellońskim Podlaszuka):

...Кім били	...Kim byliśmy
Кім є	Kim jesteśmy
Кім биті нам <sup>46</sup>	Kim mamy być

Wnieśli oni do literatury ukraińskiej nie tylko nowe nazwiska, ale przede wszystkim nowe odczucie twórczej autonomii w sferze estetycznego wzbogacenia języka jako materiału artystycznego, a także zmianę w rozumieniu formy swej obecności w ukraińskim obszarze tożsamościowym. Pierwsza z tych zmian odnosi się do zwiększenia „chłonności” warsztatowej, otwarcia i intensywnych poszukiwań formy artystycznej. Druga związana jest z przeformułowaniem koncepcji w sferze tożsamości etnicznej młodego pokolenia Ukraińców w Polsce. W obu przypadkach efektem jest silnie zaznaczający się indywidualizm i związane z nim skłonności autoprezentacyjne. W wierszach wyraża się to poprzez nadzwyczajną kondensację myśli wokół tożsamości bohatera lirycznego, poprzez głęboką, prawie ekshibicjonistyczną samoanalizę, odnoszącą się do wszystkich sfer osobowości, włącznie z najintymniejszymi. Tę potrzebę samopoznania w celu samoustanowienia ujmuje skrótowo Żenia Żabińska:

Хочу ввійти	Chcę wejść
в саму себе	w głąb siebie
босими ногами	bosymi nogami
переміряти	przemierzyć
куточкі душі	zakątki duszy
.....	.....
зруйнувати	zrujnować
мур тривоги пізнання	mur trwogi poznania
вийти	wyjść
з чистими думками	z czystymi myślami
знаючи	wiedząc
як почати новий день <sup>47</sup>	jak rozpocząć nowy dzień.

Istotą tej twórczości było też zaświadczenie obecności, zaświadczenie ciągłości i procesualności w trwaniu wspólnoty etnicznej.

<sup>45</sup> Р. Галан, *Продовження*, (cyt. przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1984, nr 30, s. 3.

<sup>46</sup> Ю. Гаврилюк, *Запитання часу*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *В непроминаючому поході*, Більськ 1986, s. 5.

<sup>47</sup> Ж. Жабінська, *\*\*\* Хочу ввійти...*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1993, nr 14, s. 3.



Pomimo częściowego jeszcze powiązania młodych twórców ze środowiskiem UTSK-owskim i z „Naszym Słowem” szukali oni wyjścia poza izolowany obieg wewnętrzniczny i zaistnienia otwartego, niezależnego, własnego. Sprzyjały temu nowe możliwości, wynikające z uaktywnienia się ogólnopolskiego ruchu studenckiego. 19 października 1984 r. została zarejestrowana Ogólnopolska Rada Kultury Studentów Mniejszości Narodowych przy ZSP, w której najaktywniejsi byli studenci ukraińscy, białoruscy i litewscy. Rada rozpoczęła wydawanie swego czasopisma „Zustriczi” („Зустричі”) (w wersji białoruskiej „Sustreczy” [Сустрэчы]). Najbardziej aktywne twórczo były jednak grupy nieformalne, spotykające się na Spotkaniach Młodych Twórców w Warszawie, Wrocławiu, Krakowie, przy okazji spotkań porajdowych czy na plenerach artystycznych (np. w miejscowości Bielanka, w Beskidzie Niskim, gdzie przez kilkanaście lat funkcjonowała studencka „czyża”).

Spontaniczność i nieformalność wielu z tych działań po 1989 r. przekształciła się w planowe, zorganizowane, coraz bardziej profesjonalizujące się przedsięwzięcia kulturowe. Życie literackie mniejszości po 1989 r. przede wszystkim zaczęło zależeć od literatów, a nie od działaczy partyjnych i nadzorców ideologicznych. Każdy twórca indywidualnie może zadbać o druk i promocję swej twórczości, może wchodzić w kooperację z różnymi instytucjami czy środowiskami zainteresowanymi jego utworami, podejmować decyzje o języku, formie, filiacji, sposobie prezentowania swych tekstów. Nie ulega wątpliwości, że w takiej sytuacji mamy do czynienia z bardziej adekwatną do pojęcia „własnego głosu”<sup>48</sup> ekspresją pozycji mniejszościowej, co decyduje, że to właśnie tym tekstom będą się bliżej przyglądać, chcąc uchwycić etniczny wymiar współczesnych literatur mniejszości wschodniosłowiańskich w Polsce.

Uwaga ta odnosi się przede wszystkim do literatury ukraińskiej i łemkowskiej, gdyż, jak już zaznaczyłam, literatura białoruska, nawet w okresie peerelowskim, była bardziej „Białowieska” niż BTSK-owska. Pomimo wszystkich ograniczeń i wymogów ideowych, jakim musiała sprostać, czynnik profesjonalizmu twórców utrzymywał tę literaturę w granicach pewnej niezależności wobec czynnika politycznego. Dawał jej na tyle autonomiczną przestrzeń rozwoju, że określone motywy, wizje artystyczne, *topoi* tworzą ciągłość i trwałość, nierozbitą dotychczas istotniejszymi cezurami.

Nie znaczy to, że przemiany w Polsce w latach osiemdziesiątych nie wpłynęły na zmiany w życiu społecznym i kulturalnym Białorusinów, a także na ewolucję w samym Stowarzyszeniu „Białowieża”. Wielu członków „Białowieży”, znanych twórców i równocześnie działaczy zaangażowanych w życie społeczne Białorusinów, aktywnie uczestniczyło czy wręcz inspirowało szereg procesów tworzących tzw. odrodzenie białoruskie lat osiemdziesiątych<sup>49</sup>. Pełne podporządkowanie BTSK Ministerstwu Spraw Wewnętrznych

<sup>48</sup> Do terminu tego odniosę się jeszcze w dalszej części pracy, gdzie odwoływać się będę do pojęć dyskursu postkolonialnego.

<sup>49</sup> Na ten temat istnieje dość obszerna literatura. Warto tu wskazać chociażby takie pozycje, jak: M. Kuryluk, *Uwarunkowania rozwoju ruchu białoruskiego w Polsce w latach 1981–2003*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 2005, nr 23, s. 97–113; *Białoruski ruch studencki w Polsce 1981–1992. Wybór dokumentów*, oprac. S. Iwaniuk, E. Wappa, Białystok 1995; E. Mironowicz, *W okresie rewolucji solidarnościowej i stanu wojennego (1980–1982)*, www.bialorus.pl/polityka, 18.10.2009; W. Choruży, *Białorusini w Polsce w latach 1945–1990*, www.bialorus.pl/polityka, 18.10.2009; E. Wappa, *Białostoczczyzna i narodziny białoruskiego ruchu studenckiego*, www.bialorus.pl/polityka, 18.10.2009; *Kalendarium białoruskiego ruchu studenckiego za lata 1981–1992*, www.bialorus.pl/ksiazki, 18.10.2009.

sprawiło, że część białoruskiej inteligencji uznała za niemożliwe osiągnięcie w ramach Towarzystwa jakiegokolwiek poprawy położenia swej społeczności. Znany „Białowieżanin”, Sokrat Janowicz, już w 1980 r. stworzył inspirujący projekt autonomii Kraju Białostockiego. W 1981 r. powstało nielegalne Białoruskie Niezależne Wydawnictwo (Беларускае Незалежнае Выдавецтва), które może pochwalić się pokaznym dorobkiem – biorąc pod uwagę ówczesne możliwości wydawnicze Białorusinów Białostoczczyzny<sup>50</sup>. Autorem większości tekstów publikowanych w tym białoruskim drugim obiegu był Sokrat Janowicz<sup>51</sup>. W 1983 r. razem z Michałem Szachowiczem zabiegał on (bezsukutecznie) o rejestrację Stowarzyszenia Opieki nad Zabytkami i Rozwojem Białoruskiej Kultury Materialnej w Polsce. Po likwidacji zespołu artystycznego „Lawonicha” i Białoruskiego Muzeum Etnograficznego działalność tej nowej organizacji miała polegać na ochronie, ratowaniu zabytków oraz dokumentacji kultury materialnej i duchowej Białorusinów w Polsce.

Podobnie jak i w społeczności ukraińskiej, proces przemian po 1980 r. wpłynął w wysokim stopniu na integrację i aktywizację młodego pokolenia białoruskiego – zwłaszcza studentów wyższych uczelni Warszawy i Białegostoku. Młodzież akademicka, dążąc do własnej samodzielności organizacyjnej, tym samym wyrażała sprzeciw wobec położenia, w jakim znajdowała się białoruska mniejszość narodowa w Polsce.

Na przełomie maja i czerwca 1981 r. powołano w Warszawie i Białymstoku Komitety Założycielskie Białoruskiego Zrzeszenia Studentów (Беларускага Аб’яднання Студэнтаў). Jednakże Zrzeszenia nie udało się zarejestrować. W 1983 r. zarejestrowano przy Radzie Okręgowej ZSP w Warszawie Radę Kultury Studentów Narodowości Białoruskiej, która działała w ramach Rady Kultury Studentów Mniejszości Narodowych. Prowadziła ona działalność wydawniczą, turystyczną, kulturalną i oświatową. Wydawała wspomniane „Sustreczy” („Сустрэчы”) („Spotkania”), od 1983 do 1990 r. ukazało się 13 numerów tego pisma. Od 19 stycznia 1986 r. studenci redagowali w „Niwie” raz w miesiącu jedną kolumnę „Prysutнасć” („Прысутнасць”) („Obecność”). Od 1985 r. uroczystie obchodzili rocznicę ogłoszenia niepodległości państwa białoruskiego w dniu 25 marca 1918 r. Na zwołanym w 1987 r. w Bielsku Podlaskim Zjeździe Studentów Białoruskich (brało w nim udział około 200 studentów) podjęto decyzję o kontynuowaniu prób zarejestrowania Zrzeszenia Studentów Białoruskich. Po kolejnej jeszcze odmowie Zrzeszenie BAS (БАС – Беларускае Аб’яднанне Студэнтаў) zostało wreszcie zarejestrowane 29 listopada 1988 r.

Pomimo braku formalnych podstaw działania Białoruskie Zrzeszenie Studentów od jesieni 1981 r. do listopada 1988 r. funkcjonowało, podobnie jak to się działo w środowisku ukraińskim, na zasadzie grup towarzyskich, realizując większość statutowych celów. Już w 1981 r. wydano w Warszawie dwa numery pisma „Aposznija pawiedamlenni” („Апошнія Паведамленні”) („Wiadomości z ostatniej chwili”). Odczyty i dyskusje towarzyszące spotkaniom studenckim były formą samokształcenia młodej inteligencji w za-

<sup>50</sup> Oprócz drobniejszych pozycji, wydawano techniką powielaczową periodyk „Dokumenty Białoruskie” („Беларускія Дакументы”). Ogłaszano w nim teksty dokumentalne, wielokrotnie poufne, tajne, dotyczące problemów białoruskich. Wzbogacone one były eseistyką oraz kroniką bieżącą z komentarzami i konkluzjami. W 1987 r., ze względu na infiltrację Służby Bezpieczeństwa, wydawnictwo musiało przestać działać, gdyż jego dalsze funkcjonowanie groziło aresztowaniem utajnionego zespołu redakcyjnego.

<sup>51</sup> Por. W. Choruży, *Białoruski drugi obieg w Polsce 1982–1990*, Białystok 1994.

kresie historii własnego narodu. Wiosną 1988 r. ten sposób edukacji został zinstytucjonalizowany w postaci Białoruskiego Uniwersytetu Ludowego, który działał do końca 1989 r.

Procesy aktywizujące niezależne, oddolne działania kulturalno-społeczne Białorusinów, ściśle wiążące się z działalnością wydawniczą, pisarską, dziennikarską, wniosły do literatury białoruskiej element dynamiczny. Zaangażowanie pisarzy w dokonywanie zmian na polu etniczno-świadomościowym wywarło znaczny wpływ na ich postawy twórcze, wprowadziło nowe motywy, ważkie jako wspólnotowe *topoi*, doprowadziło też do połączenia Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża” z nowymi, innymi niż BTSK-owskie organizacjami, które powstawały z oddolnej inicjatywy studentów, dziennikarzy, historyków. Literatura ta staje się otwarta na czytelnika zewnętrznego, indywidualistyczna, pogłębiona filozoficznie, poszukująca, dotykająca ważkich problemów z życia Białorusinów, często też prowokująca. Przemiany te są w sporym stopniu paralelne do tych, które widzimy w literaturze ukraińskiej i łemkowskiej.

W literaturze łemkowskiej początek lat osiemdziesiątych przyniósł chyba najistotniejsze, patrząc z perspektywy trzech uwzględnianych tu literatur, zmiany w stosunku do poprzedniego okresu. To, co działo się pod „skrzydłami” UTSK, wielokrotnie tylko z nazwy było łemkowskie. W 1983 r. po raz pierwszy udało się Łemkom stworzyć niezależną od UTSK scenę dla własnej autoprezentacji w postaci Łemkowskiej Watry. Impreza ta powstała z inicjatywy dwóch „ludzi pióra”, Władysława Grabana i Petra Muriarki. Była niezwykle natężoną i sugestywną manifestacją potrzeby jutra wkorzonego we wczoraj, które z pieczołowitością odgrzebywano i pielęgnowano w symbolach zakazanych przez ostatnie prawie 40 lat. Bazą formalną i zapleczem ludzkim dla Watry był Zespół Pieśni i Tańca „Łemkowyna”, powstały przy Łemkowskiej Sekcji UTSK w 1969 r., ale nigdy niepodporządkowany koncepcji tożsamościowej i rygorom organizacyjnym Towarzystwa. Watra zaistniała (bo jedynie tak można było umotywić duże zgromadzenie Łemków) jako warsztaty plenerowe „Łemkowyny”, a jej data wyznaczona została na termin bliski 22 lipca, bo wskazanie, że impreza odbywa się z okazji święta państwowego, dawało szansę pozwolenia na jej organizowanie. Na scenie literatura, poezja, tuż obok muzyki, a często w parze z nią, zajmowała bardzo poczesne miejsce – hymny do słów Iwana Rusenki, pieśni patriotyczne do słów współczesnych autorów, konkursy recytacji, przywoływanie imion znanych twórców literatury łemkowskiej – wszystko to było dowodem na znaczenie literatury w budowaniu wyzwolonej tożsamości.

Łemkowska Watra stała się imprezą coroczną, mocno bazującą na symbolach i tekstach literackich, tworzącą pretekst do wydawania pierwszego powojennego łemkowskojęzycznego pisma, wspomnianego już „Hołosu Watry” (1984–1989). Jej niezwykle istotna funkcja dla odrodzenia łemkowskiej tożsamości etnicznej, zwłaszcza w młodym pokoleniu Łemków, trwała do 1989 r. Rok później została ona „przejęta” przez działaczy proukraińskich i zaczęła służyć, podobnie jak wcześniej łemkowskim, ukraińskim ideom i koncepcjom etnicznym, stając się imprezą generalnie obcą środowisku łemkowskiemu, tłumną jako impreza masowa, przyciągającą wielu uczestników spoza środowiska łemkowskiego.

Środowisko to w latach osiemdziesiątych rozwijało swą aktywność, opierając się na romantycznym modelu odrodzenia narodowego, wprowadzając jego wzory, głównie za pośrednictwem środków literacko-artystycznych, we współczesne realia społeczne, kulturowe, polityczne. Słowo poetyckie drukowane, recytowane, śpiewane oddziały-

wało z dużą siłą i miało kluczowe znaczenie dla wizji etnicznych oraz zaangażowania w budowanie współczesnej Łemkowiny. Wolność tego słowa odzyskana została dzięki Łemkowskiej Watrze, ale w wyższym jeszcze stopniu dzięki lokalnemu wydawnictwu Sądecka Oficyna Wydawnicza, które zdecydowało się opublikować w latach 1983–1985 kilka skromnych tomików utworów aktualnie tworzących poetów łemkowskich w dwujęzycznej łemkowsko-polskiej wersji (ewentualnie sam przekład na język polski, jak w przypadku opowiadania *Smak doli* Semana Madzelana). Dla większości autorów były to debiuty książkowe. Ta wydawnicza i językowa decyzja była istotnym elementem zaistnienia łemkowskiego słowa pisanego w otwartej przestrzeni odbioru, co stanowiło dlań ważny impuls rozwojowy. Taki model publikacyjny wyraźnie wyznacza zjawiska nowych czasów, podobnie jak charakter samej wypowiedzi poetyckiej zawiera w sobie wszystkie elementy podkreślane przez mnie zarówno w literaturze ukraińskiej, jak i białoruskiej jako wyznacznik wyjścia kultur mniejszościowych poza określone obszary wielopozomowych zależności.

Wreszcie, znów analogicznie, ale trochę odmiennie niż w społeczności białoruskiej i ukraińskiej, w odrodzeniu łemkowskim lat osiemdziesiątych bardzo ważną rolę odegrała młodzież studencka. Odmienność polegała na tym, że w przypadku łemkowskim początkowe inspiracje i fascynacje tematem łemkowskim wnieśli studenci polscy, pasjonaci gór, wędrowek i odkryć, ze Studenckiego Koła Przewodników Beskidzkich. Wydawany przez SKPB od 1972 r. rocznik „Magury” (ale też rocznik „Połoniny” i wiele prac monograficznych wydawanych przez SKPB) odsłaniał krainę, która była nie tylko pejzażem, lecz ojczyzną tych, którzy zostali z niej wysiedleni i długo nie mieli możliwości przerwać całkowitego milczenia, na jakie zostali skazani. Za sprawą „Magur” przemówiły ślady, pozostałości, a wkrótce i sami Łemkowie za pośrednictwem czy to wierszy Pawła Stefanowskiego, czy udziału także łemkowskich studentów w organizowanej przez SKPB akcji „Opis”, mającej na celu zbadanie świadomości etnicznej Łemków, czy wreszcie poprzez głośną broszurę Jarosława Huńki *Łemkowie dzisiaj*<sup>52</sup>, która odsłaniała całkiem odmienne od propagowanego oficjalnie oblicze etniczne Łemkowiny.

Młodzież łemkowska w szczególnie sposób dawała świadectwo swej woli trwania i rozwijania tradycji przodków w Zespole Pieśni i Tańca „Łemkowyna”, ale też w formie zaangażowania w ideę Łemkowskiej Watry czy pisania prac magisterskich (doktorskich) na różnych kierunkach studiów z problematyki łemkowskiej. Na polu literackim również uaktywnili się głównie ludzie młodzi, tworząc pokolenie poetyckie otwarte na nową rzeczywistość, poza barierą obaw i strachu przed unicestwiającą dominacją.

Manifestacja łemkowskiej etniczności w warunkach, gdy do głosu mogły dojść długo ograniczane i tłumione dążenia wymazanych z historii wspólnot, oparta była na dawnych, mocno już zaawansowanych, zwłaszcza w okresie międzywojennym, trwających w gruncie rzeczy od połowy XIX w. dążeniach emancypacyjnych Łemków<sup>53</sup>. Natomiast współcześnie w interesującym nas obszarze mniejszościowym mamy do czynienia

<sup>52</sup> Wydana w 1985 r. (choć na broszurze brak jest roku i miejsca wydania) poza cenzurą, spowodowała gwałtowną reakcję środowiska ukraińskiego, które zaaranżowało kilka odpowiedzi polemizujących z poglądem Huńki (jest to pseudonim jednego z wybitniejszych animatorów odrodzenia łemkowskiego lat osiemdziesiątych Jarosława Horoszczaka), jakie ukazały się też w formie broszury pt. *Łemkowie dzisiaj – polemiki* (w 1986 r., też jako wydanie SKPB, bez oznaczenia roku i miejsca wydania, poza cenzurą).

<sup>53</sup> Por. H. Duć-Fajfer, *Literatura łemkowska w drugiej połowie XIX i na początku XX w.*, Kraków 2001.

z ujawnieniem się podobnych procesów etnicznych, wyraziście zapoczątkowanych właśnie w przełomowych latach osiemdziesiątych na pogranicznym białorusko-ukraińsko-polskim Podlasiu. W swej genezie oparte są na takich samych uwarunkowaniach jak etniczność łemkowska. W klasycznej sytuacji pogranicza własną specyfikę, powstała w wyniku przenikania się kultur na danym terytorium (ludność tego obszaru nie została objęta akcją „Wisła”), próbują definiować w różny sposób. Przez dominujący procent mieszkańców tego terytorium określana jest ona mianem „tutejszości”, część elit odnosi ją do białoruskiego obszaru kulturowo-tożsamościowego, część do ukraińskiego, niektórzy ewoluują od jednej do drugiej koncepcji, zmieniając swe identyfikacje i przyporządkowania etniczne. Zjawiska tego nie chcę pominąć w ukazywaniu uwarunkowań rozwojowych literatur mniejszości wschodniosłowiańskich w Polsce, gdyż na Podlasiu w latach osiemdziesiątych bardzo prężnie zaczął rozwijać się ruch literacki<sup>54</sup>, który odzwierciedlał w sobie wyraziście ową specyfikę etniczną i rodzące się w związku z nią oraz możliwościami jej ekspresji dylematy, napięcia i konkurowanie różnych postaw i koncepcji tożsamościowych.

W 1983 r. zostało powołane Towarzystwo Literackie „Podlasie” („Підляшшя”). Dzięki współpracy z wydawnictwem Wojewódzkiego Domu Kultury w Lublinie pojawiła się seria corocznych literackich tomów-almanachów „Nasz Głos” („Наш Голас”), a po polsku zostało opublikowane wydanie „Krag”, które prezentuje w przekładach na język polski twórczość poetycką tego regionu. Autorzy podlascy przejawili w tym przełomowym okresie znaczną inicjatywę wydawniczą. W Bielsku Podlaskim założyli ukraińskie podlaskie wydawnictwo „Dumka” („Думка”), które wydawało zbiorki ich wierszy na prawach rękopisu w bardzo niskim nakładzie. W latach 1987–1989 publikowano w tym środowisku czasopismo „Osnowy” („Основи”), a w latach 1990–1991 polskojęzyczny biuletyn informacyjny „Krag” (Bielsk Podlaski–Lublin, 12 numerów).

Ten nacisk na literaturę i czasopisma wskazuje, że we wszystkich środowiskach mniejszościowych osobami aktywnymi, tworzącymi awangardę przemian byli ludzie pióra, a literatura, słowo drukowane, retoryka tekstu pisanego, stanowiła bardzo ważny element oznaczenia przełomu i rozpoczęcia nowego etapu w życiu kulturalno-społecznym wspólnot. Dokonujące się zmiany, przez każdą ze społeczności mniejszościowych określane jako odrodzenie etniczne, były bowiem preludium, antycypacją, a równocześnie źródłem wyzwania nowej rzeczywistości, w której ugruntowały się one i rozwinęły jako właściwe jej zjawiska wynikające z kulturowej różnorodności i wieloetnicznej przeszłości kraju budowanego na zasadach demokratycznych.

## W STRONĘ LITERACKOŚCI LITERATURY

To, co po 1989 r. wyznacza kierunki procesu rozwojowego literatur mniejszościowych w Polsce, to zatwierdzone już prawo do własnych inicjatyw twórczych i wydawniczych, brak cenzury, brak granic gettujących obieg literacki, grantowy system polityki wydawniczej i promocyjnej, istnienie wielu inicjatyw regionalnych, dwujęzyczność jako

<sup>54</sup> B. Nazaruk, *Poezja ukraińska Chełmszczyzny i Podlasia*, „Kwartalnik Wojewódzkiego Domu Kultury” 1990, nr 4, Białystok 1990, s. 39–45.

strategia istnienia, dążenie do dialogu, dowartościowujący różnicę paradygmat kulturowy, kulturalne inicjatywy międzynarodowe i międzypaństwowe, wielotorowość rozwoju kultur mniejszościowych, profesjonalizacja i specyfikacja rozwojowa poszczególnych dziedzin kultur mniejszościowych.

### „Białowieżanie”

Wśród literatur mniejszościowych w Polsce najwięcej inicjatyw literackich i największy dorobek w dziedzinie twórczości literackiej, ale także krytyki, popularyzacji oraz rangi tej twórczości w literaturoznawstwie polskim czy nawet światowym, ma niewątpliwie współczesna literatura białoruska. Wskazując przyczyny dobrej kondycji tej literatury, podkreśliłam rolę Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża”. Powstałe w 1958 r. Stowarzyszenie od razu było ukierunkowane na wysoki poziom literacki wszelkich przedsięwzięć, które inspirowało. Największa w tym zasługa, jak zgodnie podkreślają długoletni członkowie „Białowieży”<sup>55</sup>, głównego jej inicjatora i pierwszego przewodniczącego, Jerzego Wołkowyckiego, który był także redaktorem naczelnym „Niwy”. Absolwent Instytutu Literatury im. Gorkiego w Moskwie pojęcie o dobrej literaturze miał wyrobione. Poza tym miał doświadczenie w zakresie pracy organizacyjno-warsztatowej:

W Związku Radzieckim, gdzie studiowałem, przy każdej gazecie istniały literackie Stowarzyszenia. Tam były etaty dla prowadzących kółka poezji, prozy, seminaria. Były warsztaty, gdzie oceniano twórczość. Zdolniejszych przyjmowano do Stowarzyszenia. U nas w Instytucie były czwartki literackie. Seminaria prowadzili znani poeci i prozaicy. [...] Widziałem w „Niwie” u naszych poetów i prozaików wiele zdolności i jeszcze więcej chęci. Ale, przykre to, żaden z nich nie miał doświadczeń warsztatowych<sup>56</sup>.

Ten socjalistyczny model pracy umiał on rozwijać bardzo skutecznie i z dużą pasją. Oprócz tego był wyrobionym krytykiem, potrafił rozpoznać talent, zachęcić do publikowania, podpowiedzieć, ośmielić. Nie pozwolił na ograniczenie literatury białoruskiej do pożądanego w PRL standardu. Już inaugurując pracę Stowarzyszenia Literackiego, zamieszcza na powołanej jako jego forum publikacyjne „Stroniczce Literackiej” ważny tekst *Na szersze wody* (*На шырэішыя воды*), w którym rozprawia się z typową dla tamtych czasów grafomańską nadprodukcją. Pisze, że poeci, mimo dużej ilości wierszy, zatrzymali się w rozwoju. Tematyka poezji to ojczyzna mieszcząca się w oknach domu rodzinnego, przyroda swojska i język ojczysty, który wszyscy kochamy. To jest zaczarowany trójkąt. Jednocześnie apeluje – poszerzmy krąg naszych zainteresowań i wypłynijmy z magicznego trójkąta na szersze wody<sup>57</sup>.

Obecny przewodniczący Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża”, Jan Czykwin, tak mówi o znaczeniu Wołkowyckiego dla rozwoju białoruskiej literatury w Polsce:

<sup>55</sup> Mam na myśli chociażby wypowiedzi Mikołaja Hajduka, Jana Czykwina czy Sokrata Janowicza, zawarte w artykule Michała Bołtryka (M. Bołtryk, *Białoruska ruń*, „Tygiel Kultury” 2002, nr 7–9, s. 36–45).

<sup>56</sup> Wypowiedź autora w: M. Bołtryk, *op. cit.*, s. 43.

<sup>57</sup> Г. Валкавыцкі, *На шырэішыя воды*, „Ніва” 1958, nr 26, s. 3.

Jerzy Wołkowycki to był dla nas szczęśliwy los. On scalił rozproszoną materię. Potem tchnął w nią ducha i powołał do życia. Wielu z nas mówi dziś, że pisaliby i bez Wołkowyckiego. Uważam, że mogłoby być różnie<sup>58</sup>.

Niewątpliwie bez tej formy zachęty, inspiracji i promocji, jaka płynęła ze strony aktywnych i wyrobionych już członków Stowarzyszenia, nie byłoby wielu debiutów z tamtych czasów, ale i późniejsze pokolenia, które dołączyły do „Białowieży” np. w latach siedemdziesiątych, nie miałyby gotowego zaplecza (podkreślam, zaplecza profesjonalnego), które stwarzało im spore szanse na rozwój talentu, doskonalenie warsztatu i publikację utworów. Wołkowycki jako redaktor „Niwy” od samego początku istnienia Stowarzyszenia Literackiego stworzył dlań miejsce do publikacji tekstów w postaci już wspomianej „Stroniczki Literackiej” (istniała w latach 1958–1990, ukazało się 460 numerów), gdzie regularnie raz w miesiącu drukowano teksty Białowieżan.

Bardziej prestiżowe niż ta „gazetowa” publikacja były wydawane almanachy. W 1959 r. ukazała się wspomiana *Ruń*, w 1963 r. *Mój zakątek ojczysty* (*Moï родны кут*), w 1965 r. pojawił się pierwszy numer „Białowieży” („Белавежа”). W stosunku do *Runi* utwory tam opublikowane (były to wiersze, proza i dramat) są na znacznie wyższym poziomie literackim, 14 autorów jest nowych. Kolejny tom „Białowieży” wyszedł w 1971 r., następne w latach 1980 i 1989. Zbiorowymi publikacjami Białowieżan były też *Літаратурная Беласточчына* (1973), *Гасцінец* (1992), *Мае песні табе даду* (1993). Zamieszczane w almanachach utwory, a jeszcze wyraźniej indywidualne autorskie tomiki (których „Białowieża” opublikowała dotychczas około 200), są oczywistym dowodem wzrostu jakości literackiej twórczości Białowieżan, co nie działo się bez wpływu form pracy doskonalących warsztat, jakie podejmowano w Stowarzyszeniu.

Podstawową z nich były regularnie zwoływane seminaria literackie<sup>59</sup>, podczas których zazwyczaj dokonywano krytycznych analiz utworów białoruskich autorów. Seminaria prowadzili zazwyczaj filologowie białoruszeniści bądź poloniści.

Istotną formą działalności promocyjnej, a jednocześnie popularyzującej i samokształceniowej w „Białowieży” były wieczory autorskie<sup>60</sup>, których odbyło się w latach 1958–1970 kilkaset, poczynając od niewielkich miejscowości na Białostocczyźnie, a na centrach ogólnopolskich (Warszawa, Gdańsk) kończąc. Później takie wieczory były efektem popularności Białowieżan również poza granicami kraju: w Mińsku, Wilnie, Grodnie, Brześciu, Moskwie, Londynie, Clevelandzie, Nowym Jorku, Wenecji, Lublanie, Pradze<sup>61</sup>.

Od 1990 r. rozpoczął się formalnie nowy etap w historii „Białowieży”. Stała się ona niezależną organizacją, która zrzesza aktualnie 34 członków, spośród których 9 jest członkami Związku Literatów Polskich. Jednakże, jak mówi obecny prezes Stowarzyszenia, Jan Czykwina:

Od samego początku Białoruskie Stowarzyszenie Literackie „Białowieża” nie liczyło swoich członków [...] Nie posiadamy legitymacji. Liczba członków pozostaje ruchoma po dzień dzi-

<sup>58</sup> M. Bołtryk, *op. cit.*, s. 45.

<sup>59</sup> Pierwsze z nich odbyło się w lipcu 1958 r.

<sup>60</sup> Pierwszy wieczór autorski poetów „Białowieży” odbył się 13 grudnia 1958 r. w Białymstoku z udziałem Jana Czykwina, Wiktora Szweda, Jana Anisierowicza, Włodzimierza Iljaszuka, Alesia Swisioka.

<sup>61</sup> Patrz: „Тэрмапілы” 1998, nr 1, wstępne uwagi Redakcji.

siejszy, chociaż pozostaje pewna liczba stałych autorów, którzy z całą pewnością są osobami twórczymi, świadczy o tym liczba wydanych książek, publikacji<sup>62</sup>.

Od 1990 r. wydawany jest regularnie almanach literacki „Тернопіле” („Тэрмапілы” – Літаратурна-мастацкі і беларусазнаўчы часопіс), redagowany przez Czykwina, zamieszczający poezję, prozę oraz krytykę literacką Białowieżan lub poświęconą „Białowieży”.

W 1990 r. zainicjowana została Biblioteka Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża” pod redakcją Jana Czykwina. W ramach tej serii wydawniczej ukazało się już ponad 80 tytułów.

Wydawać by się mogło, i czasem rozlegają się takie głosy, że Stowarzyszenie Literackie „Białowieża” „usycha”, że lata dziewięćdziesiąte to schyłkowy okres tej instytucji, jej szeregi przeredzają się. Wiele faktów temu jednak przeczy. Nastąpiła znaczna intensyfikacja publikacyjna. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego i w pierwszej dekadzie nowego wieku wydano w ramach Biblioteki Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża” dużo więcej książek niż w poprzednich dekadach. Nie ma takiej konsolidacji czy koncentracji wewnętrznej w Stowarzyszeniu, ale to wynika z wielu możliwości, jakie twórcy mogą wykorzystywać także poza Stowarzyszeniem, czego we wcześniejszych okresach nie było. Mówi się o rozluźnieniu więzów, ale nie mówi się o schizmach, konwersjach, odwrotach, negacjach. Wydaje się zatem, że wypowiedziana na początku lat dziewięćdziesiątych przez Waldemara Smaszcz opinia, że środowisku Białowieżan można pozazdrościć ciągłości tradycji, gdyż wszystkie ich inicjatywy są żywe do dziś<sup>63</sup>, jest opinią ciągle aktualną. Ujmując statystycznie, przez szeregi Stowarzyszenia przewinęło się ponad 200 poetów i prozaików, opublikowano ponad 200 tomów literackich, zorganizowano setki wieczorów autorskich oraz seminariów literackich.

Po 1989 r. pojawiają się też różne inicjatywy literackie poza samą „Białowieżą”. Nie w opozycji jednak do niej, tylko raczej jako własne wizje autorskie twórców związanych ze Stowarzyszeniem, mających jednakże ugruntowaną pozycję literacką i własny pomysł na coś dodatkowego. Wśród najbardziej znanych inicjatyw jest założone w rodzimych Krynkach przez Sokrata Janowicza Stowarzyszenie Villa Socrates, które wydaje swoje roczniki „Annus Albaruthenicus”. Janowicz chce w ten sposób realizować swoją wizję literatury białoruskiej jako literatury światowej. Redagowane przez niego pismo, wydawane od 2001 r. w Krynkach, zamieszcza teksty w językach zachodnioeuropejskich: angielskim, francuskim, niemieckim, szwedzkim, włoskim. Szkice, zarówno autorów z zachodniej Europy, jak i autorów białoruskich czy polskich, tłumaczone na języki zachodnie, poświęcone są w głównej mierze problematyce literackiej, choć obok nich pojawia się też sporo tematów historycznych czy socjologicznych. Oprócz artykułów analitycznych ważną pozycję zajmują w roczniku tłumaczenia na język angielski twórczości pisarzy i poetów białoruskich. Wreszcie trzeci rodzaj tekstów bazowych w stałej kompozycji pisma stanowią tłumaczenia na język białoruski wybranych dzieł uznanych twórców literatur zachodnich. W roczniku zamieszczone są też krótkie recenzje (w ję-

<sup>62</sup> J. Czykwina, „Białowieża” kończy 45 lat...

<sup>63</sup> W. Smaszcz, *Białostockie środowisko literackie*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 1: red. I.B. Czykwina, G. Legutko i in., Białystok 1990, s. 12.



zyku angielskim) najciekawszych publikacji białorusnistycznych wydanych w danym roku w kraju i za granicą.

Żywą formą literacko-intelektualnej wymiany poglądów i tekstów są organizowane przez Villa Socrates doroczne dialogi z udziałem zainteresowanych literaturą białoruską twórców europejskich (Anglia, Francja, Niemcy).

Jeśliby szukać wielopoziomowo mechanizmów sukcesu rozwojowego życia literackiego Białorusinów w Polsce, na pewno należałoby wyakcentować, obok poprzednio wymienionych czynników, także otwartość na odbiorcę i krytyka zewnętrznego, która w mniejszościowym środowisku białoruskim rozpoczęła się już wiele lat przed 1989 r., stanowiąc oczywisty impuls dla wzrostu jakościowego twórczości, poszerzonych horyzontów i konfrontacji z różnorodnością. Już wydany w 1959 r. pierwszy zbiorek poetycki Białowieżan *Ruń* przyniósł znaczny rezonans także poza ich środowiskiem wewnętrznym:

*Ruń* była czymś takim, jak grom zimą. Sensacja na rynku literackim. Szok w Polsce. W polskiej świadomości nic, co na wschód od Warszawy, nie istniało w kulturze. I raptem *Ruń*. W Mińsku z kolei dowiedziano się, że w Polsce są jacyś Białorusini. W dodatku piszą po białorusku<sup>64</sup>.

Recenzja w „Literaturze i Mastactwie” w Mińsku (na całą stronę), obszerna wzmianka o *Runi* w „Litieraturnej Gazietie” w Moskwie, w Polsce recenzje w „Przyjaźni”, „Trybunie Literackiej”, „Życiu Białostockim” i „Gazecie Białostockiej” wskazują, że od początku twórczość ta miała swe tak potrzebne sztuce „echo”.

W latach sześćdziesiątych autorzy „Białowieży” aktywnie włączyli się w budowanie i rozwój polskiego ruchu literackiego w Białymstoku. Byli uczestnikami powołanego w 1964 r. Białostockiego Ośrodka Korespondencyjnego Klubu Młodych Pisarzy, publikowali swe utwory obok polskich poetów w pierwszym poetyckim almanachu KKMP *Kształty myśli*. Występowali też w kolejnych wydaniach zbiorowych, np. w zeszycie poetyckim *Ruchome ogrody* (1966) czy wydanym w 1971 r. *Białostockim Arkuszu Poetyckim*. Zarówno wspólne działania wydawnicze, jak i wspólne seminaria i wieczory autorskie świadczą o dobrej współpracy środowisk literackich Białegostoku. Współpraca ta trwa do chwili obecnej. Doskonale to zostało uwidocznione w dwutomowym wydaniu *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*<sup>65</sup>.

Udział białoruskich twórców w polskim życiu literackim wykracza poza granice Białostocczyzny. Już w 1966 r. dokonano pierwszych tłumaczeń ich utworów (konkretnie utworów Jana Czykwina) na język polski. Na podstawie opracowania Grażyny Charytoniuk *Literatura białoruska w Polsce. Bibliografia przekładów za lata 1945–1994*<sup>66</sup> możemy ocenić zainteresowanie tą literaturą. Najwięcej tłumaczeń zawdzięczamy Jerzemu Litwiniukowi, Tadeuszowi Chudemu, Janowi Leończukowi, Elżbiecie Feliksiak i Wiktorowi Woroszylskiemu. Zamieszczane są one w czasopismach (np. „Kamena”, „Kontrasty”, „Życie Literackie”, „Argumenty”, „Regiony”, „Literatura”, „Twórczość”,

<sup>64</sup> Wypowiedź Sokrata Janowicza w: M. Bołtryk, *op. cit.*, s. 44.

<sup>65</sup> *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 1: red. I.B. Czykwina, G. Legutko i in.: Białystok 1990, t. 2: red. B. Piechowska-Szczebiot, Białystok 1995.

<sup>66</sup> G. Charytoniuk, *Literatura białoruska w Polsce. Bibliografia przekładów za lata 1945–1994*, Białystok 1996.

„Dyskusja”). Pojawiają się także tłumaczone na język polski zbiorki autorskie i almanachy. Białowieżanie są także obecni w polskich encyklopediach i słownikach<sup>67</sup>.

Twórczość Białowieżan znana i popularyzowana jest również w Białorusi. Wspomniane już wydanie zbiorowe *Litaraturnaja Bielastoczczyna* (*Літаратурная Беларусьчына*) ukazało się w 1973 r. w wydawnictwie Mastackaja Litaratura w Mińsku. Pomimo mankamentów wydawniczo-redaktorskich publikacja ta przetrwała na Białorusi szlak dla poszczególnych autorów. W tymże wydawnictwie ukazały się poetyckie zbiorki Alesia Barskiego, Wiktora Szweda, Sokrata Janowicza, Jana Czykwina, Nadziei Artymowicz, Michała Szachowicza. Także inne białoruskie wydawnictwa podjęły współpracę z autorami „Białowieży”<sup>68</sup>. Obecni są Białowieżanie także w większości białoruskich specjalistycznych słowników i encyklopedii, zarówno pod hasłem ogólnym „Białowieża”, jak i pod hasłami odnoszącymi się do nazwisk poszczególnych autorów<sup>69</sup>. Ich twórczość odnaleźć można również na łamach białoruskich czasopism, takich jak: „Беларусь”, „Літаратура і мастацтва”, „Маладосць”, „Полымя”.

W stosunku do innych literatur mniejszościowych literatura białoruska jest z całą pewnością najbardziej znana i uznana. Niemniej jednak jest ona zdeterminowana czynnikiem mniejszościowym w nie mniejszym stopniu niż pozostałe literatury i stanowi doskonałe źródło ukazania interesujących mnie relacji: etniczność–literatura–pozycja zależnościowa.

Białowieżanie stanowią dobrze funkcjonującą grupę, w gruncie rzeczy swoistą instytucję twórczą, ale sposób istnienia w jej szeregach poszczególnych autorów nie determinował powstania jakichś wyraziście zarysowanych nurtów literackich, spowodował raczej ukształtowanie się dojrzałych indywidualności twórczych. Teresa Zaniewska ukazuje pewne typowe dla Białowieżan motywy tematyczne w ich twórczości<sup>70</sup>, mówi też o okresach rozwojowych Stowarzyszenia<sup>71</sup>, charakteryzując określone tendencje czy

<sup>67</sup> Przykładowo: L. Bartelski, *Słownik pisarzy współczesnych*, Warszawa 1978; *Encyklopedia współczesna PWN*, Warszawa 1997–1998; A. Barszczewski, *Białoruska literatura w Polsce*, [w:] *Słownik literatury polskiej XX w.*, red. A. Brodzka i in., Wrocław 1993, s. 100–103; *Pisarze świata. Słownik encyklopedyczny*, red. J. Skrudna, Warszawa 1995; *Dzieje literatur europejskich*, red. W. Floryan, t. 3, cz. 1, Warszawa 1989.

<sup>68</sup> Patrz wykaz bibliografii w: Я. Чыквін, *Беларуская літаратура Польшчы. Бібліяграфічны даведнік 1957–1998*, Беласток 1998.

<sup>69</sup> Hasła takie opracowane są m.in. w: *Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі*, red. І. Шамякін, t. 1–5, Мінск 1984–1987; *Беларусь. Энцыклапедычны даведнік*, red. Б. Сачанка, Мінск 1995; *Беларускія пісьменнікі (1917–1990). Даведнік*, red. А.Л. Варabei, Мінск 1994; *Беларускія пісьменнікі. Біяліяграфічны слоўнік*, t. 1–5, Мінск 1992–1995.

<sup>70</sup> T. Zaniewska, *op. cit.*

<sup>71</sup> Autorka wydziela cztery okresy w dynamice grupowej „Białowieży”. Pierwszy, wstępny, przypada na lata 1956–1958 (pierwsze kontakty pomiędzy przyszłymi członkami grupy skupionymi wokół „Niwy”, ferment potencjalizacji, twórczość jednorodna tematycznie, uboga artystycznie, przypominająca rymowaną publicystykę prasową). Okres drugi, rozpoczęty przez zjazd organizacyjny „Białowieży” – 8 czerwca 1958 r., zakończony w 1970 r., był czasem stabilizacji grupy pisarzy, którzy publikowali regularnie na „Stroniczce Literackiej”, ukształtowali swą poetykę, stali się rozpoznawalni i określili twórczo. Byli to Sokrat Janowicz, Jan Czykwini, Aleś Barski, Uładzimir Hajduk i Jasza Bursz. Okres trzeci obejmuje lata 1970–1989 i charakteryzuje się nasileniem procesu integracyjnego, powiązanego z tym doskonalenia dotychczasowych form pracy zespołowej, zwłaszcza seminariów literackich i spotkań warsztatowych. W tym czasie nastąpiła też fala debiutów literackich i do Stowarzyszenia dołączyło aż 34 członków. Najbardziej znani z nich to Nadzieja Artymowicz, Sofija Saczko, Michał Szachowicz, Iryna Barawik, Walencina Aniszczuk. Okres czwarty, który rozpoczął się w 1989 r. i pozostaje otwarty, to według autorki czas dezintegracji grupy i w tym czasie należy raczej mówić

kierunki rozwojowe w poszczególnych okresach. Jednakże, pomimo pewnych wspólnych dążeń, wśród których najistotniejsze, jak się wydaje, jest bliskie odniesienie do zagadnień etnicznych, w „Białowieży”, zwłaszcza w ostatnim dwudziestolecium, wyraźnie odczuwalna jest swoista autonomia światów wyobraźni i ekspresji artystycznej. Przybliżając zatem literaturę białoruską, postaram się określić pewne wizje i dążenia wspólne Białowieżanom, uchwycić specyfikę tego, co ich łączy, jednakże ukazując to przez pryzmat indywidualnych zmagania z materią słowa, myśli, formy.

Tym, co wydaje się najistotniejszym źródłem inspiracyjnym twórczości autorów białoruskich w Polsce, jest niepokój trwania zagrożonego. Stały to i nieodłączny element literatur mniejszościowych, w przestrzeni białoruskiej sygnalizowany w swoisty sposób wskazaniem znaczących napięć pomiędzykulturowych osadzonych w społecznych realiach, ocenionych przez socjologów jako najbardziej asymilacjotwórcze. Główna linia napięcia wytwarza się pomiędzy wsią i miastem i nie wynika ona z uniwersalnego problemu urbanizacji, lecz obrazuje centralny białoruski kompleks utożsamiania wiejskości z białoruskością, a miastowości z polskością. Wokół tego kompleksu budują się inne napięcia i kategorie, takie jak natura–kultura, rodzimność–obcość, naturalność/prostota–sztuczność, wspólnota–wyobcowanie, przemijalność, utrata korzeni, powroty. Autorów „Białowieży” łączy nacechowany silnym zaangażowaniem emocjonalnym stosunek do bolesnego dla nich problemu egzystencjalnego, jakim jest „karlenie Białorusina w Białorusinie”. Każdy z nich w indywidualny sposób doświadcza i mierzy się z tym problemem, który, mając w ich odbiorze wymiar etyczny, ewokuje różne stany emocjonalne i postawy – niepokój, bunt, ironię, smutek, budzicielstwo, oskarżenie, bezradność. Autorzy szukają remedium, lekarstwa na ten chorobliwy stan, usiłują w przestrzeniach wyobraźni rozprawiać się ze swoją i wspólnotową winą za grzech zaniechania, opuszczenia, wywędrowania. Obficie czerpią z wartości pierwszych, w folklor wpisanych, prowadzą mozolny trud scalania pęknięć w biografiami indywidualnych i biografii wspólnotowej, by zakomunikować, że szczęście nie jest lekkomyślne.

Sokrat Janowicz, swoisty Don Kichot w społeczności białoruskiej, przyjął postawę wyjątkowo dynamiczną i interwencyjną. „Użerając się”, jak sam mówi, przez wiele lat z „białoruskim bęcwalstwem”<sup>72</sup>, nie ustaje, pomimo przeżywanych porażek, w swoim bezkompromisowym ironizowaniu, szydzeniu, nicowaniu, noszącym znamiona znanego w literaturze (szczególnie wyeksponowanego w twórczości Gogola) „śmiechu przez łzy”. Nie da się uniknąć również wrażenia, że dystansując się wobec zachowań swojej wspólnoty, Janowicz jednocześnie boleśnie doświadcza jej karlenia, a ironia jest swoistą autoironią, tylko czasem swobodniej zlekceważoną łobuzerskim, przekornym uśmiechem autora. Napięcie tym bardziej jest widoczne, gdy wczytamy się w liryczne, wręcz patetyczne uwielbienie białoruskości i ojczystości zawarte w Janowiczowych sokratkach<sup>73</sup>.

Z kolei eseistyka Janowicza wskazuje, jak umiejętnie balansuje on pomiędzy postawami anty- i postkolonialnymi, by zmusić odbiorcę zewnętrznego do dialogu, reakcji, polemiki. W esejach – „zaczepekach” buduje błyskotliwe i prowokacyjne koncep-

---

o dokonaniach poszczególnych twórców niż o działalności grupy. Czy można tę opinię Zaniewskiej uznać za w pełni uzasadnioną, trudno dziś jednoznacznie powiedzieć. Grupa nadal istnieje i rozwija się, choć, istotnie, nastąpiła duża indywidualizacja działań jej poszczególnych członków.

<sup>72</sup> Patrz: *Nasze tysiąc lat...*, s. 19.

<sup>73</sup> Są to miniatury liryczne prozą, nazwane tak od imienia autora.

cje wspólnot podległych, zniewolonych, karlejących. I choć nie zawsze udaje się mu utrzymać dystans wobec prezentowanych zjawisk, nigdy tak do końca nie wiadomo, czy jest to celowa postawa, czy efekt zbyt silnych emocji. Dzięki twórczości i działaniom Sokrata Janowicza białoruskość stała się zagadnieniem złożonym, wyrazistym, poruszającym wrażliwość i sumienia coraz szerszego kręgu odbiorców, można śmiało powiedzieć, światowych. To Janowiczowi literatura białoruska w Polsce w największym stopniu zawdzięcza popularność i dużą ekspresję przekazu społecznego.

Całkiem inaczej, prezentując odmienny wręcz temperament twórczy, mierzy się w przestrzeniach wyobraźni ze słabością białoruskiej krainy dorównujący Janowiczowi stażem w „Białowieży” Jan Czykwin. Jego refleksyjność, oparta na filozofii przyrody, stara się wpisać wszystkie pęknięcia rzeczywistości społeczno-ludzkiej w pejzaż scalenie poprzez akceptację zarówno zmienności, jak i trwałości natury. Podróżując po krainie zanikania, tworzy on pejzaże życiowych ścieżek wiodących w głąb tożsamości indywidualnej i zbiorowej. To, co ludzkie, istnieje w ciągłym dysonansie sprzeniewierzenia wobec harmonii i równowagi przyrody. Tradycyjny byt, obrazowany przez dzieciństwo, postaci rodziców, dom, ogród, sad, łąki, pola, to pejzaż z dalekich wspomnień, budzący poczucie winy za niewłaściwy rytm życia, które się toczy poza tym bytem. Bohater liryczny wierszy Czykwina to ktoś, kto jest mocno uwrażliwiony na przemijalność i zmianę. W filozoficzne doświadczenie *panta rei* wpisany jest niepokój przemijalności jego ojczyzny, intymnej i sakralnej jednocześnie, niepokój wrażliwości odczuwającej winę za dysonanse w porządku i prawdzie ludzkiego życia, zagubionego gdzieś w mieście, trudnego do odpoznanania przez naturalną i prawdziwą w swym trwaniu przestrzeń dzieciństwa, bo w jego twarzy dojrzeć można już tylko „nieprawdę i żłudę”.

Wobec bytowania w świecie, w którym dzieje się nie tak, niezgodnie z prawami życia i natury, zarówno Czykwin, jak i Janowicz, a także inni białoruscy twórcy mają jednak ciągłą nadzieję na możliwość odwrócenia procesu zanikania, zaniechania, porzucenia. Bohater Janowicza, „zarumieniony dojrzałością” (w domyśle: błędami życiowymi), doświadczony „bizunami smutku”, powraca z „pustyni życia”, by obmyć się w źródle oyczystości. Podobnie też bohater Czykwina, choć jego „nasz” dom już tylko w „dalekich wspomnieniach... / niepobielony stoi, bez drzwi i okien”<sup>74</sup>, to jednak trwa jako „jeszcze nie zginęła / Dni waszych przystań cowieczorna”<sup>75</sup>. Dom, wiaz, sad ciągle trwają w nieobojętności wobec losów „syna marnotrawnego”, który kiedyś ma szansę wrócić. Póki co mocuje się on z rytmem życia na opak, prosząc przyrodę, by zaczekała bądź by zaingerowała w jego życie, „dopadając go” i pozwalając odzyskać smak, kolor i soczystość doznań życiowych.

Jeszcze inaczej, choć w analogicznym splocie niemożności i nadziei, dokonuje się życiowe trwanie bohatera (bohaterki) lirycznego w wierszach Nadziei Artymowicz. Poetka realizuje akt twórczy w stanie wysokiego napięcia emocjonalnego, konstruując strofy pełne niepokoju, często wręcz lęku egzystencjalnego. Kraina poetycka tej autorki to pejzaż bez barw, stan tej krainy i ludzi w niej wędrujących to stan milczenia, kondycja domu to dom chory. Wobec takiej sytuacji pojawia się silna determinacja zawarta

<sup>74</sup> J. Czykwin, *A dom nasz...*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Na progu świata*, wyb., wstęp i oprac. E. Feliksiak, Warszawa 1983, s. 11.

<sup>75</sup> Idem, *Dom*, przeł. E. Feliksiak, [w:] *ibidem*, s. 69.

w często pojawiającym się, bliskim imperatywności, słowie „trzeba”. Właśnie źródło napięcia i lęku tkwi u tej autorki w usilnym pragnieniu leczenia tej sytuacji, pojawiają się formy remedium w postaci dawno zapomnianych wartości, dążeniu do zakorzenienia we wspólnocie, gdzie są i dzieci, i ludzie starzy. Ciągłe jednak ten z trudem scalany świat ulega destabilizacji – błądzą w nim cienie, dzień poszukuje nocy, bezradność i zagubienie pojawia się na skrzyżowaniu dróg. Bezsprzecznie jest to świat jakiejś traumy, braku, smutku, a bohater w nim osadzony to wędrowiec, którego nogi płoną, który wie, że trzeba przywrócić barwy, przewyciężyć milczenie, dłonią czystą przetrzeć oczy, ale cały czas trwa w stanie usiłowania. Stąd rodzi się tak duży niepokój. Ważna dla Białowieżan kategoria czasu jako istoty trwania i ciągłości symbolizowana jest u Nadziei Artymowicz przez dziewięciomiesięczny kalendarz bez wiosny. Trudno określić, co w wielu metaforach poetyckich tej autorki odnosi się do jej traumy osobistej, a co do traumy wspólnotowej. Nie ulega jednak wątpliwości, że przestrzeń liryczna jej poezji wpisuje się w przestrzeń ojczystości, domu, miasteczka rodzinnego, wspólnoty.

Kolejnym poetyckim nie tyle zmaganiem się ze słabością, ile raczej nadawaniem mocy sakralnej swojemu światu jest w literaturze białoruskiej twórczość niedawno zmarłego Michała Szachowicza. Nigdy nieoderwany od mitycznego doświadczenia rzeczywistości, dzięki poezji mógł wyzwalać magię zaklęcia słowem tego, co w tradycyjnej kulturze ludowej jest podstawą orientacji i wartościowania. Folklorysta z pasji i wewnętrznej potrzeby, nie pozwolił naruszyć stabilności spadkobrania w nieprzerwanym ciągu powtarzania rytuałów kulturowych. Jego „święta studnia”, „święty las”, „święta noc”, modlitwa, śmierć bławatka, gorycz piołunu to punkty stałe, w których pamięć łączy się z obecnością tu i teraz. Dopóki one istnieją w przestrzeni wyobraźni poetyckiej, żadne opuszczenie domu, wsi, żadne wywędrowanie, „deptanie obcych progów” nie burzy stałości świata jedyne w swej prawdzie bytu pierwszego. To pewne, podbudowane filozofią człowieka i natury, zanurzenie się w micie i mądrości ludowej tworzy tożsamość niewątpliwą, pozwalającą „być sobą” od narodzenia aż do stanięcia u bram niebiańskich.

W najbardziej naturalny chyba sposób wierność bytowi swojego dzieciństwa i szacunek dla matczynych słów dokonuje się w twórczości Sofii Saczko<sup>76</sup>. Ujmowana ona jest w przestrzeni literatury białoruskiej. Białowieżanka z przynależności, pojawia się jednak czasem też w publikacjach mniejszości ukraińskiej. Tworzy bowiem w mowie swej wsi podlaskiej, konsekwentnie i świadomie pozostając tu, gdzie świat pierwszych dziecięcych doznań wyrażał się w takich, a nie innych słowach. Dołącza w ten sposób do obszaru twórczości, który ujął chcę w tej pracy jako kategorię krystalizującą się, labilną, hybrydyczną, ale tym bardziej interesującą i dynamiczną – kategorię podlaskości.

Nie sposób też odnieść się do literatury białoruskiej w Polsce i do twórczości Białowieżan bez przywołania postaci stanowiących filary pierwszego etapu jej powojennego rozwoju, aktywnych literacko do dnia dzisiejszego. Mówię tu o takich istotnych dla tej literatury nazwiskach, jak Aleksander Barszczewski, Wiktor Szwed, Włodzimierz Hajduk, Mikołaj Hajduk. Ich bardziej tradycyjne w formie pióro, z równym, a w swej bez-

---

<sup>76</sup> Wspominam tu o niej krótko ze względu na fakt przynależności do „Białowieży”. Widzę ją jednak i czytam przede wszystkim w przestrzeni literatury podlaskiej, w której lokuje się naturalnie głównie ze względu na język, w jakim tworzy.

pośredniości zapewne większym nawet zaangażowaniem niż u wcześniej omawianych twórców, na różny sposób nawołuje rodaków do powinności wobec ojczyzny. W ich twórczości wyrazista jest „budzicielska”, agitacyjna, pouczająca czy piętnująca retoryka, funkcjonująca naprzemiennie z lirycznymi opisami ojczystego pejzażu, tęsknoty za dzieciństwem, wspomnieniami bliskich, „ojczystego zakątka”. Filozofia życiowa oparta jest na prostych, oczywistych zasadach moralnych, gdzie motywem wiodącym jest wierność tradycji kulturowej przodków i temu, co uznawane jest za naturalny porządek życia. Barszczewski wręcz mówi, że nie boi się w swej poezji operować banałem, jeśli ma to służyć szczytnemu celowi patriotyczno-moralnemu. Szwed, znany także jako autor wierszy dla dzieci, w poezji daje upust swym skłonnościom dydaktycznym, wychowawczym. Hajduk z kolei, blisko związany z ziemią, jest wyrazicielem naturalnego, ludowego stosunku do świata, przyrody, ludzi, porządku społecznego.

Twórczość tych autorów była charakterystyczna dla ogólnego, skierowanego do odbiorcy „prostego” modelu literatury BTKS-owskiej. Mają oni (zwłaszcza Barszczewski) na swym koncie wiersze preferowane przez socrealistyczną estetykę i ideologię. Jednakże pozostali w literaturze białoruskiej jako twórcy ważni, prosto i dobitnie kształtujący wzorniki postaw pożądaných i postaw piętnowanych dla Białorusinów jako wspólnoty, która powinna istnieć, pielęgnować i rozwijać swą odrębną tożsamość kulturową.

Literatura Białowieżan, pomimo wyrażanych przez niektórych badaczy obaw, że od lat siedemdziesiątych, gdy nastąpiło ostatnie na tak dużą skalę dopełnienie szeregów „Białowieży”, nie jest zasilana nowymi ważnymi debiutami<sup>77</sup>, nie wykazuje znamion schyłkowości. Zjawiska społeczne, takie jak coraz słabsza znajomość języka białoruskiego wśród młodzieży, generalnie spadek popularności słowa drukowanego na rzecz innych mediów i tekstów kulturowych, powodują wspomniany brak debiutów, lecz nie jest to zjawisko specyficzne dla mniejszości białoruskiej. Generalnie dotyczy mniejszości, a nawet szerzej, jest zjawiskiem ogólnokulturowym. Obecność poetycka słowem białoruskim zarówno drukowanym, jak i wirtualnym młodego autora Jurka Bujniuka czy Justyny Korolko w przestrzeni „Białowieży” wskazuje, że stowarzyszenie to nadal daje oparcie czy swoistą instytucjonalizację debiutom. Wydaje się, że rolę taką „Białowieża” może odgrywać jeszcze przez wiele nadchodzących lat.

### *Ukraińska niejednorodność*

Rozwój współczesnej literatury ukraińskiej po wyjściu z organizacyjnej spójności okresu UTSK-owskiego odzwierciedla niejednorodność i wieloaspektowość, uwarunkowaną historycznie i geograficznie, obecnej „zakerzońskiej”<sup>78</sup> ukraińkości. Brak stowarzyszenia literackiego, pomimo różnych integrujących akcji i forów wydawniczych, miał zapewne wpływ na fakt, że w literaturze ukraińskiej nie doszło do ukształtowania się określonych nurtów czy chociażby wspólnych wątków tematycznych i ideowych. Można by próbować poszukiwać jakiegoś tropu wspólnych odniesień do tego, jak ukra-

<sup>77</sup> Przeczy temu chociażby fakt, że w ostatnim dziesięcioleciu pojawiły się znaczące debiuty i wraz z nimi nowe zbiorki poezji.

<sup>78</sup> Jest to nazwa własna, jaką często określają się Ukraińcy w Polsce, ale jaką też są określani przez Ukraińców z Ukrainy i USA czy Kanady.

ínskie tu i teraz każdego autora ma się do centrum kijowsko- czy lwowsko-ukraińskiego, zwłaszcza po uzyskaniu niepodległości i realizowaniu tej niepodległości przez Ukrainę. Nie znajdziemy jednak możliwego do odczytu śladu wspólnego głosu czy znaków zbieżnego myślenia w tej kwestii, podobnie jak i doświadczenia wysiedleńcze nie kształtują mitu reinwencyjnego<sup>79</sup>, scalającego doświadczenia wspólnoty. Na gruncie literatury ukraińskiej mamy bowiem do czynienia z osobowościami autorskimi, które w indywidualny sposób komunikują twórczo swą mniejszościową pozycję, jej zapętlenia i dylematy.

Na I Konkursie Młodych Twórców Kultury Ukraińskiej w Polsce (1983) wśród laureatów znaleźli się zarówno potomkowie przesiedlonych z Bieszczad współczesnych „mazurskich” Ukraińców, jak i reprezentanci Chełmszczyzny, Podlasia, Łemkowiny. Na tym etapie (debiutanckim) swej twórczości przede wszystkim stawiali oni pytania, a często też odpowiedzi tożsamościowe. Pomimo że redaktorzy „Naszego Słowa” i inicjatorzy tego konkursu (wśród nich zwłaszcza autor jedynej ukraińskiej antologii literackiej w Polsce, Kost’ Kuzyk) próbowali stworzyć jakieś więzi konstytuujące byt publikacyjny trwalszy niż jedno- czy kilkurazowe zamieszczenie nagrodzonych utworów na „Stroniczce Literackiej”, do powstania czegoś na kształt pokolenia poetyckiego nie doszło. Niektórzy ówczesni debiutanci dosyć szybko odeszli od twórczości literackiej w inne obszary aktywności społecznej, inni zaczęli kroczyć własną tożsamościową, nieukraińską ścieżką, na którą ukierunkowali też swoją twórczość. Wprawdzie organizowano różne mniej lub bardziej formalne spotkania twórcze grupy, ale nie pozostawiały one trwałych efektów w formie publikacji. Zorganizowany w pięć lat po pierwszym II Konkurs Młodych Twórców Kultury Ukraińskiej w Polsce (1988) przeszedł prawie całkowicie bez echa.

Tymczasem przemiany społeczne i bardziej otwarte możliwości ekspresji uaktywniły i nadały nowego wyrazu twórczości autorów znanych już od dawna w środowisku ukraińskim, takich jak Ostap Łapski, Miła Łuczak, Iwan Złatokudr. Ich dojrzałe i śmiałe wnikanie w obszary dotychczas niemające szans na ujawnienie i pogłębienie ukazały, jak różnorodna jest czasoprzestrzeń ukraińskich doświadczeń i obrabiające ją tekstualnie formy ewokacji. W ten sposób ukraińskie środowisko pisarskie w Polsce opiera się na tworzących jej filary indywidualnościach, które mają świadomość swych etnicznych powiązań, próbują nawet tworzyć formalne ramy swego współistnienia, stanowią jednak swoiste monady.

Istotną inicjatywą mającą na celu scalenie i zaświadczenie istnienia ukraińskiego środowiska literackiego w Polsce jest wydawanie od 2001 r. rocznika literackiego „Український Літературний Провулок”. Jego inicjator, redaktor i wydawca – Tadej Karabowycz wyraźnie formułuje założenia o pewnej wspólnotcie samej sytuacji twórczej, która łączy poszczególnych autorów, w znacznym stopniu określając ich ekspresję i przesłania ideowe. Jednakże głęboko jest świadomy niezależnego i odrębnego uformowania się i funkcjonowania poszczególnych autorów:

Є щось схоже між моєю поезією і творчістю Мілі Лучак та Остапа Лапського. Наша творчість розвивалася у спільних мовних обставинах. Ми пишемо українською в польськокомовному оточенні. Різним є мовний багаж винесений з дитинства у Мілі Лучак і Остапа Лапського, але він затерся пізнішими подіями, а Остапу довелося навіть дещо

<sup>79</sup> O tym micie nieco szerzej w rozdziale poświęconym przestrzeni i wysiedleniom.

українізувати свою поліську натуру. Нас трьох об'єднує стремління до самотності, що є, мабуть, характерне творчим одиницям. Вважаю, що ми є трагічними особистостями, якщо усі відірвані від української літератури, як силового полюсу [...].

Відміню, що серед українських літераторів в Польщі лише між нами трьома відбувався діалог, що продукував присвяти віршів, листування, телефонні розмови, які подекуди навіть переростали у гострі дискусії. Однак таким є творче середовище. Літературним же середовищем ми ніколи не були, бо нас розділяють відстані [...].

Отже кожен з нас виплекав свій стиль, закріпив його у змісті творіння і, мабуть, це є дух літератури, назагал нестерпний, позначений індивідуально мовою вислову<sup>80</sup>.

Jest jakieś podobieństwo między moją poezją i twórczością Mili Łuczak oraz Ostapa Łapskiego. Nasza twórczość rozwijała się we wspólnych uwarunkowaniach językowych. Piszemy po ukraińsku w polskojęzycznym otoczeniu. Różny jest багаж językowy wyniesiony z dzieciństwa przez Milę Łuczak i Ostapę Łapskiego, ale on zatarł się w związku z późniejszymi wydarzeniami, a Ostapowi Łapskiemu udało się nawet trochę zukrainizować swoją poleską naturę. Naszą trójkę łączy dążenie do samotnictwa, co jest chyba charakterystyczne dla jednostek twórczych. Uważam, iż jesteście tragicznymi osobowościami, ponieważ wszyscy jesteście oderwani od literatury ukraińskiej jako bieguna mocy [...].

Zaznaczę, że wśród literatów ukraińskich w Polsce tylko między naszą trójką odbywał się dialog, który przyniósł dedykacje wierszy, korespondencję, rozmowy telefoniczne, które czasem przekształcały się w ostre dyskusje. Jednak takie jest środowisko twórcze. Natomiast literackim środowiskiem nigdy nie byliśmy, bo dzielą nas odległości [...].

Otóż każde z nas ukształtowało swój styl, utrwaliło go w treści tworzenia i chyba to jest duch literatury, na ogół nieakceptowany, naznaczony indywidualnie językiem wypowiedzi.

Mówiąc o tym, że „Українське літературне середовище у Польщі має схильність тяжіти до говірок”<sup>81</sup> („Українське środowisko literackie w Polsce ma skłonności ku ciężeniu do gwar”), Karabowycz sygnalizuje jeden z podstawowych czynników nie-spójności środowiska w postaci odniesienia do rodzimości określanej (przez samych pisarzy albo tylko przez krytyków) jako ukraińska, ale na różny sposób odczuwanej i rozumianej.

Tak zatem senior i niekwestionowana indywidualność tej literatury, Ostap Łapski, swą twórczość, nadzwyczaj pogłębioną refleksyjnie, rozwija z niezmiennej, zesencjalizowanej perspektywy poleskiej, ciągle konfrontowanej z czułą na każdą zmianę i zjawisko perspektywą warszawską. Przez lata mierząc i ważąc słowa, wypracował poeta tak charakterystyczny dla siebie styl wypowiedzi, że nie sposób pomylić go z żadnym innym. Widząc w twórczości sposób na trwanie niezmiennym „bez pleśni” w „ukraińskiej pieśni”, czyni ją drogą do odszukania siebie, skłonienia do refleksji i szacunku czytelnika, stanięcia ramię w ramię obok prawdy<sup>82</sup>. W charakterystyczny sposób uzupełnia swe liryki, skondensowane problemowo, „zarebusowane” semantycznie wielopoziomymi komentarzami, pozornie mającymi stanowić podpowiedzi do „rebusów”, w istocie znacznie poszerzającymi konteksty i sugerującymi wieloznaczne niuanse historyczno-społeczne. Można by Łapskiego nazwać poetą czynu i poetą intelektu, poetą mocno

<sup>80</sup> Т. Карабович, *Я в літературі чуюся як у храмі...*, (cyt. przeł. H.D.-F.), „Український Літературний Провулок / Ukraiński Zaulek Literacki” 2005, t. 5, s. 22–33, tu: s. 28, 29, 30.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 29 (cyt. przeł. H.D.-F.).

<sup>82</sup> Nawiązuję tu do tytułów trzech wydanych dotychczas tomów wierszy Łapskiego: *Себе розшукую?!; Мій (по)читачу; Обабіч: Істини?!*



krytycznego i demaskującego pióra, poetą monometalnym w postawie bezkompromisowej uczciwości wobec siebie i przyjętych stanowisk, poetą śmiałym i walecznym, budzącym szacunek i respekt. Jako filolog o dużej świadomości i wrażliwości na słowo, umie go używać celnie i bezbłędnie, grać nim i polemizować, ironizować i uśmiercać banał i stereotyp. Czujnie wsłuchuje się nie tylko w bieg wydarzeń, ale przede wszystkim w siebie. W przenikliwości niezrównany, w połączeniu syntezy i „bałaczki” (gadulstwa) niezwykły. Z ostrością, ale też z pewnym smutkiem rozprawiający się z tym, co Janowicz nazwałby „bęcwałstwem”, a on sam określa jako pychę, jednostronność, ograniczoną zrozumiałość, zaciętrzewienie, zakłamanie, postawy kolonialne. Doskonalił aktor, świadomy swej gry i jej celu, nie ujawnia granic owej gry, choć czasem odsłania kulisy, właśnie komentując, zwłaszcza wtedy, gdy komentarz lub dygresja stanowi charakterystyczne „puszczenie oczka” do czytelnika. Ten ostatni angażowany jest znacząco w prowadzoną z nim grę i nie zawsze jawną, ale bez problemu wyczuwalną retorykę dialogu. Bezpośrednio toczy Łapski dialog z wieloma postaciami, którym wiersze lub komentarze dedykuje. W ten sposób powstaje owo niepowtarzalne połączenie gawędziarstwa z ostrymi lub refleksyjnie otwartymi pointami, które „stawiają na baczność”, w stan czuwania rozleniwioną zwykłym rytmem następstwa logicznego myśli czytelniczką. Potrafi bowiem Łapski zaskoczyć za każdym razem nieoczekiwanym konceptem ujęcia rozległego i spornego tematu w słowo najprostsze i niepodważalne.

Pozostał Łapski na zawsze Poleszukiem mocno angażującym się w ukraińskość, wzorem takiego ideowego zaangażowania, które nie wyklucza, nie redukuje, nie przeprowadza granic, jakie w naturalnym odczuciu nie istnieją. Podjąwszy w młodzieńczym wieku świadomą decyzję o ucieczce z Polesia przed radzieckim unicestwieniem, buduje wewnątrz i tekstualnie tożsamość diasporijną, w pełnej świadomości konsekwencji tej decyzji dla pozostania sobą i dla rozumienia siebie jako monolitu z wolnej różnorodności ukształtowanego.

Istotny, nie mniej indywidualistyczny, choć nie tak mężny czy męski i intelektualnie rozmyślny jak Łapskiego, jest w mniejszościowej literaturze ukraińskiej głos Mili Łuczak. Poetki skrajnych emocji, katastroficznych nastrojów, chaosu wszechświata i zagubienia, makrotraumy promieniującej w nieograniczony czas i przestrzeń. Bieszczadzka ojczyzna „rozbebeszona” w 1947 r. na oczach dziesięcioletniej dziewczynki uczyniła na zawsze jej świat nierozpoznawalnym w kodzie ludzkiej cywilizacji, porządku kosmicznego, wartości moralnych budujących ład i harmonię wszechświata. Ucieka poetka z tej ziemi w nieogarnięte przestworza, gdyż została z niej niejako wyrzucona, wykorzeniona, pozbawiona na niej miejsca. Nawałnica, huragan, tętent pędzących koni, wirowanie, pęd, szalejące galaktyki, praery, planety, komety to dynamika nadrealnego ruchu w nadrealnej przestrzeni, ujmująca apokaliptyczność doznań i wizji poetyckiej podmiotu lirycznego ogarniętego tym bezgrawitacyjnym (wykorzenionym) pędem. W takim stanie emocji i wyobraźni dokonuje się równoległe do rejestracji i komunikowania tych stanów próba oparcia w jakiejś stałości, czymś, co ustanowi trwałość. Prowadzi podmiot rozmowę z Bogiem, stawia pytania, na które nie otrzymuje odpowiedzi, i ciągle znajduje się na skrzyżowaniu dróg. W tym nierozpoznawalnym (w systemie wartości) świecie ona (bo podmiot jest żeńskoosobowy) jest rozpoznawalna. Jest „mniszką... / z czarnymi włosami, / i czarnym głosem, / i czarną krwią, / i czarnymi aortami serca, / i czarnymi myślami, czarnym ciałem / od biczowania czarnością...”, która „myśli czarne / rozsiewa

wokół / na ślady / zakatowanych niegdyś światów”<sup>83</sup>. Jest Ukrainką ze wszystkimi przypisanymi jej w negatywnym stereotypie cechami – „czarnym podniebieniem”, bagażem historii, kolonialnymi doświadczeniami i odebrany miejscem, ale nie z zabraną tożsamością. Poezję Mili Łuczak można odczytywać jako skrajny syndrom mniejszościowego osadzenia w doświadczonej makrotraumie.

Ukrainka z Bieszczad, w czasie wojny wywieziona z rodzicami na przymusowe roboty do Niemiec, potem wysiedlona na Mazury, powróciła po latach do Przemyśla. Poetycko nie osiadła jednak na ziemi, gdyż nie ma już ziemi, która by ją rozpoznała. Pozostała w kosmicznych przestworzach, skąd przywołuje ją na ziemię Ostap Łapski („Моя ти Мілю [...] не перебувай задовго / між планет! / Негайно злязь сюди / на низ / до нас заземлених”; „Moja ty Milu [...] nie przebywaj za długo / wśród planet! / Niezwłocznie złaż tutaj / na dół / do nas w ziemię wrosłych”)<sup>84</sup>.

Próbuje jej tam też towarzyszyć z biegunowo jednak odmienniejszej pozycji Tadej Karabowycz. Ten z kolei poeta, debiutant z przełomu literackiego, posiadający obecnie co najmniej równorzędną pozycję poetycką jak Łapski i Łuczak, jest najdoskonalszym przykładem poety wkorzonego, mającego swe miejsce na ziemi – zsakralizowane, magiczne, mocne, nienaruszalne, niekwestionowalne. Ma ono swe imię geograficzne i duchowe – Chełmszczyzna. Określiła ona i stworzyła poezję Karabowycza w każdym jej wymiarze – przestrzennym, czasowym, mentalnym, estetycznym, etycznym. Wyznaczyła centrum sakralne, którego zasadą jest wertykalność. Folklorysta nie tylko na poziomie wiedzy, ale też przekonań i wrażliwości (sensytywnego przenikania się z naturą), intuitywnie scala naturalne sensory bytu kosmicznego w ikonę – modlitwy, miłości, magii, przyrody, niezmienności, spełnienia. Podąża, podobnie jak Milla Łuczak, w nadświaty, ale nie jako oderwana i zagubiona monada, lecz jako śmiertelnik wkorzeniony, który uwzniosła się ku niebiańskiej nieśmiertelności, eliminując wymiar historycznej, zmiennej, przypadkowej czasowości. Harmonia i piękno, dobro, dojrzałość, łagodność – to cechy poetyki, stylu i estetyki Karabowycza. Jego Chełmszczyzna jest magiczna, zbudowana i zesencjalizowana jako moc duchowa we wnętrzu poety, gdzie magia nie przeciwstawi się religii w równym stopniu pogańskiej, co chrześcijańskiej. Tak też Chełmszczyzna magiczna nie przeciwstawi się Ukrainie historycznej. Sam poeta komunikuje ową spójność nie tylko poetycko, ale też dyskursywnie:

Мій поетичний простір спирається на інтроспективній експресії думок, подекуди важливіший від метафори. Канвою для цього було метафізичне осмислення простору, яким для мене є моя Холмщина. Я глибоко відчував рідний краєвид, природу та всесвіт, але в моїй поезії чітко просочувався код українськості з символами, характерними лише моєму досвіду<sup>85</sup>.

Moja przestrzeń poetycka wspiera się na introspektywnej ekspresji myśli, poniekąd ważniejszej od metafory. Kanwą dla tego było metaforyczne usensownienie przestrzeni, jaką dla mnie jest Chełmszczyzna. Głęboko odczuwałem ojczysty pejzaż, przyrodę i wszechświat, ale

<sup>83</sup> M. Łuczak, \*\*\* *jestem mniszka...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, przeł. T. Karabowicz, J. Leończuk, R. Mieczkowski, F. Nieuważny, Białystok 1999, s. 103.

<sup>84</sup> О. Ляпський, *Мілі Лучак, що*, (przeł. H.D.-F.), „Український Літературний Провулок / Український Зауłek Literacki” 2001, t. 1, s. 9.

<sup>85</sup> Т. Карабович, *Я в літературі чуюся як у хрामी...*, (cyt. przeł. H.D.-F.), s. 30.

w mojej poezji wyraźnie przewijał się kod ukraińskości z symbolami znamionymi tylko dla mojego doświadczenia.

Karabowycz, bardzo intensywnie tworzący, mający też ambicje organizacyjne i integrujące, jest uznawany za ambasadora literatury diaspory ukraińskiej. Jest także propagatorem twórczości innych poetów i ogólniej artystów z Polski i z Ukrainy.

Poza tą trójką najbardziej znanych poetów ukraińskich lokuje się Iwan Złatokudr, godny przywołania jako jeszcze jeden odrębny byt biograficzny w niescalonym środowisku twórców ukraińskich w Polsce. On z kolei z podlowskich Wynnyk trafił na Dolny Śląsk i nie można wpisać go w jakąś wspólną narrację powojennych losów ukraińskich w Polsce. Aktywny w okresie UTSK-owskim, po zmianie lat osiemdziesiątych zaczął pisać w sposób swobodny i wydał kilka interesujących zbiorów wierszy, które można by generalnie określić jako lirykę pejzażową. Jest to pejzaż refleksji, gdzie dominują elementy przyrody, w które wplatają się znaki kulturowe, symbole historyczne, wydarzenia. Często trudne, wszak o mniejszościowej poezji mówimy – czarnobylska Madonna, głód, wojna, rozpacz – jednak łagodzone i nacechowane lirycznie tęsknym wspomnieniem, estetycznie wysublimowanym widokiem, spokojnym wnikaniem w ciszę przyrody, w harmonię natury. Może dlatego nie kroczy Złatokudr w pierwszej trójce niezwykle wyrazistych poetów ukraińskich, ale nie jest też zapomniany czy odrzucony przez czytelników.

Niezbędne, w mojej ocenie, jest też zwrócenie w tym miejscu uwagi na zagadnienie, które zasygnalizował w cytowanej już wypowiedzi Tadej Karabowycz, mówiąc o ciąży ukraińskiego środowiska literackiego w Polsce do gwar. Mając to samo na uwadze, Bogdan Huk już w 1989 r. konstatuje, że proces etniczny i ruch kulturalny na Podlasiu rozwija się „docentrowo”, natomiast na Łemkowynie „odcentrowo”<sup>86</sup>. Ma oczywiście na myśli centrum ukraińskie i formułuje myśl zgodnie z koncepcją ukraińskości Podlasia i Łemkowyny. Co do Łemkowyny, to emancypacyjny proces literacki na bazie lokalnej kultury i tożsamości etnicznej, jak już wspomniałam, zaczął się wyraziście formować już w połowie XIX w.<sup>87</sup> Natomiast na Podlasiu intensywny ruch literacki, mający na celu krystalizację etniczną tego zróżnicowanego i labilnego tożsamościowo regionu, znamieny jest właśnie dla lat osiemdziesiątych XX w. i można powiedzieć, że rozwija się do chwili obecnej.

Mamy tu do czynienia z bardzo interesującymi pod względem etnicznym, językowymi i literackimi zjawiskami. Jak już zaznaczałam, konkurują tu ze sobą białoruskość i ukraińskość, wnosząc określone wizje i ideologie etniczne na obszar bezrefleksyjnej „tutejszości” i daleko posuniętego spolonizowania kulturowego. W momencie gdy inne literatury mniejszościowe współkreują częstokroć rozbudowany dyskurs etniczno-artystyczny, podlascy autorzy stawiają pytania prymarne dla etniczności, stają się konstruktorami bazy refleksyjnej dla tożsamości podlaskiej, wahania zmieniają w pewność, by wielokrotnie znów powracać do punktu wyjścia. Wchodząc w labirynty wielopoziomowych kulturowych odniesień, przyjmują postawę tych, którzy wyznaczają drogę, tych, którzy o drogę pytają, chcąc ją znaleźć, bądź tych, którzy wędrują, nie pytając ani nie

<sup>86</sup> Б. Гук, *Озираючись за себе – українство у Польщі ан зламї 1988/1989 років*, „Зустрічі” 1989, nr 19, s. 2–13, tu: s. 10.

<sup>87</sup> Por. H. Duć-Fajfer, *Literatura lemowska w II połowie XIX...*

przewodząc, uznając bycie w labiryncie za stan naturalnie własny. Nazwiska Podlaszków<sup>88</sup> bywają czytane w przestrzeni literatury białoruskiej, literatury ukraińskiej, konstytuują one jednak pewną swoistość, która w pierwszym rzędzie bazuje na języku, ale posiada też inne istotne wyznaczniki i odniesienia. Odczuwalny jest duży determinizm, dążenie do doprecyzowywania niedookreśleń, klasyfikowania, przyporządkowywania, wpisywania, wyjaśniania. Jest to oczywisty fenomen bytu nieustrukturyzowanego, niepokojącego swą labilnością i inspirującego do działań strukturyzujących.

Wymieniałam już wcześniej inicjatywy i fakty wydawnicze, warto też wspomnieć o najważniejszych autorach tego regionu. Sztandarową i silnie oddziałującą na środowisko postacią jest Jurij Hawryluk (obecnie redaktor naczelny ukraińskiego dwutygodnika „Над Бугом і Нарвою”), który debiutując na I Konkursie Młodych Twórców Kultury Ukraińskiej w Polsce w 1983 r., pisał jeszcze wiersze w języku swojej ojczystej wsi. Dostyc szybko przeszedł jednak na pozycje skrajnie ukraińskie, angażując się w nie z dużym zacięciem czy wręcz misją uświadamiającą. Wykorzystując swoje doświadczenie profesjonalnego historyka, pisze zarówno prace, jak i wiersze o podbudowie wyjaśniająco-uświadamiającej, operując w tym celu wygodnymi dla niego interpretacjami historycznymi. Równoległe z nimi rozwija też lirykę, sentencje i eseje typu filozoficznego.

Po kobiecemu liryczna i po kobiecemu uświadamiająca – w sposób praktyczny, użyteczny w wychowaniu, a nie ideologiczny – jest Żenia Żabińska, podobnie jak jej mąż Jurij Hawryluk – świadoma Ukrainka z Podlasia. Jej liryki, pomimo pokładu ideowego, są delikatne, złożone myślowo, niebanalne.

Mocno w nurcie ukraińskim zaznacza się twórczość Podlaszuka Iwana Kyryziuka, który, co prawda, debiutował w „Niwie” i przez jakiś czas był związany z „Białowieżą”, ale dostyc szybko zaangażował się w rozwijanie ruchu ukraińskiego na Podlasiu. Pisze po ukraińsku z lekkim tylko zabarwieniem gwarowym liryki patriotyczne, pejzażowe, erotyczne, nieco zbliżając się do obrazowości Karabowycza, nie budując jednak tak esencjalno-ikonicznej harmonii bytu, jaką osiąga Karabowycz.

Od białoruskości ku ukraińskości ewoluował też w przekonaniach, które mocno propaguje także jako poeta, Jurij Traczuk.

Z kolei Stepan Sydoruk, chłopski poeta starszego pokolenia, wyróżnia się naturalnością niewymuszonej lirycznej refleksji. Oscyluje ona wokół ludowych lokalnych mitów, przekazów, przypomina zwyczaje rodzimej wsi, prezentuje swoistą chłopską filozofię i mądrość życiową. Jest ona paralelna do twórczości nurtu ludowego w poezji łemkowskiej.

Jako najbardziej interesującą w tym gronie należy wymienić wspomnianą już Sofiję Saczko. Pozostaje ona wierna samej sobie i swej podlaskiej tożsamości i wrażliwości, przejawiającej się głównie w niezmiennym używaniu w swym pisarstwie gwary/języka rodzimej wsi. Publikują ją jako swoją wydawnictwa białoruskie, ukraińskie, polskie. Jej wiersze są świadectwem naturalnej i harmonijnej zgodności wszystkich wymiarów życia, przekonań, wiary, wrażliwości, które nie są efektem nabywanej w trakcie kształcenia wiedzy, lecz organicznej mądrości płynącej z pełnego scalenia z miejscem i tradycją wykształconą na podstawie wielopokoleniowych praktyk kulturowych. Jest to poetka

---

<sup>88</sup> Choć w języku polskim funkcjonuje raczej forma Podlasiak, zdecydowałam się wprowadzić tu formę własną stosowaną w gwarach podlaskich, podobnie jak to uczyniłam w przypadku nazwy łemkowskiej.

intuicyjna, o wyrazistej osobowości i niepodrabialnym wyrazie autentyczności miejsca, języka, postaw.

Przyglądając się skomplikowanym relacjom i napięciom kulturowym rozwijającym się na Podlasiu, można przypuszczać, że obszar ten także pod względem literackim – zwłaszcza że bój toczy się w wysokim stopniu o lokalne gwary i ich status – nieprędko ustabilizuje się w jednym modelu etnicznym. Takie napięcia zwykle są płodne twórczo, a zatem rozwój literatury podlaskiej może nabierać w najbliższym czasie bardziej jeszcze dynamicznego charakteru.

### *Literatura łemkowska jako etos trwania*

Specyficznym (choć z drugiej strony w znacznym zrelacjonowaniu z zewnętrznymi czynnikami ograniczającymi bądź promującymi) rozwijała się powojenna czy, stosując bardziej chyba adekwatny termin, powysiedleńcza literatura łemkowska. Inaczej niż białoruska czy ukraińska, nie tylko nie miała ona kontekstu kulturowego w postaci państwa czy narodu zewnętrznego, ale też musiała zmagać się z pełnym formalnym niebytem, konstytuując się na opozycyjnie rozbudowanym etosie trwania<sup>89</sup>. W sposób istotny ukształtowało to charakter procesu literackiego, który znacząco zmieniając się w ciągu powysiedleńczego sześćdziesięciolecia, zachował w sobie trwałość istnienia na przekór i wbrew „woli mocniejszych”. Podobnie jak i w innych literaturach mniejszościowych, dominującą formą wypowiedzi literackiej jest forma liryczna, w obrębie której dosyć wyraziście rysują się trzy główne nurty poetyckie, wyrażające zasadnicze tendencje twórcze tej literatury w czasie powysiedleńczym<sup>90</sup>.

Pierwszy z tych nurtów, który określiłam jako nurt ludowy, był typowym wytworem sytuacji „łemkoskostroniczkowej” i dominował w tekstualności łemkowskiej w drugiej połowie lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych XX w. Zachęceni i mobilizowani do tworzenia „łemkowskiego słowa”<sup>91</sup>, zapragnęli piórem przelewać swe uczucia na papier ci, którzy mieli dar łatwego „składania” wierszy. Spośród sporej plejady takich „wierszykarzy” niektóre nazwiska weszły na stałe w krąg literatury łemkowskiej. Obok utalentowanego, głośnego w międzywojniu „budziciela” łemkowskiego, Iwana Rusenki (drukującego głównie na kartach emigracyjnych „Kalendarzy Karpatoruskich” [„Карпаторусский Календар”] w USA), są to: Seman Madzelan, Mykołaj Buriak, Iwan Horoszczak, Jarosław Zwoliński, Jakow Dudra, Sztefan Wercholak, Stefania Romaniak. Są to głównie osoby, których najistotniejsze doświadczenie progowe, jakim było wysiedlenie, dotknęło już w wieku dojrzałym jako ukształtowane w warunkach tradycyjnych osobowości. Stąd przenoszą oni niejako całościowo swój świat wewnętrzny w nowe realia i istnieją w nich twórczo jako swoiste „przeżytki” mentalne. Ich sposób

<sup>89</sup> H. Duć-Fajfer, *Powysiedleńcza literatura łemkowska jako etos trwania*, [w:] *Ци то лем туза, ци надія. Антологія повиселенчой лемківської літератури / Czy to tęsknota, czy nadzieja. Antologia powysiedleńczej literatury łemkowskiej*, red. H. Duć-Fajfer, Legnica 2002, s. 26–40.

<sup>90</sup> Eadem, *Główne nurty współczesnej poezji łemkowskiej*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 1994, t. 42, z. 7, s. 185–200.

<sup>91</sup> Określenia tego używam w znaczeniu podwójnym, gdyż „Łemkowska Stroniczka” początkowo, a potem też ambicją działaczy z Sekcji łemkowskiej UTSK przez jakiś czas nosiła tytuł paralelny do „Naszego Słowa”, czyli „Łemkowskie Słowo”.

tworzenia dobrze współistnieje z koncepcją „Łemkowskiej Stroniczki”, zdobywają więc dużą przychylność redakcji i popularność wśród czytelników (którzy wielokrotnie w ramach aprobaty też układali rymowane pochwały tej właśnie poezji). W ich wierszach więcej jest oralności niż piśmienności. Kontynuując niejako przedwysiedleńcze tradycje folklorowe, układali oni wiersze opowiadane bądź śpiewane o prostych, regularnych, często schematycznych układach słowno-kompozycyjnych. Liczne są w nich powtórzenia, zazwyczaj jako paralelizmy, także anafory czy epifory. Pod względem gatunkowym najliczniejsze są utwory stojące na pograniczu epiki i liryki – z wierszowaną formą i licznymi elementami lirycznymi osnutymi wokół głównego wątku epickiego. Dominują wierszowane powiastki, bajki, humoreski, obrazki satyryczne, wiersze okolicznościowe czy moralizatorskie. Często są też utwory liryczne, poczynając od pięknych liryków patriotycznych Iwana Rusenki, poprzez liryki miłosne Semana Madzelana, zbliżone do ludowych pieśni miłosnych, a kończąc na lirykach Jakowa Dudry, związanych z obrzędowymi pieśniami, jakie towarzyszyły pracom polowym.

Szeroko w ramach tego nurtu rozwinęła się poezja dydaktyczna oraz agitacyjna, co jest konsekwencją nie tyle związku z folklorem, ile tradycyjnie rozumianej roli ludzi pióra w nieposiadających instytucji społecznych wspólnotach, a także uwarunkowań publikacji na „Łemkowskiej Stroniczce”.

Drugi nurt łemkowskiej poezji powysiedleńczej rozwinął się przede wszystkim w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, także na „Łemkowskiej Stroniczce”. Określiłam go jako nurt tęsknoty za utraconym. Ukształtowany został przez twórczość trójki zaledwie poetów – Iwana Hołowczaka, Iwana Żełema i Melanii Sobyn. Wnieśli oni do literatury łemkowskiej swoisty model lirycznego przeżywania i nowoczesną formę wiersza. Kształt tej poetyckiej wizji zdeterminowany został osobistym odniesieniem do momentu przejścia w świecie łemkowskim. Wszyscy oni opuścili Łemkowynę w wieku młodzieńczym. Dojrzałość i doświadczenie zdobywali w nowej rzeczywistości, dawną zaś Łemkowynę utrwaliли w projekcjach dziecięcych marzeń, idealizowanym arkadyjskim micie, wizjach „raju utraconego”. W ich twórczość wpisane zostały figury wygnania, układające się w triadę: wygnanie – wspomnienie – idealizacja<sup>92</sup>. Niemożliwość powrotu, zwłaszcza u Żełema i Hołowczaka, którzy w wyniku wysiedleń 1944–1946 r. znaleźli się na Ukrainie, stawia w perspektywie przeszłości wszystko, co dotyczy Łemkowyny. Brak konfrontacji powoduje pewne zastygnięcie uczuciowe i wyobrażeniowe – odczucie wielkiej tęsknoty, ciągle wspomnianie. Efekt twórczy tego stanu to niepowtarzalna pieśń ojczyznej ziemi, sławiąca jej piękno i bogactwo.

W przypadku Hołowczaka przyjmuje ona zwykle postać liryki pejzażowej. U Żełema jest to liryka osobista, zawierająca bezpośrednie wyznania tęsknoty, żalu, bólu wobec utraconego, miłości do swej ziemi ojczyznej, do gór. U Melanii Sobyn jest to zarówno poezja liryczna, jak i wyznania. Wyrażające dbałość o walor estetyczny, z rozwiniętą metaforą, ciekawie przemyślaną i dopracowaną stroną wersyfikacyjną, nasycone ekspresyjnie liryki prezentują znaczną wartość artystyczną. Cechują się dużą wyrazistością i plastycznością. Często są to impresje pejzażowe, króciutkie wycinki rzeczywistości zachowanej w pamięci bądź zbudowanej przez wyobraźnię, kiedy indziej – uogólnione opisy o znaczeniu symbolicznym.

<sup>92</sup> Por. J. Olejniczak, *Arkadia i male ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Vittin – Miłosz*, Kraków 1992.

Poezja ta jest spokojna, cicha, tęskniąca, smutna. Autorzy skupieni są na utrwalaniu nastrojów własnej duszy, starają się, by nic nie umknęło z tej wewnętrznej wizji poetyckiej. W tym ciągłym odtwarzaniu rzeczy minionych, w tęsknocie do dawności staje się wyczuwalna pewna nieaktualność, zamierzchłość tej poezji, jak gdyby zastygłej w jakimś momencie i ciągle powracającej do jednego miejsca, bez uwzględnienia wpływu czasu i wydarzeń.

Trzeci z wyodrębnionych przeze mnie nurtów to nurt łemkowskiej autoprezentacji, który ukształtował się w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. już poza uwarunkowaniami „Łemkowskiej Stroniczki”; aktualnie można mówić o jego schyłku przypadającym na przełom tysiącleci. Jak dotychczas, nie wykrystalizowały się w poezji łemkowskiej jakieś nowe tendencje, które można by scharakteryzować jako nowy nurt poetycki.

Zarówno sama forma publikacji, rozpoczęta przez Sądecką Oficynę Wydawniczą w 1983 r. i konsekwentnie potem kontynuowana w innych wydawnictwach, jak i cały kompleks uwarunkowań społecznych, biograficznych, politycznych (o czym była już mowa wcześniej) przyczyniły się do wyjścia tej poezji z izolacji, otwarcia na czytelnika zewnętrznego, co w dużej mierze wpłynęło na jej charakter. Pokolenie poetyckie<sup>93</sup>, tworzące ten nurt, to z wyjątkiem Pawła Stefanowskiego, starszego od pozostałych, osoby urodzone już na obczyźnie, w realiach powysiedleńczych, które dawną, naturalnie wkorzenioną w swe karpackie terytorium Łemkowynę znają z idealizowanych zazwyczaj wspomnień rodziców i dziadków, z budowanych na ich podstawie wyobrażeń, z książek. Bardziej aktualna jest dla nich Łemkowyna współczesna, funkcjonująca w ich świadomości zarówno w sensie terytorialnym, jak i w sensie wspólnotowym, tzn. rozproszeni po świecie Łemkowie, którzy do chwili obecnej zaświadczenia swe istnienie językowe, kulturalne, tożsamościowe, tworząc nowy, w dużym stopniu oderwany od ojczyźnego terytorium byt społeczny.

Petro Murianka, Paweł Stefanowski, Władysław Graban, Stefania Trochanowska, Ołena Duć – główni twórcy nurtu łemkowskiej autoprezentacji – to osoby w najwyższym stopniu zaangażowane w ocalenie tego bytu, jego godności, w ponowne jego wkorzenie w rodzimność, niekoniecznie tę tradycyjną, ale oswojoną, opartą na własnych znakach i symbolach. Obok twórczości literackiej rozwijają oni szeroko rozumianą aktywność kulturalną, oświatową, propagatorską, religijną, naukową, wydawniczą. Wszyscy oni żyją i tworzą obecnie na etnicznych terenach Łemkowyny. Tym bardziej odczuwają tragizm i nieodwracalność procesu, jaki dokonuje się tu od ponad 60 lat – procesu diametralnych przemian oblicza kulturowego i etnicznego własnej ojczyzny. Z drugiej strony, ojczysty grunt pod nogami pozwala im wbudować swój świat twórczy w pewne kontinuum, które zawiera bazę tożsamościową, stanowi o psychicznym wkorzeniu, o spójności i trwałości systemu odniesień identyfikacyjnych. Stąd też rodzi się poczucie odpowiedzialności za przedłużenie w czasie, za utrzymanie ciągłości tego, co od wielu pokoleń stanowiło istotę wyznaczania granic „swojskości” i „obcości”.

Postawieni pomiędzy świadomością wykorzenia i nieuchronnie postępującej asymilacji kulturowej Łemków a pragnieniem przeciwstawienia się temu procesowi, poeci

---

<sup>93</sup> Z. Siatkowski, *Współczesna poezja Łemków – formowanie się pokolenia literackiego*, „Zahoroda” 1994, nr 2–3, s. 48–54.

tworzą pełne dramatycznego napięcia strofy, które mają ujawnić głęboką problematyczność i tragizm dzisiejszej Łemkowiny. Przemówiło pokolenie, które w znacznym już stopniu wyrosło poza barierą strachu, samoobronnych izolacji, milczenia. Wiersze, które są zarówno świadectwem, wyznaniem, jak i wyzwaniem<sup>94</sup>, skierowane zarówno do czytelnika swojego, jak i zewnętrznego, zawierają pogłębioną emocjonalnie prezentację świata łemkowskiego we wszystkich trzech<sup>95</sup> – co jest niezwykle istotne – wymiarach czasowych. Oskarżenie, mówienie o niezawinionych krzywdach, o „czuhach”<sup>96</sup>, które szły na wschód i zachód, o płaczących górach – to wymiar przeszły, który tworzy pamięć. Rozdarcie wewnętrzne, rozpacz na widok rujnowanych cerkwi, „szukanie zartartych śladów”, zburzony dom i ludzie – „nie dojezdzone owieczki wielkiego niegdyś stada”, które „ostatków ciepła szukają” – to wymiar terażniejszy, który tworzy ból. Ogromna wola przetrwania, wola bycia Łemkiem, niezłomna wiara w sprawiedliwość dziejową, w możliwość odrodzenia, przekonanie, że Łemkowina „być musi” – to wymiar przyszły, który tworzy nadzieję.

Twórcy nurtu łemkowskiej autoprezentacji, podobnie jak to się dzieje wśród „Białowieżan” i w literaturze ukraińskiej, już od schyłku lat dziewięćdziesiątych budują indywidualne przestrzenie swej aktywności literackiej. Każdy z nich na swój sposób zabezpiecza sobie stronę wydawniczą i drogi promocji. Spora jest różnorodność pomysłów twórczych. Dostyc wyraziście już widać, że obecnie liryka zaczyna ustępować miejsca prozie zarówno fikcjonalnej, jak i dokumentalnej, zwłaszcza bardzo typowym dla ostatnich dekad formom autobiografizmu<sup>97</sup> i biografizmu wspólnotowego<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> Pozwalam sobie skorzystać tu z wprowadzonej przez Małgorzatę Czermińską typologii funkcji tekstów autobiograficznych powiązanej z konstrukcją podmiotu (M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt*, Kraków 2000).

<sup>95</sup> Dwa poprzednie nurty nie odnosiły się do czasu przyszłego. Dominował w nich bądź czas terażniejszy (nurt ludowy), bądź czas przeszły (nurt tęsknoty za utraconym).

<sup>96</sup> Jest to poetycka metonimia, często stosowana, oznaczająca Łemka przy użyciu nazwy tradycyjnego stroju ludowego.

<sup>97</sup> Ważniejsze pozycje prozy biograficznej to: *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, red. W. Sitek, Wrocław 1996. Są tam zamieszczone wspomnienia jedenaściorga Łemków, nadesłane na konkurs ogłoszony przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego w 1991 r. W formie odrębnych książek ukazały się wspomnienia: J. Zwoliński, *Rapsodia dla Łemków*; idem, *Łemkowie w obronie własnej*, Koszalin 1996; R. Chomiak, *Nasz łemkowski los*, Nowy Sącz 1995; M. Żrołka, *Opowieści łemkowskie*, Warszawa 1998; K. Брєян, *Моя доля II вона світова*, Ліґниця 1998; T. Gocz, *Życie Łemka*, Zyrardowa 1999; A. Chudyk, *Wspomnienia z życia Smereczan koło Dukli*, Nowogard 2001; W. Graban, *Великий Ремініценці*, [w:] *Czy to tęsknota, czy nadzieja...*, s. 426–429; A. Barna, *Z pamiętnika wysiedleńca. Wspomnienia*, Legnica 2004; P. Murianka, *A Wisła dalej płynie*, Krynica–Legnica 2007.

<sup>98</sup> Termin ten stosuję dla oznaczenia charakterystycznego w ostatnim czasie dążenia do ocalenia pamięci o życiu dawnej Łemkowiny. Pojawia się wiele książek utrwalających strukturę topograficzną, społeczną, obyczajową poszczególnych wsi łemkowskich. Większość pozycji wymienionych jako autobiografie kwalifikuje się też do kategorii biografii wspólnotowej, gdyż autorom zależy na ukazaniu swojej biografii jako w całości zdeterminowanej losem wspólnoty (np. *Nasz łemkowski los czy Życie Łemka*). Wydano m.in.: A. Барна, *Кавальчык тернистої історії села Чорне на Лемковині (1870–1970)*, Ліґниця 1996; J. Zwoliński, *Na Łemkowszczyźnie Florynka – nasze село*, Koszalin 1999; A. Barna, A. Квока, *Ізбы і Білична давно і менер*, Ліґниця 2000; A. Chudyk, *Kasarnia powodem dramatu, 1939–1944*, wydanie własne 2002; A. Barna, Ф. Гоч, *Лемкы в борбі за своєю і несвоєю свободою*, Коросно 2005; A. Barna, М. Кобані, *З життя обычайів і історії села Богуша*, Ліґниця 2006; A. Barna, D. Rusynko, *Piorunka – Perunka i jej mieszkańcy*, Legnica 2007; A. Barna, *Хмары і сонце над Лемковином*, Ліґниця 2008.



Dzisiaj nie można mówić o tak wyczekiwanej zmianie pokoleniowej w literaturze łemkowskiej. Duże nadzieje wiązano z interesującymi debiutami pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku dwóch młodych prozaików, Pawła Ksenyca i Pawła Korobczaka. Bliscy są oni postmodernistycznej estetyce, sposobowi myślenia i postawom twórczym. Niestety od kilku lat obaj całkowicie zamilkli w dziedzinie literatury. Niewątpliwie istniały szanse na rozwój nowej formy twórczej w literaturze łemkowskiej za sprawą zmarłego tragicznie Mirosława Nahacza. Władał on językiem łemkowskim, wywodził się z tego środowiska, dobrze je znał i był zaangażowany w rzeczywistość łemkowską. W opublikowanych przez niego książkach widać wyraźne ewoluowanie w kierunku przestrzeni rodzimej, nie dane mu było jednak rozwinąć pełniej tego ukierunkowania, śmierć przerwała rozwój jego drogi twórczej.

\*\*\*

Nakreślony obraz Innego wewnętrznego przez pryzmat powojennej sytuacji mniejszości wschodniosłowiańskich w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem uwarunkowań i jakości życia literackiego poszczególnych mniejszości, jest mocno fragmentaryczny i wybiórczy. Pozwala jednak odnieść się do kwestii poruszanych w kolejnych rozdziałach pracy z pewnym zasobem wiedzy zarówno faktograficznej, jak i pogłądowej, która wyraźnie pozwoli rozdzielić to, co dotyczyło sytuacji mniejszości w okresie PRL, od tego, co stanowi ich aktualne problemy, wyzwania, ale też możliwości. Na zmiany wpłynęły nie tylko przekształcenia ustrojowo-społeczne (choć one zapewne w głównej mierze), ale też podkreślony w słowie wstępnym zwrot kulturowy we współczesnej humanistyce, który przyniósł antropologizację jej wszystkich dziedzin, a tym samym dowartościowanie różnicy i Innego. Jak się wydaje, obydwie te czynniki mogły się niejednokrotnie spotkać na gruncie sytuacji mniejszościowej i pomimo że w tym rozdziale wskazywaliśmy głównie na kwestie społeczne, polityczne, historyczne, to jednak sposób określania i wyznaczania paradygmatu kulturowego, co oczywiste, może ułatwiać bądź blokować wszystko, co z kulturą jest powiązane.



## **„I PO CO TA PYCHA?”. POSTKOLONIALNE PYTANIA I ODPOWIEDZI**

Wpisywanie literatur mniejszościowych w ramy dyskursu postkolonialnego wynika z wielu przyczyn. Podstawowa z nich odnosi się do ich pozycji zależnościowej, podporządkowanej większościowemu centrum, co niesie z sobą skutki analogiczne do tych, jakie są efektem procesu kolonizowania. Dyskurs postkolonialny dostarcza nowych narzędzi oraz koncepcji, które są pomocne w odsłanianiu mechanizmów i wewnętrznych sił napędowych tekstualności podporządkowanych. Wielką wagę przywiązuje się do demaskowania przyczyn takiego stanu rzeczy i rozumienia całego szeregu uwarunkowań ideologicznych, politycznych, ekonomicznych, skutecznie używanych dla pozyskania władzy i dominacji. Istotnym efektem tych działań ma być uwolnienie tekstów i umysłów podległych spod nacisku dominacyjnego.

### **POLSKI – POSTKOLONIALIZM CZY POSTZALEŻNOŚĆ?**

Literatury białoruska, ukraińska i łemkowska<sup>1</sup> w szczególny sposób wśród innych literatur mniejszościowych w Polsce wykazują syndromy kolonizacyjne ze względu na rozumienie i interpretację własnej historii przez te mniejszości. Jakkolwiek byłyby pojmowana i przedstawiana w polskiej historiografii, kulturoznawstwie, literaturze hegemonia polityczna i kulturowa Polski na ziemiach „kresowych”, dla społeczności utożsamiających się z narodami i kulturami niepolskimi na tych ziemiach były to formy kolonizacji i działań polonizacyjnych, służących zarówno umacnianiu władzy politycznej, jak i dokonywaniu kulturowych zawłaszczeń, czego liczne sygnały spotykamy w tekstach tworzonych przez wschodniosłowiańskie mniejszości. Na odbiór tych sygnałów większość społeczeństwa polskiego jest w gruncie rzeczy słabo przygotowana, gdyż całkiem inna wizja dziejów Polski i jej relacji ze wschodniosłowiańskimi sąsiadami kształtowała samoświadomość narodową Polaków na przestrzeni ostatnich kilku stuleci. Socjolog, prof. Wojciech Sitek, bardzo celnie ujął ten syndrom społeczno-narodowy, pisząc:

Ogólnie powiedzieć można, że mamy tendencję do kreowania historii Polski i Polaków według klarownego, choć niestety bardzo uproszczonego wzorca. Zgodnie z nim byliśmy zawsze

---

<sup>1</sup> Do tego szeregu należałoby dołączyć jeszcze litewską, którą jednak w tej pracy się nie zajmuję.

narodem wielkodusznym i wspaniale sprawiedliwym. To tylko oni, obcy, łupili nas w niesprawiedliwych wojnach, palili nasze wsie i miasta, a w czasach nowszych katowali w obozach i na zsyłkach. Dlatego takim szokiem jest np. dla współczesnych Polaków informacja, iż są tacy Litwini, którzy traktują nas jak zaborców. I wszystko wskazuje na to, że większość społeczeństwa polskiego jest po prostu słabo przygotowana do dyskusji z tymi narodami i grupami etnicznymi, których uwikłanie w polską historię nie odpowiada wzorcowi złych i potężnych obcych i dobrych, choć słabych Polaków<sup>2</sup>.

Pewne modyfikacje do tego głęboko utrwalonego modelu wnosi właśnie popularyzujący się powoli również u nas dyskurs postkolonialny<sup>3</sup> i, szerzej ujmując, postzależnościowy. Inspiracje, jakie polscy intelektualiści uzyskują z szeroko rozwiniętych na zachodzie studiów postkolonialnych, przekładają się na trzy perspektywy badawcze. Pierwsza to wgłębienie się w mocno już w polskiej tekstualności rozpisany i utwalony obszar uciemnienia przez zaborców oraz mniej jeszcze wyeksplloatowaną, ale dobitnie eksponowaną zależność od sowieckiego totalitaryzmu. Druga wykorzystuje narzędzia, figury, koncepty postkolonialne w celu dekonstrukcji tekstów, które nie odnoszą się do polityczno-kulturowej pozycji polskości, lecz są formą upowszechniania zdehumanizowanego, pozaeuropejskiego Innego (np. *Murzynek Bambo* Tuwima czy *Awantury i wybryki małej małpki Fiki-Miki* lub *Koziołek-Matolek* Makuszyńskiego)<sup>4</sup>. Ją można by jednak tu pominąć jako dosyć marginalną i wskazać raczej na dynamicznie rozwijające się studia postzależnościowe, które są rozszerzeniem wielu konceptów postkolonialnych na ogólniejszą przestrzeń zależności i wyzwania się czy emancypowania z uzależnienia od różnego rodzaju sił dominacyjnych<sup>5</sup>. Najistotniejszy w tej propozycji jest fakt czerpania w badaniach wielu inspiracji z krytyki postkolonialnej, bez kopiowania czy bezkrytycznego przejmowania jej modeli. Wreszcie trzeci kierunek badań próbuje właśnie odwrócić perspektywę, popatrzeć na polskość od innej strony, uzyskać swoiste remedium na „martyrologiczne upiory”<sup>6</sup>, wykazując kolonizujące ujmowanie Kresów w literaturze

<sup>2</sup> W. Sitek, *Słowo wstępne*, [w:] *Mniejszość w warunkach zagrożenia*, s. 5–6. Należy jednak zaznaczyć, że ta sformułowana przed 15 laty opinia dzisiaj wymagałaby być może już pewnej weryfikacji, zwłaszcza jeśli chodzi o pewne kręgi społeczne, które nigdy tak do końca zamknięte na perspektywę mniejszościową nie były.

<sup>3</sup> O sporządzenie listy prac inspirowanych dyskursem postkolonialnym w Polsce pokusiła się Ewa Domańska. Sporządzony przez nią wykaz bibliograficzny zawiera ponad 130 pozycji. Obecnie lista ta może być już znacznie poszerzona. Patrz: E. Domańska, *Studia postkolonialne w Polsce (Wybrana bibliografia)*, [www.postcolonial-europe.eu/infex.php?option=com\\_content&view=article&id, 12.09.2009](http://www.postcolonial-europe.eu/infex.php?option=com_content&view=article&id, 12.09.2009).

<sup>4</sup> Prac tych zresztą nie można chyba do końca traktować jako poważnej propozycji badawczej. Są one bardziej próbą pokazania możliwości zastosowania pewnych narzędzi badawczych i aparatu pojęciowego do tekstów, w których występuje różnie pojmowana podrzędna inność.

<sup>5</sup> Na Uniwersytecie Warszawskim na Wydziale Polonistyki funkcjonuje od 2009 r. Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych. Jak czytamy na jego stronie internetowej: „Działania Centrum służą wypełnieniu luki spowodowanej brakiem polskiej odmiany adekwatnego języka akademickiego opisu różnorodnych form, jakie przybierają procesy emancypowania się podporządkowanych: współczesnych mniejszości, grup marginalizowanych bądź zdominowanych, odmienności seksualnych, fenomenu tożsamości nienormatywnych i in. oraz wzajemnego nakładania się na siebie i krzyżowania efektów tych zjawisk/procesów”, <http://www.cbdp.polon.uw.edu.pl/>, 18.X.2011. W tym celu Centrum organizuje systematycznie konferencje i przygotowuje publikacje. Patrz: H. Gosk, *Opowieści...; Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy. Konteksty i perspektywy badawcze*, t. 1, red. R. Nycz, Kraków 2011. Perspektywę badań postzależnościowych prezentuje też cały monograficzny numer „Tekstów Drugich” 2010, nr 5.

<sup>6</sup> Określenie Aleksandra Fiuta, który obok Hanny Gosk, Dariusza Skórczewskiego i Bogusława Bakuły jest jednym z najbardziej znanych badaczy rozwijających perspektywę postrzegania kulturowych aktów koloniza-

polskiej. Bez wątpienia taka perspektywa pozwala dostrzec upozycjonowanie literatur mniejszościowych nie tylko w dystansującym się od polskości nacjonalizmie, lecz także w mocno skomplikowanych historycznie i współcześnie stosunkach etnicznych, cechujących się asymetrią relacji i pozycji politycznej oraz dążeniami do dominacji, jak też różnymi formami oporu wobec teje.

## STUDIA POSTKOLONIALNE

Od chwili, kiedy Edward Said, publikując w 1978 r. swój głośny i kontrowersyjny *Orientalizm*<sup>7</sup>, odwrócił sposób widzenia społeczności marginalizowanych, kolonizowanych, deprecjonowanych w takim kierunku, by ukazać przyczyny, cele i sposoby budowania jednostronnie umniejszających wartość tych społeczności wyobrażeń, refleksja naukowa i literacka nie obywa się bez świadomości zaangażowania badaczy i twórców w procesy dominacyjno-degradujące. Zawarte w terminie „postkolonializm” wskazanie, że punktem wyjścia tego rozbudowanego zarówno teoretycznie, jak i krytycznie dyskursu jest historyczny fakt kolonizacyjny, nie zamyka metaforycznego wręcz rozszerzenia tego pojęcia na obszary „kolonizowania umysłów”<sup>8</sup> przez wszelką władzę, która z gruntu musi podporządkowywać to, co może ze względu na swą odmienność myślenia i dążeń stanowić potencjalnie rewolucyjną siłę.

Studia postkolonialne budowane są na podstawie wielu inspiracji teoretycznych i ideologicznych. Wyraziste wpływy marksistowskie, odwoływanie się w oczywisty sposób do wglądu w mechanizmy dyskursu dokonanego przez Michela Foucaulta, ujawniającego historyczną względność wiedzy i spłot jej form ze strukturami władzy, korzystanie w dużym stopniu z teorii dekonstrukcjonizmu Jacques’a Derridy prowadziły rozwój tych studiów w wielu kierunkach. Istnieje ogólna tendencja do łączenia dyskursu postkolonialnego z innymi opozycyjnymi dyskursami, np. feministycznym (Gayatri Chakravorty Spivak), dyskursem „ciemnoskórej” krytyki w USA. Wykorzystuje się w nim osiągnięcia psychoanalizy (Spivak), rozpatruje postkolonializm w kulturze jako wyraz sprzeciwu wobec międzynarodowego kapitalizmu (Patrick Williams, Laura Chrisman<sup>9</sup>).

To, co buduje przewodnie założenia badań rozwijających się w odwołaniu do terminu „postkolonializm”, a co efektywnie wykorzystywane jest obecnie do opisu wszelkich marginalności, bierze swój początek z rozbudzenia świadomości postkolonialnej przez dzieło Saida. Zdemaskowany przez tego amerykańskiego uczonego, Palestyńczyka z pochodzenia, orientalizm to swoista synekdocha, wyrażająca, zgodnie ze słowami samego autora: „upowszechnienie pewnej świadomości geopolitycznej, rozpisanej na teksty

---

cyjnych na Kresach jako polonizacji-kolonizacji. Warto zaznaczyć, że pojawia się już krytyka tej perspektywy badawczej jako jednostronnej i nieuwzględniającej złożonego kontekstu historycznego (np. I. Wawrzyczek, *Badanie kultury polskiej w perspektywie światowych studiów postkolonialnych*, [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską. Obrazy kultury polskiej*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010, s. 11–19).

<sup>7</sup> E. Said, *Orientalizm...*

<sup>8</sup> Pojęcie często stosowane w dyskursie postkolonialnym, nawiązujące do określenia „dekolonizacja umysłów”, wprowadzonego przez kenijski pisarza Ngugi wa Thiong’o (*Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London 1986).

<sup>9</sup> *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, red. P. Williams, L. Chrisman, New York 1994.

artystyczne, naukowe, gospodarcze, społeczne, historyczne, filozoficzne”, „rozwiniecie elementarnej opozycji geograficznej (Wschód i Zachód) w cały «układ interesów», które orientalizm nie tylko stworzył, ale i podtrzymuje”, „pewna wola czy intencja, by zrozumieć, a w niektórych przypadkach także opanować, manipulować czy nawet zagarnąć coś, co jest najwyraźniej innym (odmiennym, nowym) światem”, a przede wszystkim „pewien dyskurs, który [...] powstaje [...] i funkcjonuje w procesie nierównej wymiany między różnymi siłami: polityczną [...], intelektualną [...], moralną”<sup>10</sup>.

Ujmując orientalizm jako dyskurs Zachodu o Innym i podkreślając to, co Foucault uczynił oczywistym, że jak każdy dyskurs kulturowy działa on przez język, Said wskazał tym samym, że byty peryferyjne, pozbawione pisma i historii, czyli tych narzędzi, którymi centra dokonały zawłaszczenia, są wyobrażeniami opartymi na selektywności, stereotypizacji, konwencjach, obecnymi w języku, piśmie, głosie centrum. Stąd dyskurs postkolonialny, zawierając w sobie dyskusje na tematy migracji, niewolnictwa, podporządkowania, oporu, reprezentacji, różnic rasy, płci, miejsca, przede wszystkim jest formą odpowiedzi na wpływowe dyskursy imperialnej Europy, takie jak historia, filozofia, lingwistyka oraz fundamentalne doświadczenia mówienia i pisanja, dzięki którym one się dokonują. Efekty bowiem skolonizowania peryferii przez centrum to przede wszystkim pozbawienie ich głosu.

Tym, co w wyniku Saidowskiej demaskacji stało się dążeniem zasadniczym rozbudowanych studiów postkolonialnych, jest odzyskanie głosu przez peryferie, czy ujmując to może bardziej adekwatnie – uczynienie słyszalnym własnego głosu peryferii. Jest to owa performatywna strona dyskursu postkolonialnego, związana z prowadzoną przezeń interwencyjną krytyką społeczną (i krytyką zastanej wiedzy)<sup>11</sup>. Jeśli zatem wpisujemy literatury mniejszościowe w obszar rozważań postkolonialnych, podejmiemy próbę wyłownienia z nich własnego głosu peryferii, wykorzystując szerokie teoretyczne i krytyczne zaplecza studiów postkolonialnych.

Pierwsze, zasadnicze i ze swej natury retoryczne pytanie, które rozpatrują badacze postkolonialni, dotyczące własnego głosu peryferii, brzmi: „Can the subaltern speak?” („Czy podporządkowany może mówić?”). Postawiła je w 1985 r. Gayatri Chakrovorty Spivak, odnosząc się krytycznie do eksponowanej przez marksistę Antonio Gramsciego<sup>12</sup>, a zwłaszcza Ranajita Guha<sup>13</sup> tezy, że podporządkowane grupy są niezmiennie pomijane w badaniu politycznych i kulturalnych zmian danych społeczeństw. Pytanie to określiło istotną bazę rozumienia pozycji zależnościowej. Według Spivak nie można skonstruować teorii podporządkowanej grupy, która ma skuteczny głos jasno i bezproblemowo identyfikowany jako taki, głos, który nie zajmuje w tym samym czasie wielu innych możliwych pozycji wypowiedzi (co wynika z różnorodności, heterogeniczności i bardziej podległej interferencjom oraz ideologicznym wpływom natury grup podporządkowanych). Nie istnieje podporządkowany, niereprezentujący sam siebie podmiot, który wie i mówi sam za siebie. W rezultacie – twierdzi Spivak – żaden głos niezgody czy oporu istotnie podporządkowanego podmiotu nie pojawia się w izolacji od dominu-

<sup>10</sup> E. Said, *Orientalizm...*, s. 37.

<sup>11</sup> E. Domańska, *Badania postkolonialne*, [w:] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s. 157–165, tu: s. 158.

<sup>12</sup> A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebook*, London 1971.

<sup>13</sup> *Subaltern Studies 1: Writings on South Asian History and Society*, red. R. Guha, 7 vols, Delhi 1982.

jącego dyskursu, który dostarcza języka i kategorii konceptualnych, jakimi podporządkowany głos może mówić<sup>14</sup>. Rozwój postkolonialnego dyskursu jest przykładem takiego mówienia. Dominujący język i sposób reprezentacji (tekstualność), zapożyczony i użyty przez podporządkowanych, jawi się tu jako być może jedyny docierający do odbiorcy ich głos<sup>15</sup>.

Podobna binarność i uzależnienie peryferii od centrum wskazana została w zasadniczej dla odczytywania pisarstwa postkolonialnego figurze metaforycznej sformułowanej przez Salmana Rushdiego: „the Empire writes back to the Centre”, która oznacza deterministyczne upozycjonowanie peryferii w negatywnej zależności – kontratakujące odpisywanie. Kwestionując opresyjne, esencjalizujące i dychotomizujące działanie tekstualnego mechanizmu kolonizacyjnego, reprezentanci kolonizowanych kultur tworzą teksty „odpisujące” do centrum, które są nie mniej, a zazwyczaj bardziej radykalnie esencjalizujące i dychotomizujące niż głos centrum. I tu lokuje się kluczowa teoretyczna kwestia zrodzona z wielu ambiwalentnych stanowisk zarysowanych w studiach postkolonialnych: Czy jest w ogóle możliwe tworzenie wypowiedzi dotyczących obcych kultur i tradycji, które byłyby wolne od dychotomizowania, strukturalizacji i tekstualizacji?<sup>16</sup>

Wybrnąć z tych zależności, przemówić po swojemu, a równocześnie słyszalnie i skutecznie, usiłują społeczności zmarginalizowane na różne sposoby, popadając często w różnorakie antynomie i niekonsekwencje. Działania dekonstruująco-kreujące podążają w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich, kierując się drogą zapoczątkowaną przez Saida, zajmuje się demaskacją i dekonstrukcją tego, co w postkolonialnej binarności mieści się po stronie centrum. W tym przypadku najistotniejsze jest budowanie świadomości postkolonialnej. Już samo sformułowanie *postkolonializm*, analogiczne do takich terminów, jak *postmodernizm* czy *poststrukturalizm*, gdzie prefiks *post-* nie wyklucza paralelnego istnienia w czasie i oznacza nie tyle zaprzeczenie, ile uwolnienie od modernistycznego czy strukturalistycznego nacisku, wskazuje, że mówimy o rzeczywistości dokonującej się aktualnie jako konsekwencji wcześniejszego, kolonizacyjnego stadium. Tak więc postkolonializm, odgraniczając się od kolonializmu, zawiera jednocześnie w sobie jego doświadczenie historyczne, a nawet może współistnieć z nim w jednym czasie, miejscu czy zjawisku kulturowym<sup>17</sup>.

Świadomość tego, że skutki ekonomiczne czy cywilizacyjne kolonizacji można usunąć w ciągu kilkunastu lat, a efekty „kolonizowania umysłów” są niezwykle długotrwałe, ewokuje wysoką sensytywność na ukryte najczęściej, a przynajmniej niezbyt otwarcie demonstrowane obecnie przejawy zawłaszczających, wyższościowych, paternalistycznych poglądów i stanowisk, które w gruncie rzeczy istnieją w tekstach centrum. Wypracowana w dyskursie postkolonialnym metoda tzw. symptomatycznego czytania

<sup>14</sup> G.Ch. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, [w:] *The Post-Colonial Studies Reader*, red. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, London, New York 1995, s. 24–28.

<sup>15</sup> Tu warto może powołać się na ilustrującą to stwierdzenie ostrą krytykę dzieła Saida, w której podkreśla się, że sam Said stworzył ujednociający i stereotypizujący dyskurs o Zachodzie, oparty na identycznych mechanizmach jak dyskurs orientalistyczny (przykładowo: J. Clifford, *O Orientalizmie*, przeł. S. Sikora, [w:] idem, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak et al., Warszawa 2000, s. 275–297).

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 281.

<sup>17</sup> М. Павлишин, *Постколониальна критика і теорія*, [w:] *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.*, red. М. Зубрицька, Львів 1996, s. 532.

tekstów, polegająca na ujawnianiu dyskursywnych formacji i ideologicznych sił wędrujących przez tekst, pozwala odciąć się od utrwalonych, uzurpowanych przez metody poznania naukowego iluzji obiektywizmu. Przy takim czytaniu musi być jasno określona pozycja dyskursywna czytającego, który nie pozoruje obiektywizmu odbiorczego, nazywając swe czytanie interpretacją, lecz mówi o nadawaniu sensu czytany frazom.

Generalnie podważone czy zdemaskowane powinno zostać to wszystko, co tworzyło przez lata uprzywilejowaną pozycję „pierwszego świata” i utrwaliło się pod mianem uniwersalizmu, czyli pewnego powszechnego, oczywistego, niekwestionowanego standardu/kanonu, do jakiego powinni wszyscy dążyć. Tego typu działania prowadzą do nieuniknionych antynomii. Antycentrowy dyskurs tworzą dysponenci dóbr, metod i schematów kulturowych Zachodu, powiązani pochodzeniem z byłymi koloniami. Są to uznani profesorowie prestiżowych uniwersytetów, nagradzani pisarze, twórcy wykształceni w zachodnich uczelniach. Tylko dzięki temu ich głos jest słyszalny i znaczący, że operuje tymi narzędziami, które posłużyły Zachodowi w osiągnięciu tak trwałej i bezwzględnej dominacji. Wymownym przykładem może być postkolonialna teoria literatury, rozwijana obecnie przez takie autorytety, jak Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Leela Gandhi. Jej idea bierze się z niezdolności europejskiej teorii do adekwatnego radzenia sobie ze złożonościami i różnorodnymi kulturowymi genezami piśmiennictwa postkolonialnego. Akcentuje się w niej fakt, że europejskie teorie same wypływają ze szczególnych kulturowych tradycji, które są ukryte przez fałszywe pojęcia uniwersalności. Teorie stylu i gatunku literackiego, założenia o uniwersalnych cechach języka, epistemologie i systemy wartości są radykalnie kwestionowane przez praktyki postkolonialnego piśmiennictwa. Teoria postkolonialna rozwija się z potrzeby opisanie tych odmiennych praktyk. Autochtoniczne teorie zostały rozwinięte, aby zawrzeć różnice w różnych kulturowych tradycjach, a także opisać w porównawczy sposób cechy wspólne w tych tradycjach<sup>18</sup>. Niemniej jednak w samej kategorii teorii i używanych w niej konstrukcjach myślowych mieści się zachodnioeuropejskie podłoże dyskursywne. Teoria peryferii jest odpowiedzią na teorię centrum i jakkolwiek by się dystansowała, zawsze zawrze w sobie jej elementy, nicowane, negowane, kwestionowane, odwracane, przemilczane, pomijane, ale istniejące. To uzależnienie nigeryjski noblista, Wole Soyinka, wymownie określa jako „drugą epokę kolonizacji”<sup>19</sup>. Z tej też przyczyny ci badacze postkolonialni, którzy pod wpływem zwrotu tekstualnego w latach osiemdziesiątych stali się zwolennikami oddzielenia teorii od praktyki (m.in. Spivak i Bhabha), są oskarżani o tworzenie pozbawionego sprawczości dyskursu interwencyjnego<sup>20</sup>.

Zawierający w sobie radykalną ideologię niezgody, politycznie zaangażowany dyskurs postkolonialny reaguje na pogłębiającą się świadomość kolejnych, nowych stadiów zależności (określanych też jako neokolonializm) głosami buntu i protestu. „Czyj jest postkolonializm?”, pyta nie bez ironii Arun Mukherjee<sup>21</sup>. W istocie bowiem zauważa on,

<sup>18</sup> B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London 1999, s. 11–13.

<sup>19</sup> W. Soyinka, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge 1976, s. X.

<sup>20</sup> E. Domańska, *Badania postkolonialne...*, s. 159–160.

<sup>21</sup> A.P. Mukherjee, *Whose Post-Colonialism and Whose Post-Modernism?*, „World Literature Written in English” 1990, vol. 30, nr 2, s. 1–9.



jak wielu innych badaczy, że jest to jeszcze jeden z zachodnich dyskursów dla samego Zachodu i że jego opozycyjny patos jest tylko chwytem stylistycznym:

W tym binarnym obramieniu jedyna odmienność, którą starają się podkreślić postkolonialni krytycy – to nasza odmienność od tak zwanego „centrum” [...]. Konsekwencją binarnego rozumienia „centrum” i „marginesu” jest twierdzenie, że wszystkie postkolonialne teksty mają „parodiowy” związek z „imperialną” „tekstualnością” [...]. Teoretycy stwierdzają, że „imperium odpowiada centrum” (Rushdie), uważając, że my nie możemy odpowiadać naszym potrzebom, lecz odpowiadamy wyłącznie uporczywą ideą nieobecnego innego [...]. Taki sposób teoretycznego myślenia pozostawia nam tylko jedną metodykę, jedną dyskursywną pozycję. Jesteśmy zawsze zmuszeni pytać europejskie dyskursy o jedyny, szczególny sposób, który poniża i neguje nasze człowieczeństwo. A ja chciałbym odpowiedzieć, że nasza kulturalna produkcja wytwarzana jest odpowiednio do naszych potrzeb, a potrzeb mamy o wiele więcej niż potrzeba ciągłego parodiowania imperialistów<sup>22</sup>.

Zakomunikowanie swej niezależnej przestrzeni kulturowo-dyskursywnej jest performatywnym gestem językowo-wolicjonalnym. W praktyce pisarsko-krytycznej dyskurs postkolonialny dąży do wypracowania szeregu metod i sposobów tworzenia i czytania tekstów uwolnionych od nacisku dominującego głosu. Tak właśnie rozwija się owa druga tendencja studiów postkolonialnych, która skupia się na tekstualności peryferii. Dysponując świadomością ciągle pracującej maszyny kolonizacyjnej (uzależniającej), teoretycy, krytycy, pisarze usiłują zwolnić jej obroty, wyzwolić się z jej trybów czy spowodować zatrzymanie jej ruchu. Koncentracja na tekstach centrum jest jak gdyby poznawaniem zasad budowy i pracy maszyny. Symptomatyczne czytanie tekstów peryferii ma doprowadzić do poznania całego mechanizmu uzależniającego, zdiagnozować obszary „ognisk chorobowych” i znaleźć miejsca najbardziej zdrowe, na których powinno oprzeć się „leczenie”. Praktycy pisarstwa postkolonialnego stosują tu dwie, by pozostać przy retoryce sanacyjnej, metody terapeutyczne – homeopatyczną bądź przeciwstawną. Głosy peryferyjne, mające podważyć pozycję i siłę centrum (źródło choroby), ze względu na tę dwukierunkowość bywają określane jako mówienie na sposób antykolonialny bądź postkolonialny.

Antykolonializm to bezpośrednia negacja kolonializmu drogą stosowania wzorowanych na kolonialnych mechanizmów kontrujących, najczęściej nacjonalizmu. Niektórzy badacze uznają, że antykolonializm i postkolonializm to dwa następujące po sobie stadia przewycięzania skutków kolonizowania i że stadium antykolonialne jest nieodzowne do przejścia na dalszy, postkolonialny etap. Znane są tu szczególnie poglądy Franza Fanona<sup>23</sup>, który uważa, że tzw. obronny nacjonalizm jest konieczny do wyleczenia choroby kolonializmu i jest on jedynie narzędziem przeciwstawienia się imperializmowi. Natomiast Edward Said<sup>24</sup> uznaje, że popadnięcie w nacjonalistyczny mit (tu wskazać można chociażby cały ruch *négritude*) to prosta ścieżka utożsamiania się z imperialną siłą posiadania i podporządkowania i jako taka powinna być całkowicie odrzucona.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 2 (cyt. przeł. H.D.-F.).

<sup>23</sup> Por. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York 1968 (F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985), ale podobne poglądy znajdziemy też u innych wpływowych badaczy, np.: E. Boehmer, *Colonial and Postcolonial Literature*, New York 1995; L. Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, New York 1998 (L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008). Wszystkie późniejsze przywołania Gandhi – z tłumaczenia polskiego.

<sup>24</sup> E. Said, *Culture and Imperialism*, New York 1993 (E. Said, *Kultura i imperializm*, Kraków 2009).

Postkolonializm natomiast to zaprzeczenie nie wprost, nie drogą przeciwstawienia i ustanowienia czegoś przeciwstawnego (zazwyczaj narodu), lecz drogą uświadomienia. Dla tego stanowiska właściwe jest wykorzystanie doświadczenia zarówno kolonializmu, jak i antykolonializmu oraz zrozumienie relacji obu tych struktur historyczno-ideowych. Nie stroniąc od zaangażowania politycznego<sup>25</sup>, pozycja ta wykazuje tendencje pluralistyczne, cechuje się tolerancją, kompromisem, swoistym dystansem do rzeczywistości, uzyskiwanym głównie przez ironizowanie, parodiowanie, trawestację.

Poststrukturalistyczna teoretyzacja odmienności/różnicy kulturowej stwarza grunt pod budowanie konceptów negujących normatywne „ja” epistemologii i racjonalizmu pokartezjańskiego centrum. Ekspresję peryferii zwykło się ujmować w wyrażających dużą labilność, niespójność, niejednorodność pojęciach, takich jak: hybrydyczność, synkretyzm, pogranicze, synergia, mimikra, metyzacja, kreolizacja, oralność, dyslokacja, migracyjność, transkulturowość, wykorzenienie, ambiwalencja, metonimiczna luka<sup>26</sup>. Zawierają one w sobie sygnały przekształceń kulturowych, które dokonywały się i dokonują w ramach postkolonialnego antytetyzmu – działań kolonizujących i anty- czy postkolonizujących w sferach dla rozumienia i wyrażania siebie najistotniejszych.

Ciągłe przeplatanie się obu ze wskazanych postaw czy pozycji retoryczno-ideologicznych – antykolonializmu i postkolonializmu – wskazać można w większości działań „wyzwolonych” peryferii. Ewokowały one zarówno kwestionujące pytanie Gayatri Spivak, jak i demonstracyjny bunt Aruna Mukherjee. Jest to jasnym sygnałem, że kluczowa kwestia własnego głosu podporządkowanych rozciąga się pomiędzy biegunami strategicznych ambiwalencji, co nadaje jej dużą dynamikę czy wręcz impet właściwy formom zarówno rewolucyjnym, jak i karnawalizacyjnym. Gra toczy się o sprawy fundamentalne, a jej reguły i antyreguły prowadzić mają do pozyskania w celu osłabienia. Peryferie nie chcą być społecznościami bez głosu, bez historii, bez tożsamości (czyli bez elementów dających władzę), a równocześnie chcą być sobą, a nie cieniem czy negacją dominującego. Jak zatem posiadać bez bycia we władzy uwarunkowań tego posiadania?

Praktykowaną i chyba najskuteczniejszą jak dotychczas formą posiadania widzialnego i słyszalnego instrumentarium dyskursywnego jest posiadanie na swój sposób. Stąd bierze się istotna z punktu widzenia dynamiki rozwojowej i pogłębiania świadomości postkolonialnej uwaga Leeli Gandhi, że

choć Spivak w zakończeniu swego prowokacyjnego eseju kategorycznie utrzymuje, że „klasy podrzędne nie potrafią mówić [...]”, to studia postkolonialne zaczęły nam się jawić jako istna wieża Babel – rozbrzmiewająca zagmatwaną mieszaniną głosów klas podrzędnych<sup>27</sup>,

która jest co najmniej w takim samym stopniu uprawniona, jak negacyjny sceptycyzm wątpiący w głos podporządkowanego Gayatri Spivak.

Kształtowanie tożsamości „na swój sposób” odbywa się procesualnie, w koniecznym zapętleniu w sprzeczności, ale też w świadome heteronomie i heterodoksje. Peryferie podejmują buntownicze, atakujące, degradujące działania wobec centrum, dokonują swoistego „gwałtu” na języku i innych skanonizowanych obszarach kultury centralnej.

<sup>25</sup> Polityczny wymiar postkolonializmu akcentuje m.in. M. Golinczak, *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć!*, „Recykling Idei” 2008, nr 10 (wiosna-lato), s. 108–113.

<sup>26</sup> Zob. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London, New York 1998.

<sup>27</sup> L. Gandhi, *op. cit.*, s. 12.

Wstępną, przez wielu uznawaną za niezbędną, pozycją strategiczną do tych działań jest stan wyrażający się poprzez metaforę milczenia lub ciszy<sup>28</sup>. Mieści się w tej propozycji przede wszystkim niezbędny element uwolnienia. Wyzwolenie się spod dominującego głosu/języka to konieczność odrzucenia, spowodowania przerwy we władaniu, wyciszenia w sobie głosu nie swojego, chociaż uzurpującego sobie poprzez ideologię uniwersalności prawo do bycia głosem wszystkich. Milczenie ma dwa aspekty symboliczne. Pierwszy z nich zbudowany jest wokół faktu historycznego i milczenie rozumie jako wymuszony przez kolonializm stan zamknięcia głosów rdzennych, tubylczych, autochtonicznych. Cisza ujawnia się dosłownie w cenzurze wykonywanej przez rząd nad prasą, dziennikami, kreatywnym pisarstwem, ale też w niepodważalnej sile kanonu, który wszystko niekanoniczne wyrzuca poza margines, odbierając mu głos. Milczenie jest więc stanem opartym na świadomości odebrania/uciszenia głosu przez działania władzy i dominujące dyskursy. Opozycyjne do niego milczenie strategiczne ma ten głos odzyskać. Świadomie wykorzystane do obalenia władzy, wskazuje, że paradoksalnie zamknięcie staje się wyzwoleniem z siły języka dominującego i pozwala na kolejnym etapie ten język zawłaszczyć, czyli uzyskać go jako własne narzędzie samowrażania, własny głos. Tak więc milczenie wyznacza pierwsze kroki dwóch znanych strategii samokonstituowania się językowego i kulturowego, stosowanych przez społeczności zmarginalizowane, określanych mianem *abrogation* oraz *appropriation*. Pojęcia te odnoszą się do aktów uzurpacji w różnych sferach kultury, ale największe możliwości znajdują w przestrzeni języka i tekstualności.

*Abrogation* (dosłownie uchylene, anulowanie) określa szeroko rozumiane odrzucenie przez postkolonialnych pisarzy normatywnej koncepcji „poprawnego”, „standardowego” języka używanego przez pewne wykształcone klasy lub grupy i korespondującej z tym koncepcji mniej znaczących, gorszych, niepoprawnych „dialektów” i marginalnych wariantów języka. Doskonale wpisuje się tu znane współczesne odniesienie do hierarchicznych klasyfikacji językowych na języki, dialekty, gwary, konstatujące, że „język jest to dialekt, który miał za sobą armię”<sup>29</sup>.

Koncept *abrogation* jest ważnym składnikiem postkolonialnego przeświadczenia, że użycie języka zawsze jest „wariantem” jakiegoś iluzorycznego standardu. Stąd też istotne jest jego polityczne znaczenie jako pozycji otwierającej drogę do dalszych działań wobec języka (kultury), określanych mianem *appropriation*. W dyskusji nad parytetem różnych form językowych (główna uwaga przypada tu ze względów oczywistych językowi angielskiemu) *abrogation* stoi na stanowisku, że niemożliwe jest rozmontowanie czegokolwiek bez posiadania narzędzi użytych do montażu. Wychodząc od językowej wariantowości, *abrogation* wskazuje raczej na adaptowalną podatność czegoś „nadrzędnego” do każdego wariantu, któremu może posłużyć, i przydatności narzędzi, które oferuje do konceptualnej transformacji i wyzwolenia.

Na tej podstawie koncepcyjnej rozwija się projekt *appropriation*, oznaczający swoje zawłaszczenie w celu nadania nowych (własnych) właściwości i funkcji. Termin ten odnosi się przede wszystkim do poszukiwania (wymiślenia, eksplorowania) spo-

<sup>28</sup> Por. *Colonialism and silence: Lewis Nikosi's „Mating Birds”*, [w:] B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back...*, s. 83–87.

<sup>29</sup> Szerzej na ten temat w rozdziale poświęconym językowi.

sobów, w jakie kultura zdominowana może używać narzędzi dyskursu dominującego, aby oprzeć się politycznej i kulturowej kontroli. Istotą tych działań jest zawłaszczenie dominującego języka i jego form dyskursywnych dla wyrażania szerokiego spektrum własnych doświadczeń kulturowych i interpolacji tych doświadczeń do wewnątrz dominujących sposobów reprezentacji w celu uzyskania największego zasięgu oddziaływania. Przejęcie kontroli nad różnymi aspektami kultury centrum oraz nad sposobami myślenia, argumentacji i dyskusji, takimi jak racjonalizm, logika, analiza, ma pozwolić na artykułowanie własnej społecznej i kulturalnej tożsamości.

W przestrzeni konceptualnej *abrogation–appropriation* toczy się istotna dyskusja nad kulturowymi granicami języka i tekstualności. Znana jest deklaracja mocy zawłaszczenia w postkolonialnym dyskursie, wygłoszona przez Chinua Achebe (powołującego się na Jamesa Baldwina), zapewniająca, że przejęty język może nieść z sobą ładunek innego doświadczenia<sup>30</sup>. Ci pisarze, którzy zawłaszczyli język kolonizatora, uważają, że choć język może kreować silne emotywnie konteksty, poprzez które formują się lokalne tożsamości (stąd powinien być własny), to właściwe użycie języka dominującego może być mocnym i niezastąpionym narzędziem antykolonializmu. Może też powodować dalsze rezultaty, których teksty w języku ojczystym nie mogłyby tak łatwo spowodować, oferując inny sposób postkolonialnego oporu przed kulturalną hegemonią. Poprzez zawłaszczenie imperialnego języka, jego dyskursywnych form i jego sposobów reprezentacji postkolonialne społeczeństwa są w stanie skuteczniej interweniować w dominujący dyskurs, interpolować doń ich własne kulturalne rzeczywistości lub używać tego dominującego języka do opisanie tych rzeczywistości dla szerszej liczby czytelników.

Inaczej uważają ci pisarze, którzy porzucili język centrum na rzecz pisanie w językach ojczystych. Twierdzą oni, że dostęp do języka centrum w społeczeństwach postkolonialnych jest ograniczony do wyedukowanej elity. Argument docierania poprzez język do „szerszego” odbiorcy odnosi się do odbiorcy, który w większości jest poza ich krajem.

Na podstawie takiego myślenia kształtowały się i kształtują koncepcje, w których pobrzmiwa zarówno echo natywizmu, jak i wyraźny kierunek strategiczny *abrogation* – wyzwalanie się spod siły dominacyjnej imperium/centrum przez podważenie wyjątkowości i niezastąpionej ważności jego pozycji. Koncepcja różnic literatur narodowych, odczytywanych w kodzie społecznych i politycznych historii każdego kraju jako źródło ważnych obrazów tożsamości narodowej, to istotna propozycja wyznaczenia pierwszego etapu procesu odrzucenia twierdzeń formułowanych w centrum na temat jego wyłączności, wyjątkowości. Jest to początek procesu nazwanego przez Wole Soyinkę samozrozumieniem<sup>31</sup>. Odczucie, określenie i sygnalizowanie różnic wyznacza sposób samozrozumienia każdej literatury narodowej, jej utwierdzenie się w przekonaniu, że jest samokonstytuującą się jednością. I chociaż w tym (można go określić jako etniczny czy narodowy) dyskursie istnieje duże niebezpieczeństwo popadnięcia w nacjonalistyczny mit, bez tego etapu – jak uważają niektórzy – swoista procesualność postkolonializmu jako formacji czy struktury historycznej nie może się rozwinąć. Pismo, historia, tożsamość – wszystkie te kategorie dyskursywne, zapożyczone (a w gruncie rzeczy za-

<sup>30</sup> Por. hasło *appropriation*, [w:] B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, s. 19–20.

<sup>31</sup> W. Soyinka, *op. cit.*, s. 11.

włączzone) z centrum, muszą zostać tak użyte, by podważyć pozycję hegemonu, a równocześnie wyraziście zaznaczyć różnicę, zamiast dążenia ku zajęciu czy powieleniu tej pozycji. Docelowo bowiem chodzi o osiągnięcie relacji symetrycznej, czyli takiej, w której Inny byłby różny i równy jednocześnie<sup>32</sup>.

Na podstawie tak rozwijanych koncepcji pojawiła się dosyć kontrowersyjna i mocno dyskutowana kategoria **autentyzmu** operująca pojęciem autentycznej kultury przeciwstawionej „nieautentycznym” formom i praktykom wynikłym z wpływu kolonialnego. Apele o przywrócenie autentycznych prekolonialnych tradycji i zwyczajów ignorują istotny fakt, że kultury rozwijają się i zmieniają w sytuacji zmiany ich warunków. Uwikłane często w esencjalistyczną pozycję kulturalną, w której ustalone praktyki zostają zikonizowane jako rdzenne, odrzucają równocześnie te, które potraktowane zostają jako zanieczyszczone – hybrydyzowane i kontaminowane. Pod pewnymi względami kulturalny esencjalizm, który jest teoretycznie kwestionowalny, może być adaptowany jako strategiczna polityczna pozycja w walce z imperialną siłą. Oczywiście jest, że pewne rodzaje praktyk charakterystyczne dla jednej kultury, a dla innych nie, mogą służyć jako ważne identyfikatory i stawać się środkami, dzięki którym te kultury są w stanie przeciwstawiać się opresji i być w opozycji do homogenizacji wynikającej z globalnych sił.

Jednakże niebezpieczeństwo, jakie płynie z powstania pewnych stałych stereotypowych reprezentacji kultury, jest oczywiste. Ogólne symbole i znaki zewnętrzne mogą przysłonić wiele rzeczywistych wewnętrznych różnic. Odwoływanie się do autentyczności zwykle stanowi istotną część strategii uzasadniania przez podporządkowane (zagrożone kulturową asymilacją) społeczności niezbywalnej potrzeby (ze względu na autentyczną wartość) ich dalszej egzystencji, w sytuacji gdy dokonuje się hybrydyzacja kultury i podlegają one wielu zmianom. Natomiast zbyt sztywne, zamknięte definicje mogą przeciwdziałać oporowi i zostać wykorzystane do kontrolowania i wyznaczania granic kultury przez dominującą grupę<sup>33</sup>.

Znamiennym przejawem kontrowersyjności i zmienności pozycji konceptualizujących kategorię autentyzmu jest przemiana semantyczna w obrębie pojęcia **metryzacji**. Pojęcie to, wyrażające ideę mieszania ras i kultur, zrodziło się w dyskursie kolonialnym w kontekście uprzywilejowania czystości rasowej i usprawiedliwiania dyskryminacji „mieszanek”. Stopniowa zmiana z pejoratywnego na pozytywne<sup>34</sup> użycie tego terminu dokonała się wraz z obserwacją, zwłaszcza na gruncie kultur latynoamerykańskich, że mieszanie ras i wymiana pomiędzy różnymi kulturowymi diasporami tworzy nowe i potężne synergistyczne formy kulturowe, a w miejscach przenikania się zróżnicowanych zjawisk kulturowych tkwią najbardziej energetyczne aspekty nowych kultur.

Pojęciem **mimikry** natomiast określa się w teorii postkolonialnej wskazywaną szczególnie przez Homiego Bhabhę<sup>35</sup> ambiwalencję dyskursu kolonialnego wynikającą z nakłaniania kolonizowanego do naśladowania kolonizatora. Dokonująca się mimikra nie jest prostą reprodukcją kolonizującej kultury, zachowań, zwyczajów i wartości, jest

<sup>32</sup> Odwołuję się tu do sformułowań Tzvetana Todorova na temat Innego (T. Todorov, *op. cit.*).

<sup>33</sup> G. Griffiths, *The myth of authenticity. Representation, discourse and social practice*, [w:] *De-scribing Empire: Postcolonialism and Textuality*, red. C. Tiffin, A. Lawson, London 1994, s. 70–85.

<sup>34</sup> Choć nadal istnieją liczne wątpliwości w odniesieniu do tej kategorii.

<sup>35</sup> H. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994 (H. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010), s. 86.

często (choć nie zawsze) pewną parodią bliską kpinie, ale też groźbą wynikającą z zerwania kolonialnej władzy przez potencjalność kpiny. Zagrożenie zawarte w mimikrze nie wynika więc z jawnego oporu, ale ze sposobu sugerowania, że podobieństwo naśladowującej tożsamości do kolonizowanego nie jest całkowite. „Prawie taka sama, ale nie biała”<sup>36</sup> kultura jest zawsze potencjalnie i strategicznie powstańcza, destabilizująca kolonialny dyskurs. Poprzez logikę niewłaściwego użycia (zawłaszczenia) inicjuje ona proces antykolonialnego autoróżnicowania.

Dynamizm przekształceń, wywłaszczeń, zawłaszczeń dokonujących się w sferze języka, kultury, tożsamości, obejmuje też w istotnym stopniu aspekty tożsamościowe wynikające z doświadczania oraz konceptualizowania przestrzeni i miejsca. Kategoria *dislocation* (przemieszczenie) odnosi się w dyskursie postkolonialnym zarówno do faktu *displacement* (pozbawienia miejsca) jako rezultatu kolonizacji, jak i szeroko rozumianych doświadczeń powiązanych z tą sytuacją. Czasem stosuje się też bardziej metaforyczny termin *deracinate* (wykorzenie, odcięcie od rodzimego gruntu). Nośność semantyczna tej kategorii ściśle powiązana jest z rezultatami przeniesienia społeczności z jednego kraju do drugiego w ramach niewolnictwa, więzienia, wysiedleń, deportacji, migracji, ale też inwazji i osiedlania się kolonizatorów (najeźdźców, okupantów). Efektem tych ruchów jest zmiana lokalizacji ze znanej na nieznaną. W wyniku hegemonicznych praktyk społeczności podporządkowane zostają ułożone w miejscu, które wymaga przekształceń, znalezienia nowej ekspresji w języku, narracji, micie. Jest to szczególnie istotne wobec faktu, że społeczności podporządkowane to zwykle te, które cechują się oralnymi tradycjami kulturowymi i światopoglądem mitycznym<sup>37</sup>. Do opisywania doświadczenia dyslokacji często stosowany jest Freudowski termin (spopularyzowany także przez Heideggera) *unheimlich* czy *unheimlichkeit* – dosłownie znaczący „niebycie w domu”, ale też używany w znaczeniu „dziwne lub trudne do wytłumaczenia”, czyli nieznajdujące adekwatnego określenia w znanym języku.

Stąd z dyslokacją łączy się konieczność wynajdowania nowych określeń, co wskazane jest jako przyczyna regeneratywnej energii w literaturach (głosach) postkolonialnych. Wiadome jest, że diaspory kształtują swą wewnętrzną dynamikę w wysokim stopniu pod wpływem procesu dyslokacji, a równocześnie regeneracji.

Najogólniejsze zatem ujęcie dyslokacji odnosi się do wyrugowania społeczności lokalnych z ich terytorium, zarówno w znaczeniu dosłownym, jak i metaforycznym. Metaforyczne przemieszczenie oznacza umieszczenie (przemiany) w hierarchii, czyli odsunięcie na bok kultur lokalnych, ignorowanie i degradowanie ich instytucji i wartości na rzecz wartości, działań i zwyczajów kulturowych hegemonu. Przemieszczenie rozumiane też bywa w znaczeniu psychologicznym (tożsamościowym) jako stan psychologicznego i osobistego przemieszczenia, które jest efektem tego kulturowego umniejszenia znaczenia. To właśnie w sprzeczności wobec tego procesu przemieszczenia pojawiło się wiele działań dekolonizacyjnych.

Opisujące m.in. wyniki procesu przemieszczenia, dosyć powszechnie używane pojęcie diaspory w dyskursie postkolonialnym zazwyczaj łączone jest z **hybrydyzacją**<sup>38</sup>,

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Tu można odwołać się przede wszystkim do prac Mircei Eliadego, poświęconych mitycznemu i sakralnemu odniesieniu do przestrzeni i miejsca.

<sup>38</sup> L. Gandhi, *op. cit.*, s. 112–126.

pojęciem bardzo szerokim, które, podobnie jak metyzacja czy kreolizacja, tworzy swoistą opozycję do esencjalizmu i natywizmu i ma służyć budowaniu ponadnarodowych utopii. W założeniu hybrydyzacji stoi emergentne, transaktywne spotkanie, które przyczynić się powinno do wzajemnej transformacji kolonizatora i kolonizowanego dzięki złożonym negocjacjom i wymianie. Transaktywność to proces interaktywny, dialogowy, dwukierunkowy, oparty na przemieszczeniu przez dawniej nieprzekraczalne/nieprzeniknione granice. Jest on swoistą opozycją do centrystycznej polityki tożsamościowej, dbającej o zachowanie i rozpowszechnienie esencjalnych tożsamości (rasowych, etnicznych). Pozametropolitalne, „egzotyczne” etniczności od razu mogą zostać zdefiniowane jako marginalne, peryferyjne w odniesieniu do głównego nurtu (angielskości, francuskości<sup>39</sup> itp.), który raczej nigdy nie jest rozpatrywany jako etniczność. Dlatego też ze stanowiska postnacjonalizmu, mocno preferowanego etycznie m.in. przez Bhabhę czy Gandhiego, hybryda jest alternatywą natywizmu jako „bardziej szczerą i pluralistyczną wizją świata”<sup>40</sup>. Antropologiczne pragnienie Zachodu (centrum) odzyskania „czystego”, autentycznego tubylca bywa tu odczytywane jako neoorientalistyczny niepokój i nacisk. Tubylec nie jako „czysty”, jasny do sprecyzowania przez swą inność przedmiot dociekań, badań, opisu, rozumienia, będąc skażony przez centrum (wiedzę, wykształcenie, konceptualizację), jest niebezpiecznie nie-Inny<sup>41</sup>. Niewybaczalna jest jego nowoczesność i utrata „prymitywnej” pierwotności.

Z kolei tej potrzebie utrzymywania idei czystego nie-Zachodu (niecentrum) towarzyszy bardzo często postkolonialny oportunizm diaspory, wygoda bycia marginalnym, uciskanym, prześladowanym, dzięki czemu uzyskuje się autorytet. W ten sposób jednak „okrada się – jak mówi Chow – kategorię ucisku z jej krytycznego i opozycyjnego ładunku”<sup>42</sup>, tak potrzebnego tym, którzy rzeczywiście muszą walczyć z uciskiem w swoim domu.

To wszystko tworzy grunt pod krytyczny klimat zniechęcenia do polityki „tożsamościowej” opartej na istocie rasy/narodu/etniczności, eksponującej różnicę. Kontrpropozycję stanowi tu własna zdecydowana nieoznaczoność, która, mówiąc słowami Trinh T. Minh-ha, „Nie całkiem ta Sama, nie całkiem Inna, stoi niezdecydowana na progu, skąd nieustannie przechodzi w tę i z powrotem”<sup>43</sup>.

Wreszcie, co podkreśla w swej *Teorii postkolonialnej* Gandhi, a co właściwie jest powszechnym dziś stanem doświadczanym jako „dojmująco postkolonialne znużenie powtarzaną jak mantra, znękaną przeszłością”<sup>44</sup>, wiąże się zapewne ze swoistym rozczarowaniem postkolonialną „retoryką winy”, która nie może prowadzić do dialogu.

Dlatego też preferuje się język hybrydyczności, który wprowadza m.in. pojęcie „bycia pomiędzy” (domami, formami, domenami, językami, kulturami). Wiaże się ono bądź z migracją, bądź zniszczeniem czy skażeniem natywnej/domowej przestrzeni (patrz: *dislocation*). Swoisty paradygmat ponowoczesności, jakim jest migracyjność czy noma-

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> E. Said, *Culture and Imperialism*, s. 277.

<sup>41</sup> R. Chow, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington 1993, s. 12 (przyt. za: L. Gandhi, *op. cit.*, s. 115).

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>43</sup> Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington 1989, s. 74 (cyt. za: L. Gandhi, *op. cit.*, s. 116).

<sup>44</sup> L. Gandhi, *op. cit.*, s. 116.

dyzm człowieka współczesnego, niezależnie od ulokowania w centrum czy na peryferiach, pozwala to doświadczenie kolonialno-postkolonialne uczynić bazą porozumienia. Hybryda jest przecież jednym z podstawowych pojęć ponowoczesnego dyskursu kulturowego z dużym potencjałem sygnowania nienazwanych/nieokreślonych zjawisk kulturowych wynikających z bycia pomiędzy. A przecież, co jest poniekąd oczywistością, całość aktu kolonizacyjnego opierała się na migrowaniu/przemieszczeniu kolonizatorów, co hybrydyzowało (natywizowało, psuło) także metropolitalną kulturę. Najistotniejsze przekształcenie musiało tu płynąć z niezgodności wymiaru etycznego i epistemologicznego, odwołującego się do racjonalizmu i praw człowieka, na bazie którego prowadzona była „misja cywilizacyjna”, z bezwzględnością praktyki kolonizacyjnej opartej na sile militarnej, zmuszającej do niewolniczej pracy. Musiały tym sposobem tworzyć się rysy i napięcia w strukturze władzy i jej tekstualnym umocowaniu.

Opierając się na hybrydycznych przekształceniach, dyskurs postkolonialny (postnacionalistyczny) próbuje skonstruować wizję etyczną rozumianą jako „zadanie położenia kresu wszelkiemu zinstytucjonalizowanemu cierpieniu”<sup>45</sup>. Ma to być osiągnięte sposobem transformacji ocen. Wzorem zapoczątkowanym jeszcze przez Fanona próbuje dostrzec się w kolonizatorach ofiary własnego ucisku nie w celu ich zdegradowania, lecz w celu uzyskania czegoś pomiędzy – etycznej hybrydyczności, pola łączącego prześladowców z ofiarami. Ofiary kolonializmu w tym samym celu ukazywane są jako współpracujące z kolonizatorem bądź z nim konkurujące. Tak więc uzyskuje się swoistą między-identyfikację, na bazie której może być zbudowana ponadnarodowa utopia.

Dyskurs postkolonialny jest tak rozbudowany i wieloaspektowy, że trudno byłoby uchwycić wszystkie kierunki i tendencje jego rozwoju. Dla mnie istotne było wskazanie przede wszystkim gruntu myślowego, który uczynił studia postkolonialne polem inspiracji dla wielu obszarów badawczych, wpłynął na rozwój dynamicznych i świeżych w swej inności literatur społeczności „niemych”, a przede wszystkim stworzył wrażliwość na ulokowanie literatur/kultur w pozycji dominującej lub podporządkowanej, za pomocą wielu narzędzi tekstualnych, które wcześniej były niedostrzegalne czy nieuświadamiane. Z tą kwestią wiąże się, jak napomknęłam, ściśle wymiar etyczny, który jest niejako nieodłączny od dyskursu interwencyjnego, a który splata się z całym obszarem relacji wobec innego/Innego, ostatnio mocno konceptualizowanej i dyskutowanej we wszystkich generalnie obszarach humanistyki.

## LITERATURY MNIEJSZOŚCIOWE A POSTKOLONIALIZM

Chcąc postkolonialne pytania, dylematy, rozważania, propozycje przenieść na grunt mniejszościowy w zaplanowanym w niniejszej pracy ujęciu, wykorzystam jeszcze kilka istotnych uwag, zawartych w teorii Leeli Gandhi, odnoszących się do literaturoznawczego ukierunkowania dyskursu postkolonialnego. Wyraźne uprzywilejowanie literatury w postkolonialnej refleksji naukowej wynika z tekstualnego charakteru kategorii uczestniczących w zmaganiach w obszarze spotkania kolonialnego. Tekst okazuje się najbardziej inspirującym i kreatywnym narzędziem zarówno władzy, jak i oporu przeciw niej.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 123.



Wystarczy dla ilustracji przypomnieć *Orientalizm* Saïda, by oczywiste stało się tekstualne wpisywanie nieznanego w znane schematy w celu zrozumienia na swój sposób i uzyskania kontroli. Piśmiennictwo, którego tworzywem jest język, niesie w sobie moc i upozycjonowanie kulturowe tego języka, a więc wszelkie wywłaszczenia i zawłaszczenia odnoszą się zarówno do form, jak i retoryki czy ideologii wyrażanej w języku. Jeśli europejska teoria literatury zostanie wykorzystana na sposób mimikrowy, może przekraczać kanoniczne granice literackości, formy, narracji, a tym samym i nacji<sup>46</sup>, i dopuścić do głosu formy nieskanonizowane. Język hegemonu, w którym trzeba oddać ducha i mentalność zdominowaną, jest szczególnie dobrym materiałem do uzyskania hybrydyczności i synkretyzmu, które mają rozwiązać problem binarności i esencjalizmu. Leela Gandhi podkreśla ulokowanie początków polityki tekstualnej w romantyzmie, kiedy zrodziła się twórcza zdolność tekstu do transformacji społeczeństwa. Postkolonializm sięga do owego potencjału transformacyjnego, by na nowo opracować rzeczywistość przez twórczość literacką. Pomimo bowiem faktu, że to właśnie kultury metropolitalne lokują się w romantycznej w swej genezie narracji literackiej, która postkolonialne peryferie widzi jako zdecydowanie antyromantyczne (ze względu na odrzucenie nacjonalizmu i hybrydyczność), to – weryfikuje nieco swe preferencje postnacjonalistyczne Gandhi – narodowość jako siła wyobrażona zawiera w sobie ślady wielu zmagania, które ciągle są istotne jako odnośniki etyczne dla licznych społeczności.

Oczekiwać zatem należy, że literatury, które będą oglądane i symptomatycznie czytane w niniejszej pracy, w jakimś stopniu wpisują się w ambiwalentną grę etniczności i hybrydyczności, kształtujących dyskurs postkolonialny.

Podstawowym wyznacznikiem uprawniającym niejako czytelnika tekstów mniejszościowych do wkroczenia na grunt metodologiczno-konceptualny, wypracowany w procesie rozwoju studiów postkolonialnych, jest baza definicyjna pojęcia mniejszości określona na podstawie pozycji zajmowanej w stosunku do pozycji większościowej. Zatem, wyjściowo konstatując, że „mniejszość o tyle jest mniejszością, o ile nie przestaje być organiczną częścią całości”<sup>47</sup>, podkreślamy pewne relacje, które wyznaczają pozycję mniejszościową. Szczególną uwagę należy tu zwrócić na błędność czy niewłaściwość częstego uproszczonego odczytywania pojęć mniejszość–większość przez stosunki liczbowe.

Strukturalne rozumienie mniejszości społecznej zakłada niesymetryczność relacji, a nie różnicę w liczebności grup społecznych. Mniejszość zajmuje podrzędną i upośledzoną pozycję względem dominującej większości z racji panującego układu interesów politycznych, władzy i dominacji

– podkreśla Katarzyna Warmińska, relacjonując rozważania definicyjne Michaela G. Smitha<sup>48</sup>. Takie zresztą ilościowe definiowanie mniejszości narodowych i etnicznych

<sup>46</sup> Na temat oczywistego związku narracji i nacji istnieje dosyć obszerna literatura. Związek ten podkreślają znani teoretycy narodu i etniczności (m.in. A.D. Smith). Jest on też mocno zarysowany w dyskursie postkolonialnym, co sygnalizuje chociażby znany tytuł pracy Homi’ego Bhabhy *Nation and Narration* (London 1990).

<sup>47</sup> K. Kwaśniewski, *Socjologia mniejszości a definicja mniejszości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe – Seria Nowa” 1992, t. 1, z. 1, s. 9–61, tu: s. 11.

<sup>48</sup> K. Warmińska, *Klasyfikacje etniczne*, [w:] eadem, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999, s. 42. Tam odwołanie do: M.G. Smith, *Mniejszości: problemy i propozycja ich rozwiązania*, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, red. Z. Mach, A.K. Paluch, Kraków 1992, s. 43–73.

funkcjonuje w ustawodawstwie polskim, gdzie oficjalna, obowiązująca po 2005 r. definicja urzędowa mniejszości brzmi:

Mniejszością narodową [etniczną – H.D.-F], w rozumieniu ustawy, jest grupa obywateli polskich, która spełnia łącznie następujące warunki:

1) **jest mniej liczebna** od pozostałej części ludności Rzeczypospolitej Polskiej (...) <sup>49</sup>.

Taka definicja nic praktycznie o mniejszości nie mówi. Socjologowie, jak widzimy to w rozważaniach Warمیńskiej, definiując mniejszość, podkreślają przede wszystkim wyznaczenie tego pojęcia przez pozycję mniejszościową (podrzedną, upośledzoną), która ewokuje poczucie podporządkowania, gorszej pozycji, drugorzędności w stosunku do grupy większościowej, dominującej<sup>50</sup>. Ta drugorzędność wynika z niepełnej własnowolności, czyli z ograniczonych możliwości wytyczania własnych celów i środków działania w sposób uznawany przez siebie za najślusznniejszy. W gruncie rzeczy bowiem system prawny tej całości, w której mniejszości etniczne funkcjonują, a więc określonego państwa, jakie jest wspólnotą wszystkich obywateli, oparty jest na wartościach kulturowo-etycznych grupy dominującej. Wystarczy przyrzeć się podstawowemu zbiorowi praw i obowiązków obywatelskich, jaki stanowi konstytucja danego państwa, by odczytać zawarte tam preferencje kulturowe i światopoglądowe, którym podlegać mają wszyscy obywatele. Oczywiście w państwach demokratycznych konstytucje i inne ustawowe dokumenty państwowe uwzględniają, czasem w daleko posuniętym stopniu, preferencje różnych grup mniejszościowych, niemniej jednak zawsze dominujący jest pewien kierunek, zazwyczaj określony przez wartości kulturowe wspólnoty narodowej, której nazwa określiła nazwę danego państwa (choć bywa i tak, że nazwa państwa z czasem określa nazwę dominującej w niej wspólnoty narodowej, np. naród amerykański, naród australijski, często zwane narodem obywatelskim).

Jeżeli, idąc dalej, odniesiemy się do innych istotowych wyznaczników definiujących mniejszości narodowe/etniczne, łatwiej zrozumiemy te czynniki, które wyznaczają status mniejszościowy, a tym samym, co docelowo nas przede wszystkim interesuje, określają w wysokim stopniu tekstualne działania mniejszości.

Zacytujmy ciąg dalszy urzędowej definicji mniejszości obowiązującej w Polsce po 2005 r. i przeczytajmy ją symptomatycznie, by głębiej wniknąć w mniejszościowe uprzywilejowanie. Otóż kolejne warunki, które łącznie spełniać musi grupa obywateli polskich, by być uznana za mniejszość narodową/etniczną, są następujące:

- 1) w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją;
- 2) dąży do zachowania swojego języka, kultury lub tradycji;
- 3) ma świadomość własnej historycznej wspólnoty narodowej/etnicznej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę;
- 4) jej przodkowie zamieszkiwali obecne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od co najmniej 100 lat;
- 5) utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie [w przypadku mniejszości narodowej];

<sup>49</sup> Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz.U. z dnia 31 stycznia 2005 r.), rozdział 1, art. 2.1, Dz.U. 05.17.141, 2005-05-03, <http://www.ms.gov.pl/portal.php?serwis=pl&dzial=178&id=2958&search=156284>, 9.06.2010. Podkreślenie moje – H.D.-F.

<sup>50</sup> Por. K. Kwaśniewski, *op. cit.*

6) nie utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie [w przypadku mniejszości etnicznej]<sup>51</sup>.

Warunek drugi ujmuje bardzo istotną kwestię, stanowiącą *clou* etniczności, czyli różnice kulturowe. Ze względu na fakt, że w przypadku mniejszości narodowych/etnicznych tym, co odróżnia mniejszość od większości, jest kultura, dotyczące ich jako obywateli, oparte na wartościach kulturowych grupy dominującej prawa i obowiązki w wysokim stopniu odczuwane są jako deprivacja ich odrębnych potrzeb tożsamościowych związanych z kulturą, językiem, tradycją. Dlatego tak często sygnalizowane jest przez mniejszości etniczne owo poczucie drugorzędności.

W zapisie, w jakim zaistniał warunek drugi w definicji ustawowej, zawarty został dodatkowo symptomatyczny dla sformułowań centrum aspekt uznaniowy. To, że mniejszość **w sposób istotny** ma się odróżniać od pozostałych obywateli, jest klasycznym przykładem sprawowania kontroli nad rzeczywistością społeczną drogą uznania bądź nie. Co oznacza bowiem „w sposób istotny” i kto ma oceniać i decydować, czy to jest sposób istotny, czy nieistotny. Decydują urzędnicy państwowi poprzez utworzenie zamkniętej listy tych, którzy spełniają kryteria potrzebne dla uznania danej grupy społecznej za mniejszość narodową/etniczną. Na liście **uznanych** w Polsce mniejszości figuruje dziewięć mniejszości narodowych, cztery mniejszości etniczne i jedna społeczność posługująca się językiem regionalnym. Jaka mniejszość znajdzie się lub nie znajdzie na tej liście, zależy od decyzji politycznej. Zgodnie z Deklaracją praw człowieka i obywatela decyzja taka powinna należeć do członków danej grupy i być ich deklaracją, tym bardziej że kolejne punkty definicji wyraźnie na to wskazują.

Właśnie w punkcie trzecim zawarto ważny odnośnik do mniejszościowego samostanowienia. Zwrot „dąży do zachowania” przywołuje w wyobrażeniu znaną Renanowską figurę codziennego plebiscytu. By jednak była ona pełna, zabrakło czegoś w tej urzędowej (obowiązującej oficjalnie) definicji, a mianowicie aspektu *in future*, w postaci implikacyjnie dodanego „i/ oraz rozwoju”. Zapis o dążeniu do samego tylko zachowania, bez zaznaczenia aspektu rozwojowego, jest symptomatyczny dla centrycznego postrzegania kultur niedominujących głównie w przestrzeni skansenowej. Zachowywane w formie swoistego przeżytku kulturowego, eksponatu, mają pozostawać poza procesem rozwojowym, poza życiem jako „czysty” inny.

Warunek czwarty odnosi się do świadomości historycznej, która uważana jest za bazę kształtowania się wspólnoty, a rola tekstualnych działań w tej sferze jest, jeśli nie wyłączna, to z całą pewnością decydująca, czemu poświęcimy szczególną uwagę w dalszej części pracy.

Warunek piąty ma istotne znaczenie kulturowe, wskazując wielopokoleniowy proces przenikania się kultur mniejszościowych z kulturą dominującą, określając pograniczne, hybrydyczne procesy kulturowe i świadomościowe. W zapisie ustawowym istnieje pewien lapsus językowy. Mówienie o zamieszkiwaniu obecnego terytorium Rzeczypospolitej od co najmniej 100 lat jest błędem faktograficznym, gdyż obecne terytorium RP zostało wytyczone przed niespełna 100 laty. Nie byłoby sprzeczne z tym faktem określenie, że zamieszkiwali terytoria należące obecnie do RP od... i tu granica 100 lat jest zupełnie umowna. Może właściwiej byłoby określić ten okres (niezbędny do kulturowej

<sup>51</sup> Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach..., rozdział 1, art. 2.1.

adaptacji) jako „co najmniej od czterech pokoleń”, gdyż procesy adaptacyjno-asymilacyjne opisuje się przeważnie w ujęciu pokoleniowym.

Warunek szósty jest dyskusyjny. Rozdzielanie definicyjne mniejszości narodowej od etnicznej przez odniesienie do narodu i państwa zewnętrznego jest mało użyteczne, gdyż w niczym nie różnicuje praw obu typów mniejszości. W socjologii i antropologii etniczność jest zazwyczaj uznawana za kategorię szeroką, obejmującą także narody ukształtowane na czynniku kulturowym, a warunkiem uznania wspólnoty za narodową nie jest byt państwowy, ale dążności państwowotwórcze.

Ta krytyczna analiza ustawowej definicji mniejszości posłużyć miała dwóm zasadniczym celom. Po pierwsze, co szczególnie ważne, miała wskazać wyznaczniki podporządkowania (*subaltern*), jakie samo pojęcie mniejszości w sobie zawiera; po drugie, miała podkreślić to, co w urzędowym akcie definiowania służyć ma władzy i dominacji. Definicja unaoczniała też najważniejsze parametry etniczności, które konstytuują byty mniejszościowe.

### „Posepna drugorzędność”

Jakie konsekwencje tekstualne wynikają z mniejszościowego poczucia bycia gorszą kategorią społeczną? W dyskursie postkolonialnym zwraca się dużą uwagę na cień kolonializmu, który Edward Said określa jako „posepną drugorzędność”<sup>52</sup> uobecnioną w tekstach. Ewa Thompson, definiując literaturę polską jako wykazującą klasyczne syndromy postkolonialne, podkreśla, że cała porozbiorowa literatura polska przesiąknięta jest goryczą i poczuciem klęski, a dwa najbardziej rozpoznawalne typy bohaterów tej literatury to bohater-ofiara (wpisany w polską literaturę kilku ostatnich stuleci) oraz bohater-nieudacznik, postać niedojrzała (typowa dla polskiej literatury współczesnej). Widzi to jako bezpośrednie konsekwencje kolonialnego resentymentu<sup>53</sup>.

Kategoria cienia, w którym funkcjonują i który usiłują przekroczyć mniejszości, jest często stosowanym w opisie sytuacji mniejszościowej obrazem retorycznym<sup>54</sup>.

Nawet przez kolorowe okładki niektórych tomików przenikał smutek. Niewysłowny smutek istnienia – podróż daremna w czasie i przestrzeni wśród pejzaży pamięci pozwalającej zrozumieć własny los<sup>55</sup>.

– podzieliła się we wstępie do książki o poezji białoruskiej w Polsce swym ogólnym wrażeniem z lektury tych tekstów Teresa Zaniewska. Podąża ona za uchwyconym nastrojem smutku podporządkowanych, cytując, jako paralelę doń, wiersz poety macedońskiego Blaże Koneskiego:

<sup>52</sup> E. Said, *Representing the colonized: anthropology's interlocutors*, „Critical Inquiry” 1989, t. 15, nr 2, s. 205–225, tu: s. 207.

<sup>53</sup> E. Thompson, *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymentów*, „Europa. Tygodnik Idei” 2006, nr 137 (28 listopada), s. 11–18. Ukazują to też znacznie szerzej badania postzależnościowe.

<sup>54</sup> Por. S. Łodziński, *op. cit.*

<sup>55</sup> T. Zaniewska, *Podróż daremna. Szkice o poezji białoruskojęzycznej w Polsce*, Białystok 1992, s. 11.

„Krzyczy we mnie udreka  
żem się w zdeptanym urodził plemieniu”  
I oto po dziś dzień  
bieg lat niczego nie zmienia,  
wlecze się za mną ta sama udreka  
i nawet rośnie.  
Więc mogę,  
siewca głuchego nasienia,  
zmienić nieco te słowa  
i powiedzieć:  
„Wciąż jeszcze krzyczy we mnie ta udreka  
żem się w zdeptanym urodził plemieniu”<sup>56</sup>.

Nie mniej tragicznie o zdeterminowaniu skutkami swej mniejszościowości mówi lemkowski poeta, Petro Murianka:

Єден мі сидит гимн  
на серци  
А роками  
тисячами мысли перейде по голови  
а все ж то лем єден  
біль  
іначы го лем выповім<sup>57</sup>

Pewien mi leży hymn  
na sercu  
Latami  
tysiącami myśli będzie szedł do głowy  
a wszystko to tylko jeden  
ból,  
który inaczej wypowiem

Великы діла кажут мі писати  
кажут величати  
як жытя сіль  
конаня біль<sup>58</sup>

Wielkie sprawy każą mi pisać  
każą czcić  
jak życia sól  
konania ból

To przeciw temu zdeterminowaniu próbuje zaprotestować młodsze pokolenie, które usiłuje „przekroczyć cień”. Poniżej debiutancka wypowiedź 21-letniego wówczas Pawła Korobczaka:

Ганю поезию, коли бесідує, бо бесідує смутно

\*\*\*

Не треба нам смутку і жалю веце, як уж было – по што смутком гварити

\*\*\*

Гніваме ся з поезийом, коли по лемківскы гварит – за дуже терплія сотварят тым  
языком, а прецін гварити, то быти.

\*\*\*

Не кажме поезии бесідувати по лемківскы – лем бесідуєме по свому, а бесіда стане ся  
поезийом

.....  
То по што ти поезийо терплія на Лемковину впроджати?

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 10. Tłumaczenie wiersza D. Cirlić-Straszyńska.

<sup>57</sup> P. Murianka, *Безсилність / Bezsilność*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камені*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 18, 19.

<sup>58</sup> Idem, *Рекомендация*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *ibidem*, s. 114.

Ganię poezję, kiedy mówi, bo mówi smutno

\*\*\*

Nie trzeba nam smutku i żalu więcej, jak już było – po co smutkiem mówić

\*\*\*

Gniewamy się na poezję, gdy mówi po łemkowsku – za wiele cierpienia stwarza tym językiem, a przecież mówić to być

\*\*\*

Nie każmy poezji mówić po łemkowsku – tylko mówmy po swojemu, a mówienie stanie się poezją

.....  
To po cóż ci, poezjo, cierpienie na Łemkowynę wprowadzać?<sup>59</sup>

Poezja jest nie tylko dystansem do smutku i cierpienia, ale też dystansem do mówienia. Jesteśmy bowiem w tym miejscu, gdzie dyskurs postkolonialny zaleca milczenie, ciszę, jako środek konieczny do uwolnienia się z kolonialnych (zależnościowych) mechanizmów. Rok 1989, po którym mniejszości stały się widoczne publicznie, zaczęły odzyskiwać swą podmiotowość, można potraktować jako swoistą analogię do historycznego i politycznego wyzwolenia się kolonii. Przymusowa cisza okresu skolonizowania (peerelowskiej monoetniczności) przerosła w ciszę strategiczną, odżegnanie się od głosu niesłużącego wolności. Mówienie po łemkowsku, czyli w sposób określony nazwą etniczną, zapożyczony z centrum, jest uwikłane w zależność, mówienie po swojemu ma być wolne, niewzorowane, nieporównywane, nieumniejszające siebie.

### *Anty- czy postkolonialne odpisywanie?*

Nie brakuje w tekstach literatur mniejszościowych silnego kierunku „kontratakującego odpisywania”. Mieszczą się tam teksty oskarżycielskie, teksty demaskacyjne, teksty o potencjale buntowniczo-rewolucyjnym, ale przede wszystkim teksty esencjalizujące etniczność, sakralizujące ojczystość, patetyzujące historię. Tym wizjom tekstualnym zostaną poświęcone odrębne rozdziały w książce. Natomiast to, co warto dostrzec jako wyraz bardziej post- niż antykolonialnych postaw i retoryki pisarskiej, jest szczególnie ważne we współczesnych tekstach mniejszościowych.

Głęboka świadomość mechanizmu kolonizacyjnego (podporządkowującego) – a głównie o świadomość przecież tu chodzi – została dobitnie wyrażona w jednym z kluczowych dla naszych rozważań wierszu Ostapa Łapskiego *Usiłowano*:

Usiłowano

wychować mnie  
na Bonie  
na Kościuszcze,  
na Traugutcie,  
na Boboli,  
na Suworowie.

<sup>59</sup> P. Korobczak, *O dwóch poezjach*, (przeł. H.D.-F.), „Загорода” 1996, nr 1–2, s. 47.

A Bona mnie  
nie znała,  
a Kościuszko odrzucił,  
a Traugutt zawisł  
nie za mnie,  
a Bobola ze mnie  
siebie czynił,  
i Suworow mi nie swój,  
acz z prawosławia  
pochodorodem.

I co? Po co  
było? A nie jest?  
Pasma znęcań,  
smuga zgnębień,  
seria przeciągów  
noc przeziębień?

Po co ta pycha,  
gdy lud mój  
sam chciał po swojemu zdychać,  
jak zwierzę w gąszczu  
bez świadka, cicho<sup>60</sup>.

Wiersz zasługiwał na przytoczenie w całości, gdyż zawarte w nim pytania i odpowiedzi wyraziście precyzują strategiczne punkty świadomości kolonizowanych, które zaczęły dysponować dyskursywnym narzędziem wyrażania tej świadomości.

Słowa kluczowe tekstu to: **usiłowano, wychować, pycha, po swojemu**. Pytania kluczowe to: **po co? a nie jest?** W usiłowaniu mieści się zarówno wyrażenie sposobu działania – na siłę, jak i efekt – nieskutecznie, bez osiągnięcia celu. Jeżeli usiłowanie dotyczy wychowania, słowa jakże nośnego znaczeniowo – zwłaszcza gdy w orbicie pojawiają się inne (mniej rozwinięte, niedojrzałe) kultury – poruszone przez frazę „usiłowano wychować mnie” obszary znaczeń i skojarzeń nieuchronnie oscylują wokół kolonialnego modusu relacyjnego. Od chwili spopularyzowania się Bourdieu’owskiego określenia „przemoc symboliczna” jako miękkiej formy przemocy, działającej przez edukację, kształcenie, wychowanie w interesie posiadających kapitał symboliczny, kategoria wychowania utraciła swą oświeceniowo-pozytywistyczną niewinność dobrodziejstwa i zaczęła być uznawana za najbardziej skuteczną, bo ukrytą i akceptowaną, formę przemocy.

Łapski, mistrzowsko operujący niuansami semantycznymi, żongluje synekdochami zarówno historii, jak i wspólnoty w celu uwypuklenia owej brzemiennej w tragiczne skutki przemocy. Synekdocha historii to poszczególni władcy lub ich kapitał symboliczny działający „wychowawczo” wobec „mnie”, czyli synekdochy wspólnoty rozumianej jako „lud mój”. Obecność dla „mnie” = „ludu mojego” wdrażanych wzorów, modeli i wartości wychowawczych znakowana jest w wierszu działaniami wykluczającymi, uwypuklającymi dystans i różnicę: Bona – mnie **nie znała**, Kościuszko – **odrzucił**, Traugutt – zawisł **nie za mnie**, Bobola – **ze mnie siebie czynił**, Suworow – mi **nie swój** (choć

<sup>60</sup> O. Łapski, *Usiłowano*, [w:] *Polscy poeci ukraińscy*, Kraków, b.r.w., s. 5.

kulturowo bliski). Pojawiające się tuż po tej relacji pytania dotyczą sensu tych usiłowań, nieskutecznych przecieży, a niosących tak negatywne następstwa i konsekwencje historyczne (pasma znęcań, smuga zgnębień, seria przeciągów, noc przeziębień). Rozumienie przyczyny usiłowań wychowawczych zostaje wyeksplikowane jednoznacznie, jednym wyjaśniającym podłoże zapędów kolonizacyjnych słowem – **pycha**. Przeświadczenie centrów o ich wyższym i doskonalszym modelu cywilizacyjno-kulturowym, krótko nazwane pychą, zostało tu zdiagnozowane jako przyczyna chorej historii. Jednocześnie uwypuklona, wyakcentowana została dojrzałość do samowychowania czy wychowania opartego na własnym kapitale symbolicznym, a więc **po swojemu** „ludu mojego”. Symptomatyczne jest tu, jak i w wielu innych zastosowanych w wierszu sformułowaniach, wbrewcentryczne określenie tego, co chciał lud czynić „po swojemu”. Otóż nie żyć, jak byśmy oczekiwali zgodnie z całym kulturowym schematem nawyków językowych, tylko kontrastowo – zdychać niczym zwierzę, które ma takie prawo (jak się okazuje, ludziom czasem zabierane) do własnego, niecywilizowanego, nieoglądanego (niekontrolowanego) przez nikogo zdychania.

Cały wiersz mógłby zostać uznany za swoisty rozrachunek z historią, gdyby jedno spośród trzech postawionych krótkich pytań nie brzmiało: „A nie jest?”, wobec stojącego tuż przed nim pytającego „...było?”. To pytanie wpisuje wiersz Łapskiego we współczesny kontekst polityczny polsko-ukraińskich relacji dwustronnych. Czy to (ta pycha) tylko było, a nie jest? Jest to pytanie klasyczne dla świadomości postkolonialnej – mającej na uwadze trwałość mechanizmu kolonizującego.

Inne jawne znaki tego, że wbrew nieodpartemu wrażeniu, iż mamy tu do czynienia z otwartym antykolonializmem, Łapski myśli i mówi na sposób postkolonialny, to unikanie sformułowań charakterystycznych dla języka centrum. Najwyrazistszym przykładem jest tu operowanie nazwą wspólnoty „lud mój”, a nie: naród mój, której by się oczekiwało w tej swoistej konfrontacji swojego z obcym. Zawarty jest w tym duży potencjał pozornej akceptacji będącej w gruncie rzeczy demaskacją. Zamknięcie społeczności ruskich na ziemiach „kresowych” w kategorii ludu<sup>61</sup>, stanowiące niezbywalny fakt kolonizacyjny, zostaje tu przejęte niby bezrefleksyjnie, zgodnie z wykształconymi (wychowanymi) nawykami. Użyte jednak zostaje w formie przeniecowanej, przewrotnej, którą uzyskuje się dzięki upodmiotawiającemu określeniu „chcieć po swojemu”. Dodatkowy walor słowny pojawia się tu w kontekście języka ukraińskiego, gdzie słowo *narid* (parasyntezja do polskiego naród) oznacza właśnie lud, ale też wspólnotę. Liczne niuansy językowego i dyskursywnego funkcjonowania pojęcia lud/naród Łapski świetnie czuje i wpisał je wszystkie świadomie w wybór z rozłącznych znaczeniowo w języku polskim pojęć lud – naród właśnie tego pierwszego.

Ludowe, w kontraście do historycznego centrowego, jest to, co dodane jest wyobrażeniowo czy porównawczo do kategorii po swojemu – „jak zwierzę w gąszczu”. Tak ludowa wyobraźnia widzi i rozumie rzeczywistość – nie przez Bonę, Kościuszkę,

---

<sup>61</sup> Kategoria ta w odniesieniu do pewnych okresów historycznych odzwierciedla stan faktyczny. Jednakże fakt, że struktura społeczna wspólnot ruskich na „kresach” była prawie jednoklasowa („społeczeństwo chłopa i popa”, w którym duchowni stanowili znikomy tylko procent), można postrzegać – jak to przyjęte jest w dyskursach narodów wschodniosłowiańskich – jako przede wszystkim efekt polonizacji wyższych warstw społecznych (rodów książęcych, bojarskich, szlacheckich), nieuchronnej w warunkach dominacji kultury polskiej (jeden język awansu społecznego) i religii katolickiej w Rzeczypospolitej.



Suworowa, czyli historycznie, tylko naturalnie<sup>62</sup>, jak w otaczającym świecie – po swojemu. Świadek, który śledzi wydarzenia (historyk), to ktoś z nie swojego świata. Życie i odchodzić bez świadka (bez historii), to naturalny, inny niż w centrum sposób bycia – cichy, nieopiewany, nienarratywizowany, nieśledzony. Łapskiemu udało się z wielkim wyczuciem i wnikliwością ująć różnicę pomiędzy „pyszny” światem centrum a naturalnym, atawistycznym (czyli nieludzkim z punktu widzenia cywilizacyjnych misjonarzy, wychowawców) światem bez historii. Operujący piórem „światły chłop”, jak mówi o sobie w innym wierszu Łapski, przejął broń kolonizatora, kiedy „skazano go na cele wykładowe” i polecono: „ucz się chłopie zadawać ciosy umysłem”<sup>63</sup>. Jest to klasyczna *appropriation* – przejęcie od centrum umysłowego sposobu działania – języka, pisma, historii, w celu innego, „niewłaściwego” ich użycia. Postkolonialna świadomość Łapskiego, do której jeszcze wielokrotnie będziemy nawiązywać, ukształtowała się dzięki dobremu dostępowi do obu przestrzeni dyskursywnych – tej swojej, odziedziczonej z całym balastem podrzędności, oraz tej również swojej, a jednocześnie obcej, hegemonistycznej, którą zawłaszcza i dekonstruuje jednocześnie, podobnie jak robią to uznani pisarze postkolonialni.

### Nieludzkie humanitas

Jeden jeszcze, spośród wielu dojmująco demaskujących umocowanie hegemonii i przemocy „silniejszych” w ideologiach człowieczeństwa jako wartości absolutnej, przykład świadomości ostro widzącej wart jest tu przytoczenia, by postkolonialne odniesienie do sytuacji mniejszościowej wyrażało się głosem bezpośrednim. Jest to głos Petra Murianki, silny swą bezsilnością, widzeniem rzeczywistości z pozycji słabego:

#### Humanitas

Бескыде мій  
ак доля горбатиї  
як воля міцнійших  
скамянілий

Болит мя краса твоя  
в наймиты взята  
на експо світу выставлена  
а нам  
што ме ей вірно в серцях плекали  
без вікы несли  
до рівных дни  
списами заставлена

#### Humanitas

Beskidzie mój  
jak dola garbaty  
jak wola mocniejszych  
skamieniały

Boli mnie uroda twoja  
w niewolę wzięta  
na pokaz wystawiona światu  
dla nas cośmy ją wiernie w sercach dotulali  
przez wieki nieśli  
ku dniom równości  
spisami zagrodzona

<sup>62</sup> Nasuwa się tu porównanie dokonane przez Friedricha Nietzschego: „zwierzę żyje niehistorycznie, gdyż rozpyluje się w teraźniejszości jak liczba, która nie pozostawia ułamka, nie umie udawać, nie kryje niczego i ukazuje się w każdej chwili całkowicie tym, czym jest [...]. Człowiek natomiast dźwiga wielkie i coraz większe brzemie przeszłości, gniecie go ono w dół lub przegina w bok, przytłacza jego chód choć niby ciężar niewidzialny i ciemny” (F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 56).

<sup>63</sup> O. Łapski, cytaty z wiersza utrwałonego w filmie dokumentalnym *Ostap Łapski – poeta niewygodny*, reż. O. Hryńkiw, W. Janda, Kraków 2000.

Болит мя сердце Бескыде  
його битя  
тобі  
в книзі великій заказане  
Імено ій  
Humanitas<sup>64</sup>.

Boli mnie serce Beskidzie  
dla ciebie  
w Wielkiej Księdze  
bić mu zabroniono  
Imię jej  
Humanitas.

Jest to demaskacja tego, co „zachodni” cywilizowany świat potrafi ulokować pod hasłem *humanitas*. Owa Wielka Księga (przez tłumaczkę celowo zmajskulizowana) to cała historia rozwoju świata zachodnich idei humanizmu, racjonalizmu, stanowionych praw ludzkich. Leela Gandhi, dyskutując związek kolonializmu z humanizmem, formułuje symptomatyczny, oparty na analizie poglądów renesansowych i oświeceniowych myślicieli sąd:

Spod zachodniego humanizmu wyziera następujące *dictum*: ponieważ niektóre istoty ludzkie są bardziej ludzkie niż inne, to są one w swej istocie ściślej miarą wszystkich rzeczy<sup>65</sup>.

Uzupełnia go następnie, opierając się na polemice Foucaulta<sup>66</sup> z Kantem, wskazaniem na historyczne konsekwencje dominacji zachodniego racjonalizmu i kantowskiej idei „rodzaju ludzkiego”:

Zamiast odzwierciedlać radykalną różnorodność natury ludzkiej, ogranicza ona rzekomo uniwersalne struktury istnienia ludzkiego do normatywnego stanu dojrzałej racjonalności – wartości, która sama wyłania się ze specyficznej historyczności społeczeństw europejskich. Wynika stąd, że ten opis „ludzkości” wyklucza możliwość dialogu z innymi sposobami bycia człowiekiem i, w istocie, powołuje do istnienia i wprowadza do obiegu pojęcie „nie dorosłego” jako „nie człowieka”<sup>67</sup>.

Murianka traumatyczne doświadczenie „nas” (swojej wspólnoty) wyraża, podobnie jak Łapski, przez kontrastowanie dwóch światów i swoistą grę między rozumowaniem i działaniem „silniejszych” a odczuwaniem przez słabszych „nas”. Specyficznym ogniwem spajającym, choć równocześnie oddalającym, jest Beskid, co najistotniejsze – Beskid „mój”, ale z ambiwalentnymi cechami: garbaty jak dola (oczywiście nawet domyślać się nie trzeba, że garbata, a więc upośledzona, ułomna jest dola łemkowska)<sup>68</sup>, a równocześnie „jak wola mocniejszych skamieniały”. Myślenie obrazowo-metaforyczne zamyka w tej apostrofie szeroki obszar mniejszościowego upozycjonowania w przestrzeni naturalnej (przyrodniczej) i przestrzeni ideologicznej, historyczno-politycznej. A dalej następuje emocjonalne potęgowanie tego kontrastu. Prawie oksymoroniczne sformułowanie „boli mnie piękno twoje” wyjaśnione zostaje *expressis verbis* aktem drastycznej kolonizacji, czyli niewolnictwa i czegoś, co jest zrozumiałe tylko w świecie *innych* niecentralnych kultur, co Łapski nazywa życiem (zdychaniem) „bez świadka”, a za sprzeniewierzenie się

<sup>64</sup> P. Murianka, *Humanitas*, [w:] *Jak sokół...*, s. 6, 7.

<sup>65</sup> L. Gandhi, *op. cit.*, s. 34.

<sup>66</sup> M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 247–293.

<sup>67</sup> L. Gandhi, *op. cit.*, s. 36.

<sup>68</sup> To samo określenie swojego losu-przeznaczenia spotkać można też np. u Ostapa Łapskiego: „доленька горбата” (125, *Батькам*, „Український Літературний Провулк” 2005, t. 5, s. 94).

czemu Papusza została wyklęta ze swej wspólnoty Romani. Wystawienie na pokaz świata to przemoc równoznaczna z niewolnictwem – zabranie, odarcie z tej relacji, która może się dziać tylko w sercach dwóch symbiotycznych bytów – przyrodniczego i wspólnotowego naturalnego. „Ekspo” – uczynienie dostępnym dla wszystkich, zuniwersalizowanie i odsakralizowanie – to formy bytu obowiązujące w świecie „silniejszych”. Tak przekształcone (skolonizowane) byty tracą swoją „duszę”, swojskość, stają się odczarowane, dostępne wiedzy, poznawalne przez wiedzę (a nie przez serce), czyli zhumanizowane<sup>69</sup>. Murianka mistrzowsko balansuje pomiędzy potocznym, intuicyjnym, prostym odczuwaniem i pojmowaniem tego, co jest ludzkie, a tym, co określiła jako ludzkie Wielka Księga. Konstatacja jest wręcz sarkastyczna. Zagrozić drogę spisami (trudno powiedzieć, czy to tylko przypadkowa zbieżność określeń broni i spisu – urzędowej listy dokumentującej chociażby to, kto ma być wysiedlony), zabronić sercu bić dla ziemi, przestrzeni, gór ukochanych – wysiedlić z ziemi ojczystej – można za parawanem rozumowo tworzonych prawd i ideologii konieczności dziejowej. Wielkie słowo *Humanitas* jakże przewrotnie może posłużyć, jaką siłę prawdy i słuszności dać tym, którzy je skonceptualizowali i używają do własnych wielkich czynów, często przeciw małym prawdom, małym ludziom, małym sposobom bycia. Zhumanizowany wobec zdehumanizowanego w wierszu Murianki to taka relacja światów, wobec której pojawiają się wątpliwości – co oznacza słowo w tytule, jak jest używane i czemu ma służyć. Zastosował bowiem poeta postkolonialne *appropriation*, używając słowa z języka nie swojego (wszak łacina dostępna była tylko wykształconym) po to, by posłużyło ono demaskacji z jednej i wyrażeniu własnego człowieczego bólu z drugiej strony.

Warto jeszcze, czytając symptomatycznie tekst Murianki, zwrócić uwagę na charakterystycznie mniejszościową frazę „ku dniom równości”. Pragnienie równego statusu to podstawowe ukierunkowanie teleologiczne wspólnot definiujących się jako podporządkowane, źródło wielu utopii, które scalają grupę w jej dążeniach i są nieodzownym składnikiem etniczności. Hasło równość niewątpliwie należy do repertuaru wielkich haseł z Wielkiej Księgi *Humanitas*. Można zatem zaryzykować twierdzenie, przy uwzględnieniu linii dyskursywnej wiersza, że zachodzi tu specyficzna mimikra, której wielokrotne dowody odnaleźć można w innych wierszach poety.

### *Mimikra?*

Mimikrą ironizującą natomiast można by nazwać sposób kreowania swojego bohatera przez Sokrata Janowicza. Ironia, gogolowska w swej goryczy, to swoisty głos Don Kichota, który całe życie poświęcił „użeraniu się z białoruskim bęcwalstwem”. Mam na myśli bowiem tę część twórczości Janowicza, w której rozprawia się on „na froncie retorycznym” z białoruską understatementowością. Strategicznie jednakże wojna rozgrywa się bardziej globalnie. Trudno w całym dyskursie mniejszościowym w Polsce znaleźć

---

<sup>69</sup> Tu dalsze bezpośrednie nawiązanie do analizy związku kolonializmu z humanizmem, przeprowadzonej przez Gandhiego. Badaczka konstatuje: „Humanizm renesansowy i jego następcy utrzymują, że człowiek nabywa człowieczeństwo przez to, co wie, to jest przez edukacyjną treść swojej wiedzy i wykształcenia [...]. Z kolei humanizm oświeceniowy i jego spadkobiercy pojmują «ludzkość» jako funkcję sposobu, w jaki człowiek poznaje rzeczy” (L. Gandhi, *op. cit.*, s. 34).

bardziej „wojowniczego” szermierza pióra, zaprawionego w ironizowaniu, demaskowaniu, parodiowaniu, kontratakowaniu, nicowaniu i podobnych strategiach retorycznych rozwijanych na linii mniejszości–większość. Wplątany w szereg pułapek swej pozycji, dyskutowanych przez studia postkolonialne, Janowicz czasem staje się zapalczywy, czasem skrajnie formujący swe myśli, jednakże duża wnikliwość i ostrość widzenia relacji dominujący–podporządkowani, świetne pióro polemisty oraz szczerłość emocjonalna dają temu pisarzowi istotne możliwości manewru na polu, które jak dotychczas chyba jako jedyne w Polsce może zostać nazwane polem dialogu mniejszościowo–większościowego. Zaproszony bowiem został Janowicz do pewnych gremiów, gdzie dyskutuje się właśnie kwestie statusu mniejszościowego, kultury pogranicza, historię relacji z polskim centrum. Być może ze względu na ostry i często prowokacyjny głos jest on słyszalny i poruszający. W ten sposób toruje drogę przyszłej dyskusji, do której centrum polskie, skupione ciągle jeszcze na swej wizji ofiary, zapewne znacznie dojrzeją<sup>70</sup>. Waldemar Smaszcz, można rzec, bliski znajomy i przychylny krytyk twórczości Janowicza, sygnalizuje, jak działa owo Janowiczowe prowokowanie:

Jeśli zaś idzie o piarstwo Janowicza, jest to tym trudniejsze, że u niego nakładają się na siebie problemy socjologiczne i narodowościowe, do tego stopnia, że nierzadko bywają traktowane wymiennie. Bo kiedy czytam kąśliwe zdania o panu-Polaku o delikatnych i czyściutkich dłoniach, to chciałbym zapytać autora, co wzbudza jego niechęć: to, że ów człowiek jest Polakiem, czy to, że ma delikatne i czyste dłonie. Pamiętam, jak bardzo zaskoczył mnie pisarz wyznaniem, iż nigdy nie mógł zostać ani dyrektorem, ani urzędnikiem, ani Polakiem, aby się nie... upodlić. Chciałbym się dowiedzieć, jakie doświadczenia złożyły się na to szokujące jednak zestawienie: dyrektora, urzędnika i Polaka<sup>71</sup>.

Dotknięty przez wypowiedzi Janowicza autor powyższego cytatu sprawy społeczne chce oddzielić od etnicznych, nie uświadamiając sobie, że kolonizowanie, którego echem czy konsekwencją jest wypowiedź białoruskiego pisarza, zawsze miało wymiar ekonomiczno-społeczny. Ci, którzy kolonizowali, wyzyskiwali, panowali (byli panami) na obszarach kolonialnych, to zawsze byli obcy, stąd rzeczywistość dla kolonizowanych jest klarowna – eksploatator ekonomiczny zawsze jest nie swój etnicznie. Podrzędne (kolonizowane) grupy nie miały „swoich” panów, gdyż w krajach kolonizowanych językiem awansu społecznego był język kolonizatora, wszystkie zatem rody czy jednostki elit miejscowych podlegały szybkiej asymilacji kulturowej i już nie były „swoje”. Janowicz we właściwy sobie dobitny sposób do trywialności wręcz sprowadza ową zasadę kulturowo-ekonomiczną:

Prostak nie ma moralnego prawa do narodowości, ponieważ traktuje ją cynicznie instrumentalnie. Synonimem takiego stosunku do niej jest napchany brzuch. To dlatego wszelkich asymilacji dokonują wcale nie szowiniści z naprzeciwka, lecz... chleb. Ano!

Dzieje naszej Białorusi – tej, jaką pamiętamy my i nasi rodzice – są dziejami docierania do większego bochna. Ponieważ ten kołacz stale znajdował się w obcych rękach, nie mogła

<sup>70</sup> Na to wskazują wspomniane już wcześniej kierunki dyskusji rozwijanej w ramach studiów postzależnościowych oraz wskazania co do konieczności wykorzystania dyskursu postkolonialnego dla uzyskania przeciwwagi dla cierpiętnictwa i ofiarnictwa polskiego (A. Fiut, H. Gosk, D. Skórczewski, B. Bakuła).

<sup>71</sup> W. Smaszcz, *Scalenie pamięci*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 1, s. 59–76, tu: s. 72.

w konsekwencji tego nie zaistnieć na wielką skalę rusyfikacja z polonizacją (dokładniej: samorusyfikacja, samopolonizacja). Dotykamy wszak syndromu kolonialnej zależności<sup>72</sup>.

Nie jedyna to wypowiedź tego autora, w której podkreśla on zasadniczy wpływ czynnika ekonomicznego na postawy etniczne „prostaka”. Prostak – ironia, szyderstwo czy ból? A może wstyd (kluczowy dla wielu odsłon przestrzeni czujności Janowicza)? Nie wiadomo. Tak jak nie wiadomo, w jakim stopniu jest on „swój” (często stosowane jest do niego określenie „swojak”), a w jakim jest produktem kolonialnego spojrzenia na Białorusina i zinternalizowania tego spojrzenia przez samych oglądanych?

Najistotniejszy wobec tych pytań jest fakt, że prostactwo prostaka mierzone jest jego postawą wobec centrum i oferowanych przezeń wartości. Prostak to na pewno ktoś o korzeniach wiejskich i o korzeniach białoruskich. Istnieją jednak co najmniej dwie zasadnicze postaci prostaka w utworach Janowicza – prostak definiowany przez prostotę oraz prostak określony przez prostactwo. Prostota, zgodnie z poczuciem i pozycją mniejszościową, wpisana jest w jej status *ex definitione*. Ci, którzy w państwie wieloetnicznym, ale o nierównym statusie kultur, pozostali po stronie kultur podrzędnych, to „prosty lud”<sup>73</sup>. Jedyna istniejąca dla nich droga emancypacji społecznej przy równoczesnym pozostaniu w obrębie swojej kultury to wykształcenie się do stanu duchownego, co tworzyło swoistą strukturę społeczną, która znalazła odzwierciedlenie w znanym powiedzeniu, że „Rusini, to społeczeństwo chłopca i popa”. Duchowni, a z czasem szerzej rozumiana inteligencja (o proveniencji chłopskiej), konstruując od około połowy XIX w. polityczne programy narodowe, podejmowali działania budzielsko-uświadamiające wśród ludu, który stanowił podstawowy substrat etniczny. Sokrat Janowicz od wczesnych lat swojego życia, od czasu gdy, jak wyznaje w różnych tekstach natury biograficznej, znalazł w miejskiej księgarni książkę napisaną w języku prostym, czyli białoruskim, przesądziło o jego zaangażowaniu społecznym, włączył się w ten nurt inteligenckiej „pracy u podstaw”:

Kaznodziejsko przemierzałem na piechotę – nie ja jeden zresztą, zimą i latem – okolice od Bobry do Bugu, zakładając mnogie hurtki Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego. Nigdzie nie spotkałem się z otwartą niechęcią do tej swojej misji, samorzutnie wykraczającej poza obowiązki pracownika etatowego wspomnianej organizacji. Nocując w chałupach, czy wiosną w stodołach, niczym jakiś partyzant, byłem podejmowany nie samymi jeno kartoflami w mundurkach... [...] Czy lekkomyślnie przemarnowałem swe życie na użeraniu się z bęwałstwem białoruskim? Na uszczęśliwianiu go na siłę, niejako wmuszając godność, honor rodowy, dumę?<sup>74</sup>

Miał do czynienia zarówno z prostotą, o której mówi z dużym szacunkiem, jak i z prostactwem, które jest dla niego hańbiące, a które wynika z niczego innego, jak z „syndromu kolonialnej zależności”. Pisarz nie stroni od szyderstw i piętnowania prostactwa, jednakże cały czas komunikuje, że mechanizm jego kształtowania się jest nie wewnątrz tych prostych ludzi stających się prostakami, lecz na zewnątrz, w całej strukturze podrzędnościowej, zarówno ekonomicznej, jak i cywilizacyjno-kulturowej. Dlatego, przy całym impecie ironizująco-szyderczych określeń owego „upodlenia małodusznością”,

<sup>72</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 16–17.

<sup>73</sup> Mam na myśli społeczności ruskie w Rzeczypospolitej.

<sup>74</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 18–19.

„tchórzliwego polszczenia”<sup>75</sup>, z tekstów Janowicza przebija głęboki smutek. Zdarza się, że pisarz eksponuje swój smutek jako motyw wiodący unaoczniania przekształceń wsi w wiochę, prostoty w prostactwo, swojskości w miastowość, białoruskość w polskość. Jest to cały łańcuch procesowy nazwany przez Janowicza upadlaniem, w kontekście czego można łatwiej uchwycić podłoże wielu stwierdzeń pisarza w rodzaju tych, które tak dotknęły Waldemara Smaszcz<sup>76</sup>.

Majstersztykiem tekstowym ukazującym ów głęboko uświadomiony przez Janowicza mechanizm przepoczwarzeń i zaniku jest jego znana sokratka *Wiocha – bogini zawstydzenia*<sup>77</sup>. Nie odbiega w niej autor od symptomatycznego dla tekstualności mniejszościowych kontrastowania dwóch światów, układającego się właśnie w ową linię przekształceń upadlających, mocno powiązanych z kategorią wstydu.

Kontrastuje się tu wesele ze smutkiem:

W chacie huczy wesele i śpiewają „sto lat” a mnie jakoś smutno.

Światła miasta z ciemnością wsi:

Za światłami Białegostoku, za ostatnimi ulicami [...] w dolinie za pagórkami ciemnieje wioska.

Łuny światel sztucznych z gwiazdami:

W wiosce nie widać owych tysięcy światel Białegostoku, jedynie łuny, jakie oświetlają gwiazdy na niebie, zazdrosne gwiazdy mroźnej nocy.

Wesele wiejskie z weselem miastowym:

goście weselni czynią wszystko, żeby wesele nie było czasem wiejskie – żeby było miastowe, jak w mieście. „Rawieła buria, dożdż szumie”... przycichła i zginęła całkiem w wielogłosie weselnych Ren Rolskich, Wojciechów Młynarskich, Iren Santor. Kolejka krasomówców zachłysnęła się „aktami ślubnymi”, „proszępanami” i jeszcze czymś – nie pamiętam czym jeszcze. Czymś pożyczonym, nie swoim, ale błyszczącym jak tombakowy pierścionek w witrynie sklepu przy ulicy w śródmieściu, gdzie są neony, automaty i naperfumowane trotuary. A przecież wesele jest wiejskie, bo innych wesel nie ma na świecie, miejskich wesel nie ma.

Młodych, niewsiowych ludzi (druhny-krewniaczki, družbów-swojaków) ze starymi – wieśniakami:

Druhny-krewniaczki w drogich sukniach, wypiękniałe przez to poczucie, że nie są ze wsi, bo pracują w Białymstoku, a nie zjechały tutaj z sąsiedztwa. Družbowie-swojacy w czarnych garniturach, czują się źle w chomaćce manier, skradzionych miastu, ale nie pocą się aż do piątego, czy nawet siódmego kieliszka. Oni też nie są wsiowi. Jedyne starzy ludzie czują się wieśniakami i na ich twarzach błąka się jakieś poczucie winy. Zdają sobie sprawę, że wszystko, co nieładne, niezdarne, może się zrodzić tylko z nich, albo z ich powodu.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>76</sup> Por. cytata, przypis 71.

<sup>77</sup> S. Janowicz, *Wiocha – bogini zawstydzenia*, przeł. M.J. Kononowicz, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 47–51.

Mówienie „z prosta” (po białorusku) z mówieniem „po miejsku” (po polsku):

Któryś z młodych odezwał się głośno do starego „z prosta”, a stary człowiek poczerwieniał od takiego wstydu i szybko, skwapliwie odpowiedział młodemu „po miejsku”.

Boginię miłości z boginią wstydu:

Na weselu na wsi, gdzieś za światłami Białegostoku, rozmawiano o Wenus, bogini miłości, a ja obok niej zobaczyłem boginię wstydu, Wioskę, a mówiąc ściślej – WIOCHE.

To wielostopniowe kontrastowanie służy wyznaczeniu podstawowego kontrastu – linii życia i śmierci, jaka dzieli wieś i miasto. Linia ta jest pozornie prosta w odczytaniu – wszyscy młodzi są już w mieście, w wiosce pozostali tylko starzy. Nie omieszka i autor sokratki bezpośrednio wyrazić tę zależność:

Niespodziewanie zrozumiałem swój dziwny smutek: wszyscy czekają na śmierć Wiochy! I tak jak o nieboszczyku, którego nie wspomina się źle, wesele rankiem zaśpiewało: „Rawieła bura, dożdż szumieju”, „Rasczwitali jabłyni i hruszy”, „Raspurahajcie chłopcy koni...”.

Jednakże śmierć, martwota zostaje tu rozbita na wiele znaczeń symbolicznych. Sztuczność miasta (światła, neony, witryny, automaty, trotuary, manieri) zostaje powiązana w ostatnim akapicie tekstu z cmentarzem:

gdy popatrzy z daleka, ze wzgórze, na nocne miasto, wydaje się mu ono wielkim cmentarzem w dniu Wszystkich Świętych.

Jest to niewątpliwie cmentarz, na którym pogrzebana została wiocha. Miasto-cmentarz to nie miejsce życia, lecz śmierci. Natomiast wesele (kontrastowane ze śmiercią, z cmentarzem) może być tylko wiejskie. Zamknął zatem Janowicz w tej sokratce głęboki symboliczny sens dotyczący po Spenglerowsku rozumianej natury (życia) i cywilizacji (śmierci). Niemniej jednak śmierć wsi, pogrzebanej na cmentarzu miasta, jest faktem dokonującym się, prawie dokonany. I temu smutnemu, bolesnemu zagadnieniu poświęcona jest zasadnicza część twórczości Janowicza.

Można by odczytywać to ukierunkowanie tematyczno-problemowe tekstów białoruskiego pisarza poprzez ścisły związek jego twórczości z tzw. nurtem wiejskim w polskiej prozie powojennej. Wielu bohaterów Janowicza, podobnie jak on sam, porzuca rodzinną wieś, by udać się do miasta, najpierw w celu kształcenia, a później pracy. Dokonuje się w nich istotna transformacja. Jest to w gruncie rzeczy typowe dla prozy wiejskiej zagadnienie. Jednakże Janowicz mówi o społeczności urbanizującej się (podobnie jak wszystkie inne w czasie powojennym), ale przede wszystkim o społeczności asymilującej się kulturowo-etnicznie. Istotą problemu nie jest to, że chłopiec czy dziewczyna idzie do miasta, kształci się i już z niego nie wraca na wieś. Istotą jest to, jak zmienia się z Białorusina w hybrydę miejską z pożyczonym zasobem elementów tożsamościowych, czyli prostaka. Można go ośmieszać, ironizować czy piętnować. Pokazywać, jak nieudolnie naśladuje miejską „wielkopańską”, jak jego mimikra jest niedoskonała („Muzyk w mieście, chociaż i uświadomiony nacjonalnie, pozostaje przede wszystkim muzykiem, niestety. Z wszelkimi, wynikającymi z tego poczucia kompleksami”<sup>78</sup>). Można stawiać diagnozy, co wielokrotnie Janowicz czyni:

<sup>78</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 19.

Zgubnie zadziałał jednakowoż ukształtowany historycznie stereotyp Białorusina jako wyłącznie chłopca, a języka białoruskiego jako przypisanego mu klasowo, tj. wieśniaczego<sup>79</sup>.

Jednakże wszystkie te formy tekstualnej ingerencji nie są w stanie zneutralizować czynnika ekonomiczno-społecznego, który podtrzymuje asymetrię kulturalno-prestiżową i powoduje „karlenie Białorusina w Białorusinie”. Myślenie Janowicza ukazuje ten kompleks powiązań, chociażby w cytowanej przez Smaszcz jego wypowiedzi, że nigdy nie zostałby dyrektorem, urzędnikiem, Polakiem, by się nie upodlić. W układzie dominacji i podporządkowania wymienione stanowiska zawsze powiązane są z całościowym modelem kulturowego wzorca hegemonu. Są uznawane za efekt awansu, dają przywileje i możliwości wynikłe z władzy. Zajmowanie tych stanowisk oznacza przejście czy przyjęcie pozycji dominującego, co Janowicz uważa za upodlenie, nie odbiegając w tym stanowisku od wypowiedzi wielu twórców postkolonialnych, którzy nie tylko degradują etycznie kategorię tzw. *comprador class*, ale także kwestionują pozycje tych czołowych teoretyków postkolonializmu (Spivak, Bhabhy), którzy promując zwrot tekstualny w humanistyce, odstąpili od stanowiska walczącej inteligencji i „«przepracowani» przez język i kulturę imperium” stali się „inteligencją globalnego kapitalizmu” bezużyteczną w walce z kolonialnymi następstwami<sup>80</sup>. Teksty Janowicza są niewątpliwie przykładem dyskursu interwencyjnego, zaangażowanego politycznie i społecznie. Jakże bliski jest on pozycjom strategicznym Aruna Mukherjee, który obstaje za niezależnym samowyznaniem kulturowym społeczeństw postkolonialnych, czy Ngugi wa Thiong’o, który podobnie jak wielu innych pisarzy postkolonialnych świadomie odrzuca pisanie po angielsku, nie chcąc być przezeń przekształconym.

Białoruski pisarz tak artykułuje swoją walkę o siebie nieprzekształconego przez mocny czynnik kultury dominującej:

Walczyłem wszak o siebie nade wszystko, o to, by się nie upodlić małodusznością. Być może z przesadną honornością ... Wie Pan, będąc jeszcze uczniem Technikum Elektrycznego w Białymstoku, stale miałem pieriepałki z kolegami z Krynek, którzy panicznie unikali „ruskiego gadania” w miejscach publicznych, w wypełnionym w końcu swoimi dziewczyniskami autobusie PKS w porze wyjazdów na wakacje do domu. Wcale nie z pobudek patriotycznych, których póki co prawie nie doznawałem. Owo tchórzliwe polszczenie zwyczajnie obrażało mnie, ot co. Czcilem Matkę i Ojca, i nie tylko nie dopuszczałem w swojej myśli jakiegos paskudztwa o nich, lecz czułem skórą, że jeśli sprzeniewierzę się ich słowu białoruskiemu, choćby zaocznie i wymuszenie, popełnię tym samym ciężki grzech hańbiący i utracę przez to szacunek do samego siebie. Niemożliwe wręcz, bym samobójczo załamał się<sup>81</sup>.

Czynnik hańby, zhańbienia, wstydu, jak widać, ma u Janowicza bardzo mocne konotacje kulturowe. Pisarz operuje tym samym terminem przy określaniu postaw przeciwnych. Dla niego hańbą (grzechem hańbiącym) jest sprzeniewierzenie się ojczyścieci, dla prostaka białoruskiego wstydlive, hańbiące jest jego białoruskie pochodzenie. Swoją postawę uważa autor za naturalną i odruchową wręcz. Postawę prostaka natomiast za wynik kolonizacji.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>80</sup> E. Domańska, *Badania postkolonialne...*, s. 159–160.

<sup>81</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 21.



Trudno określić jednoznacznie pisarstwo Janowicza w jego postkolonialnym wymiarze. Prowokacyjnie kontrodpisuje on do centrum np. hiperbolizowaniem wartości kultur mniejszościowych, oskarża, tworzy opozycyjne do oficjalnej państwowej wersji historii, esencjalizuje wartości etniczne, nacjonalne, posługuje się kategorią autentyzmu, co możemy uznać za strategię antykolonialną. Równocześnie przejawia głęboką świadomość mniejszościowego upozycjonowania i jego konsekwencji, prowadzi prowokacyjną grę terminami, posługuje się mimikrą, konstruuje hybrydyczne byty. Z całą pewnością jego pisarstwo wśród mniejszościowych w Polsce plasuje się najbliżej tego, co w dyskurs postkolonialny wnoszą pisarze z obszaru byłych kolonii zachodnioeuropejskich.

Pozycja mniejszościowa kształtuje określony model pisarstwa. Głos Janowicza nie stanowi w nim wyjątku. W tekstach mniejszościowych w Polsce odnaleźć można generalnie większość, jeśli nie wszystkie z przytoczonych w pierwszej części niniejszego rozdziału dyskursywnych figur i strategii postkolonialnych.

Jeśli Janowiczowego prostaka można interpretować jako człowieka uformowanego przez mimikrę, to mimo wszystko nie mamy tu do czynienia z tekstualną strategią mimikry, ale ze wskazaniem skutków układu zależnościowego (ironizowanie mimikry). Za modelowy przykład mimikry strategicznej można uznać wiersz *Brandenburska Brama*, stworzony przez Petra Muriankę w wyniku jego zetknięcia się z monumentalną państwowością niemiecką fetującą dzień pamięci obalenia muru berlińskiego (zasygnalizowane jest to datą 13 sierpnia 1993 zamieszczoną pod wierszem)<sup>82</sup>. Cała siła mimikry skrywa się tu w odpodobieniu (ze względu na skrajne różnice w pozycji politycznej kraju potężnego i kraju małego) przy równoczesnym upodobieniu w kategoriach ludzkiej percepcji potrzeb wspólnotowości.

В моім маленькым краю  
фан не вішают  
на монументах

W moim małym kraju  
flag nie wieszają  
na monumentach

В моім маленькым краю  
далеко деси там  
на Лемковині  
до фан лем вітер  
а монументом  
горы сині

W moim małym kraju  
gdzieś tam daleko  
na Łemkowynie  
do flag wiatr tylko  
a monumentem  
góry sine

В моім маленькым краю  
Надії не маюг дивізій

W moim małym kraju  
nadzieje nie mają dywizji

Та до цна поїбні  
жыют  
і вмераюг<sup>83</sup>

Lecz do cna podobnie  
żyją  
i umierają.

<sup>82</sup> W tym przypadku nie ma oczywiście odniesienia do centrum polskiego, tylko do centrum, władzy, potęgi politycznej, wojskowej, zbrojnej w znaczeniu uogólnionym – wiersz jest wynikiem refleksji powstałej w sytuacji bezpośredniego zderzenia z symbolem upamiętniającym jeden z największych europejskich konfliktów zbrojnych, w który zaangażowane były główne potęgi wojskowe Europy i Ameryki.

<sup>83</sup> П. Муриянка, *Бранденбургска Брами / Brama Brandenburska*, przekład autorski, [w:] *W liliowej ciszy. Wybór wierszy poetów gór*, Piwniczna 2003, s. 87, 88.

Najbardziej podważające wyjątkowość centrum jest tu owo stwierdzenie przedstawiciela „małego kraju”, że dzieje się w nim „do cna podobnie”. W tym właśnie tkwi destabilizująca siła mimikry. Mało tego, mowa jest tu o nadziejach, które nie mają dywizji, czyli o takich pragnieniach, na realizację których w centrach pracują całe „armie”, a u „małych”, choć bez dywizji, „do cna podobnie / żyją / i umierają”. A zatem to, co centra widzą jako swe osiągnięcie, dzięki całym sztabom instytucji i środków, w „małych krajach” też istnieje, i to właśnie podobnie, choć bez zaplecza.

### *Autentyzm*

Bardzo często przejawia się w tekstach mniejszościowych jako swoisty syndrom myślowy kategoria autentyczności. Swoje to wypracowana postać „czystej” różnicy wobec obcego. Dowartościowywana jest jej wyjątkowość, specyfika, odmienność od kultury dominującej, pomijana wyobrazeniowo-życzeniowa konstruktywność. Pogranicze kulturowe, bo taką rzeczywistość stanowią mniejszości etniczne, powstaje i rozwija się w wyniku przenikania kultur, w efekcie czego powstaje zawsze nowa jakość kulturowa<sup>84</sup>. Przywoływanie określanych jako autentyczne elementów kulturowych z góry zakłada esencjalizację i granicę wyznaczoną tekstualnie, podczas gdy w rzeczywistości kulturowej mamy do czynienia z labilnym pograniczem. Symptomatyczne, że po stronie autentyczności pojawiają się takie elementy kulturowe, które stereotypizują i często ujmują skansenowo przestrzeń swojskości. Budują zatem model gotowych uproszczeń dla centrum, najprawdopodobniej je także odeń przejmując, rozwijając tym samym trwałe, wzajemnie stymulujący się mechanizm mniejszościowości. U Tadeja Karabowycza autentyczność wyrażać się może np. w wyszywanych ręcznikach i innych elementach tradycyjnej kultury materialnej:

і відречеться одна жінка  
вишиваного рушника і зробить з нього  
дві подушки

і відрікається друга пугулі  
і робить з неї хідник

і відречеться інша хвартуха  
і пошіє з нього мішок

та й єдиний шедевр з села ікс  
один колекціонер вивозить за океан<sup>85</sup>

i zaprze się jedna kobieta  
wyszywanego ręcznika i robi z niego  
dwie poduszki

i zapiera się druga „pyhuli”  
i robi z niej chodnik

i zaprze się inna fartucha  
i robi z niego worek

a nawet jedyny szedewr ze wsi iks  
pewien kolekcjoner wywozi za ocean

U Petra Murianki wyrazem tutejszości (autentycznej) jest jakże znamieny ruski smutek. Przekłada się on na wizualność symboli religijnych kształtowanych przez estetykę wschodnio-bizantyjską wobec estetyki zachodnio-łacińskiej, wynikających w pewnym stopniu z różnic dogmatycznych (dogmat niepokalanego poczęcia):

<sup>84</sup> Zob. B. Domagała, *Problemy tożsamości kulturowej grup pogranicza*, [w:] eadem, *Mniejszość niemiecka na Warmii i Mazurach*, Olsztyn 1996, s. 13–27.

<sup>85</sup> Т. Карабович, *Атлантида*, (przeł. H.D.-F.), Варшава 1993, s. 25.

Така-с ту  
 Не одталь  
 Біла Пречыста  
 так тя ту  
 вынесли  
 поставили  
 на Білого Царя  
 дідині

Takaś tu  
 nietutejsza  
 Biała Przeczysta  
 tak cię tu  
 wynieśli  
 postawili  
 na Białego Cara  
 ojcowiznie

Така-с ту  
 лем лелия біла  
 невинна  
 так в твоіх очах  
 каплинкы руского смутку  
 не видно<sup>86</sup>

Takaś tu  
 jeno Lelija Biała  
 niewinna  
 a w twoich oczach  
 kapinki ruskiego smutku  
 nie widać

Podobne skojarzenia z autentyzmem występują u innych poetów mniejszościowych. Na ich tle rysują się wyraziście uwagi, jakie dyskurs postkolonialny wiąże ze zjawiskiem metyzacji (kreolizacji, hybrydyczności). Zmetyzowany kulturowo jest Janowiczowski prostak w „wielkim mieście”, zmetyzowani są Łemkowie z wierszy Władysława Grabana:

Ruska wigilia spóźniona  
 jak jesienne ptaki  
 przycupnęła na krzewie odartego głogu  
 dzieli ziarneczkiem szkarłatu  
 stryka Kostię Romana  
 Wasyla co chciał Bazyliem zostać  
 i Włodzimierza co go ochrztili Władysławem  
 w północ zwierzęta mówią  
 tylko wilki palą świece  
 nabożnie<sup>87</sup>.

Rzeczywistość kulturowo-społeczna istnieje przekształceniami zarówno w sferze realnej, materialnej, jak i symbolicznej. Najczęściej te dwie sfery współistnieją z sobą. Pewne cechy kulturowe usymboliczniane są jako swoje, autentyczne, stąd dokonujące się w nich przemiany uzyskują także wymiar symboliczny. Krzyże, które tracą ramiona (częsty motyw w wierszach Władysława Grabana i Tadeja Karabowycza), to zarówno realny obraz fizycznego niszczenia, zanikania elementów kultury pozostałych po wysiedlonych Łemkach i Ukraińcach, jak i kierunek przemian kulturowych, usymboliczonych przez krzyże z utraconymi ramionami – nie trójramienne (ruskie), tylko jednoramienne (łacińskie). Podobnie *Atlantyda* u Karabowycza – zaginiona kraina (efekt wysiedlenia Ukraińców) istnieje w sferze symbolicznej poprzez znaki odnoszące się do wizualnej rzeczywistości:

<sup>86</sup> P. Murianka, *Пречыста з Горбів / Przeczysta z Horbów*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia...*, s. 50, 51.

<sup>87</sup> W. Graban, *Ruska Wigilia*, [w:] idem, *Na kolpaku gór*, Kraków 1991, s. 39.

кропива	pokrzywa
кропива	pokrzywa
вище кропиви росте спомин	ponad pokrzywą rośnie wspomnienie
вище спомину сльози	ponad wspomnieniem łzy
вище сліз вітер	ponad łzami wiatr
вище вітру	ponad wiatrem
бляха озера <sup>88</sup>	blacha jeziora

To, co kiedyś było istniejące, dzisiaj nieobecne, jest jednak obecne w takich elementach, jak wspomnienie, łzy, ale też pokrzywy i blacha jeziora (blacha z dachu nieistniejącej już cerkwi czy chaty). Zamknięte w tekstach komunikaty przekształceń mają bardzo ważny wymiar tożsamościowy, o czym jeszcze wielokrotnie będzie mowa.

Czynione tu odwołania do pewnych kategorii i figur dyskursywnych, typowych dla pisarstwa grup zależnych, w tym miejscu wyraźnie ujawniają to, co w studiach postkolonialnych skonceptualizowane zostało i dyskutowane jest pod hasłem *dislocation*. Zarówno społeczność ukraińska, jak i łemkowska, politycznie wylokowane ze swej przestrzeni, obecnie diasporyjne, a także społeczność białoruska, której masowa migracja ze wsi do miasta tak dobitnie komunikowana jest w tekstach literackich, realizują w wysokim stopniu scenariusz przekształceń kulturowych i mentalnych związanych z utratą miejsca, wykorzeniem, osuwaniem obcej przestrzeni. Ta kategoria wymaga bliższego przyjrzenia się jej w ramach całościowego ujęcia odniesień przestrzennych dla tożsamości etnicznych, poświęcone jej zatem zostanie więcej uwagi w dalszym rozdziale, podobnie jak przywoływanym tu bardzo istotnym działaniom i transformacjom językowym związanym z *abrogation* i *appropriation*. Język, znakowany bukwami (choć nie wyłącznie), jest bowiem na tyle istotnym elementem etniczności i tak ważnym wskaźnikiem tekstualnego świata, do którego się odnosimy, także w dyskusji o jego słyszalności, skuteczności komunikacyjnej, autentyzmie, rugowaniu, zawłaszczaniu, prowadzonej w ramach studiów postkolonialnych, że nie można rozwijać wybranych tylko aspektów jego funkcjonowania w dyskursie mniejszościowym bez ujęcia ich w szerszym, bardziej wielostronnym wymiarze.

### *Delikatne ręce*

Zmierzając ku końcowym już uwagom dotyczącym syndromu zależnościowego w literaturach mniejszościowych, do tych kilku wybranych i przytoczonych w funkcji ilustrującej fragmentów tekstów, dodam jeszcze dwie, dosyć wymowne, zwłaszcza gdy czytamy je, dysponując zapleczem uwag i koncepcji z repertuaru studiów postkolonialnych.

Pierwsza dotyczyć będzie owych „czystych, delikatnych” rąk, które w wypowiedzi Janowicza tak dotkliwie urażają sygnalizującego to krytyka. Pominę tu zagadnienie bezpośredniego odbioru tej frazy przez wszystkich, którzy mogą identyfikować się z zaszczytną przeciwieństwem kategorią ludzi o czystych, delikatnych rękach, przywołam natomiast ogólniejszą znakowość tego elementu kulturowego jako symbol przynależności

<sup>88</sup> Т. Карабович, *Атлантида*, s. 32 (przeł. H.D.-F.).

kastowej i możliwości przekraczalności bądź nieprzekraczalności granicy, w której one (czyste ręce) się zawierają. Znamiennie działa tu wyobraźnia sensorywnego na relacje kulturowe Petra Murianki. W swych wspomnieniach z dzieciństwa pisze o sytuacji kształtowania przez ojca jego świata ideowego:

Gdy tylko ojciec wyprzągł konie, w cebrażyku **uczynił ręce mniej czarnymi**, zjadł chleb z czosnkiem, otarł wasy i wziął mnie wreszcie na kolana – wszystko zaczynało żyć. W tamtej dalekiej ziemi. I nikt mnie nie przekona, że była gdziekolwiek ziemia piękniejsza, ziemia weselsza. Gdyby była, tato powiedziałby mi o niej<sup>89</sup>.

Wśród czynności przygotowawczych do narracji o krainie ojczystej jest symboliczne czynienie rąk „mniej czarnymi”, bardziej zbliżonymi do tych delikatnych, czystych, jak gdyby czynienie aktu ablucyjnego, przejścia z czarnej do białej przestrzeni, ale nie całkiem białej, tylko mniej czarnej. Przy takim czytaniu uruchamia się natychmiast cała gama skojarzeń związanych z symboliką tych dwóch kolorów, także skojarzeń rasowych i społecznych. Prawo do krainy najpiękniejszej, bo stworzonej narracyjnie, mają tylko ci z czystymi, delikatnymi rękami. „Prostak nie ma moralnego prawa do narodowości” – powracamy znów do prowokacyjnego stwierdzenia Janowicza, by wskazać, jak podobne skojarzenia w stosunku do upozycjonowania kategorii etnicznych, społecznych, kulturowych mają pisarze mniejszościowi. By posiąść tę krainę wyobraźni (wspólnotę wyobrażoną – narodowość), trzeba znajdować się po białej stronie, czyli mieć białe ręce dające przepustkę do narracji – nacji. Tworzenie wizji narodowych to przywilej tych, którzy nie mają czarnych rąk od pracy, mają czas na ich budowanie tekstualne, który jest dostępny ojcu Murianki tylko przez krótkie chwile po pracy. Mniej czarne ręce to nie całkiem delikatne i czyste, czyli posiadanie krainy nie może być w pełni takie samo jak u wzorcowych „czystorękich”. Budowana jest ona bowiem nie narracją pisaną, lecz ustną, oparta jest nie na czynniku historii państwowej, lecz na kategorii piękna i wesołości. Buduje się je tylko w tych krótkich odcinkach czasu, gdy ręce przez chwilę mogą być mniej czarne.

Całkiem zapewne nieświadomie, w swym intuicyjnym odkrywaniu zależności, wyraził Murianka to, czego nie rozumiał Smaszcz w skrótowym powiązaniu kategorii etnicznych i społecznych w wypowiedzi Janowicza. Wygląda na to, że w dyskursie polskich mniejszości (wschodniosłowiańskich) czynnik społeczny jest nierozłącznie spleciony z etnicznym i wielokrotnie będzie on się ujawniać w polu naszych odsłon etniczności.

Właśnie drugim z przykładów, którym chcę uzupełnić obrazowanie relacji więszość – mniejszości, jest swoisty *performance*, zademonstrowany przez Ostapa Łapskiego podczas spotkania z pisarzami mniejszości ukraińskiej w Polsce w ramach cyklu *Mniejszości na co dzień*, zorganizowanego przez Stowarzyszenie „Willi Decjusza” w Krakowie. Przybył on na to spotkanie w chłopskiej sukmanie/siermiędze, w gumowych butach z cholewami, z pomierzwionymi w nieładzie długimi włosami, podkreślając, że oto został zaproszony w progi „pańskich pałaców” ukraiński chłop. Odwrotnie zatem niż w przypadku „czynienia rąk mniej czarnymi” czy ukrywania chłopskości pod „garniturem sztywnych manier”, Łapski swą odpominaną już tylko w postaci teatralnej chłopskość rzuca jak wyzwanie wobec historycznego i współczesnego (Było? A nie

<sup>89</sup> P. Trochanowski, *Słowo Łemka o sobie i swoim narodzie*, „Regiony” 1987, nr 2–4, s. 5–15 (podkreślenie moje). Ten i dalsze cytaty z tego tekstu przytaczam za odbitką wydaną przez Stowarzyszenie Łemków w 1992 r.

jest?) paternalizmu i pychy. Chłop na pokojach to swoisty „gwałt” zasad i stereotypów, typowy dla dążeń i działań wielu pisarzy społeczności postkolonialnych, którzy w swej „niestosownej szacie” chcą istnieć w przestrzeniach dotychczas zarezerwowanych dla właściwie urodzonych, wychowanych, wykształconych, będących na stanowiskach.

Głęboką postkolonialną świadomość demonstruje też Łapski w stwierdzeniach formułowanych w trakcie wypowiedzi w filmie biograficznym *Ostap Łapski – poeta niewygodny*, zrealizowanym przez TVP Kraków w 2000 r. przez Waldemara Jandę. Szczególnie wypowiedź dotycząca kontrastu pomiędzy jego ojcem, chłopem Wasylem, którego przemianowano na Bazylego (patrz to samo: Graban, *Ruska Wigilia*), który „uwielbiał każdą władzę”, a nim samym, który „żadnej nie uwielbiam, bo każda z dotychczasowych mnie mocno krzywdziła”, wskazuje, że Łapski umie świetnie zdiagnozować mechanizm uzależnień, a nie tylko odnosić się do jego konkretnych historycznych przejawów.

Zarówno Łapski, Janowicz, jak i Murianka, najczęściej tu przywoływani jako reprezentanci świadomości (czasem intuicji) postkolonialnej, rozprawiają się w swych tekstach z degradującą ich społeczności centrowością i hegemonizmem układu kulturowo-społecznego. U Janowicza pojawia się wprawdzie złość (bezsilna przecież) na białoruskiego prostaka, jednak istota krytycznych dekonstrukcji skierowana jest, podobnie jak u Murianki i Łapskiego, na pozycję centrum i jej mechanizm podporządkowywania.

### *Dystans*

Zasygnalizować tu jednak trzeba, że pojawia się w tekstach mniejszościowych także taki sposób pisania, który usatysfakcjonować może kontestatorów różnicy etnicznej, natywizmów, swojskości i wszelkich kategorii z przestrzeni ojczystości, których szermierzami jest większość pisarzy mniejszościowych, a które, w ocenie krytyków postkolonialnych, nie służą dialogowi i zrozumieniu, a tylko umacniają dystans. Parodia, kpina, żart, swobodna gra i przemieszczanie w obrębie utrwalonych skojarzeń słownych, hybrydyzowanie, nicowanie itp. mają służyć uwolnieniu tekstu i podążającej za nim myśli od nacisku gotowych konstruktów i schematów społecznych wygenerowanych przez centra i przejętych bądź zaadaptowanych kontrapozycyjnie przez peryferie.

Jako swoistą parodię mitycznego myślenia etnicznego, sakralizowania wyznaczników odrębności kulturowej, pełnego przejawskawień autostereotypu łemkowskiego, można postrzegać przede wszystkim teksty Pawła Ksenyca, w mojej ocenie będące wyrazem na wskroś postkolonialnej świadomości. Jego igranie z tak fundamentalnym pytaniem, jak to, czy Łemkowie są narodem, czy nie, oddanie tego fundamentu tożsamościowego kapryśnej decyzji rzucanej jako los monety (co jest kulturową figurą spraw nierozstrzygniętych) wskazuje, jak postkolonialnie można podważyć siłę utwierdzanych tekstowo konstruktów etnicznych. A co się stanie, jeśli kapryśna moneta powie: Łemkowie nie są narodem – czy przestaną wówczas istnieć? Oczywiście parodia wypowiedzi naukowej, pomiar „zobiektywizowany” i precyzyjny, to Ksenyczowe sprzeniewierzenie się w świadomy sposób kolonizującej kontroli – opiniom, sądom, metodom wyznaczania „naukowymi” sposobami, czy Łemkowie istnieją, czy nie.

Problem łemkowski od wielu lat absorbuje badaczy. Zagadnieniem tym zajmują się zarówno osoby posiadające odpowiednie przygotowanie, jak i nie zrzeczeni, którzy wyrażają bardziej swoje odczucia i przecucia i do rozwiązania ww. problemu raczej się nie przyczyniają.

Słowo „problem” zostało tutaj użyte celowo, gdyż badacz, zajmujący się Łemkami, na każdym kroku napotyka zagadki i pułapki. Kim są Łemkowie?

Skąd się wzięli? – chce wiedzieć etnolog. Czy Łemkowie to odrębny naród, czy grupa etniczna? – zapytuje socjolog. Pytania się mnożą. Odpowiedzi także. Niewiele jednak nadaje się do druku. Przyczyną takiego stanu jest przede wszystkim niezajomość sprawy, błędne postrzeganie rzeczywistości oraz mylne wyobrażenie co do własnej mądrości.

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie zagadnienia łemkowskiego w zupełnie nowym świetle i uporządkowanie dotychczasowych wyników badań. [...]

Istotne jest, że Łemkowie są różni. Stwierdzenie to może pomóc w odpowiedzi na pytanie postawione na wstępie tego punktu. Ja, mając to na uwadze, posłużę się metodą, która, według mojego kolegi, jest niezwykle skuteczna. Pozwala na pomiar do 0,001 sekundy. Orzeł czy reszka? Orzeł – są Łemkowie narodem, reszka – nie są. Rzucam. Leci. Obracam się, moneta też. Napięcie rośnie. Spada – moneta. Toczy się. Jest. Reszka... *Roma locuta causa finita*<sup>90</sup>.

Młody, debiutujący tym tekstem pisarz łemkowski do absurdu doprowadza prowadzone od lat dyskusje nad etnicznością łemkowską wspierane siłą argumentów naukowych, ujawniające polityczne manipulacje tożsamością etniczną przez centra (bo w przypadku Łemków co najmniej dwa centra są zainteresowane ich tożsamością). Wyraca w ten sposób do góry nogami to, co z taką pieczołowitością argumentami ustawiły przeciw sobie wszystkie strony dyskusji. W ten sposób może przejść w dalszych swych utworach, pisanych już po łemkowsku, do uwolnienia autostereotypu łemkowskiego z jego powagi i stateczności. Chlubną pracowitość, mobilność, zaradność Łemków przekształca w dziwną postmodernistyczną abnegację, lenistwo, nieruchliwość, brak celu i motywacji działania. Bohater, zazwyczaj Petro, jest karykaturą stereotypowych Łemków, ale jest sympatyczny, ma swój wewnętrzny, oderwany od klasycznych trosk ludzi dążących do „równego statusu” świat. Jeśli znajdzie się w centrum działań, polemik, sporów czy manipulacji etnicznych, nie zajmuje stanowiska, tylko na swój spowolniony i zdroworoządkowy sposób dziwi się „dziwołagom” etnicznym, absurdalności różnych działań w tej sferze, próbuje nawet coś rozumieć, ale bezskutecznie. Macha zatem najczęściej ręką i żyje po swojemu, wcale nie sprzeniewierzając się prostemu, naturalnemu bytowi dawnej wspólnoty, natomiast nie biorąc udziału w wyścigu o lepszą pozycję. Tak skonstruowany bohater może nawiązać dialog np. z bohaterami opowieści Stasiuka, Chwina, jest bardziej otwarty niż zamknięty, łatwiej się do niego zbliżyć, ale chyba trudniej asymilować, bo trudniejsza do uchwycenia, zrozumienia, a tym samym do opanowania jest jego nieesencjalna istota. Pozostaje więc swoisty, myślący w swoim języku, ulokowany w swoim świecie, łemkowski swój, a nie łemkowski ukształtowany przez etniczność<sup>91</sup>.

Podobnie jak badacze postkolonialni nie przesądzili i nie są chyba w stanie przesądzić, który z modeli pisarstwa byłych kolonii – czy ten oparty na kontrodpisywaniu, gdzie etniczność, często nacjonalizm, jest ostrą bronią i sposobem na uporczywe wyznaczanie granicy niezależności, czy ten, który dystansuje się do tych centrystycznych form tożsamościowych, unika esencjalnych dookreśleń i akceptuje hybrydyczność, labilność, niedookreśloność tożsamościową jako współczesny modus bycia w świecie z przekra-

<sup>90</sup> П. Ксенич, *Łemkowie w pytaniach i odpowiedziach*, [w:] *Ци то лем туга, ци надія*, s. 444, 451.

<sup>91</sup> W nawiązaniu do postulatu Korobczaka, by język przemawiał po swojemu, a nie po łemkowsku, przyp. 59.

czalnymi, płynnymi granicami, przez co unika się uzależnień i dominacji na rzecz wolnej wymiany wartości kulturowych – jest bardziej adekwatny jako forma ekspresji tożsamości i sposób wyzwania się spod zależności, tak i wobec literatur mniejszościowych pozostaje jedynie wskazanie, jak rozgrywa się w nich tekstowo kwestie relacji z dominującym centrum, jakie formy wyrażania wspólnotowych znaków i symboli stosują, jaka ewolucja w nich zachodzi.

Dystans, który dzieli współczesne literatury mniejszościowe w Polsce od zapoczątkowania procesu wychodzenia z cienia, jest stosunkowo niewielki. Wiele zmian dotyczących demokratyzacji życia społecznego, wśród nich określenia statusu kultur mniejszościowych w Polsce, dopiero się dokonuje. Nawyki społeczeństwa polskiego, że Inny wewnętrzny to ten z dosyć odległej przeszłości, gdy Rzeczpospolita była wieloetniczna; zbyt mały udział aktywnych i zdeklarowanych reprezentantów mniejszości w znaczących dyskursach centrum; wszystko to nie stwarza póki co realnej szansy na rozwój dynamizującego relacje większość–mniejszości dialogu tekstowego.

Wprowadzenie tego rozdziału wydało mi się jednak konieczne, by wskazać, jakie mechanizmy zależnościowe mogą wpływać na formułowanie takich bądź innych wypowiedzi pisarzy mniejszościowych (choćby ta na temat czystych, delikatnych rąk), jak rozpoznawane i użytkowane są te mechanizmy w dyskursie postkolonialnym, jakie zachodzą związki pomiędzy określonymi formami tekstów mniejszości a polityczną ich skutecznością, jak rozumieć niezrozumiałe w kształconych racjonalnie paradygmatach „anomalie” peryferyjnej odmienności.

Posiłkować się też będę wprowadzonymi tu konceptami i sugerowanymi sposobami czytania tekstów w dalszych rozdziałach książki, gdyż, jak się wydaje, mogą one być ważnym kluczem do odsłonięcia nie zawsze dostrzeganych obszarów wrażliwości w piśmiarstwie mniejszościowym.



## „BEZ PAMIĘCI ŚWIECZKI MUSZĄ ZGASNAĆ”. HISTORIA – PAMIĘĆ – ZAPOMINANIE – – MIEJSCA PAMIĘCI

### HISTORIA I PAMIĘĆ WOBEC MARGINALNOŚCI

Pominę tu wstępną prezentację na temat toczonej od co najmniej dwóch dekad, przypadających na przełom tysiącleci, intensywnej dyskusji poświęconej relacji pamięć–historia<sup>1</sup>, gdyż wymiar teoretyczny tego zagadnienia niewiele wnosiłby w całość problematyki, jaką chcę przedstawić w niniejszym rozdziale. Istotniejsza będzie tu świadomość odnoszenia się do pozycji mniejszościowej tych dwóch dyskursów, którą można by wyrazić w nawiązaniu do znanego sformułowania występującego w tytułach głośnych prac zachodnioeuropejskich historyków (np. Henri Moniot *L’histoire des peuples sans histoire*<sup>2</sup> czy Erica Wolfa *Europe and the People Without History*<sup>3</sup>) następująco: jeśli istnieją ludy (społeczności) bez historii, to nie ma ludów (społeczności) bez pamięci.

Zawiera się tu kluczowa myśl ujmująca różnicę wynikającą z (nie)możliwości kształtowania przez społeczności zmarginalizowane historycznego (z odpowiednim zapleczem instytucjonalnym) sposobu odniesienia do przeszłości i praktykowanego przez nie pamięciowego sięgania do zasobów dawności. Istotne jest przede wszystkim to, jak wykorzystane są te dwa sposoby uobecniania przeszłości w teraźniejszości i przyszłości. Przedmiotem zamieszczonych tu rozważań będzie bowiem historia i pamięć jako projekty tożsamościowe uruchamiane przez teksty literackie w przestrzeni dyskursu mniejszościowego.

Zarówno historia, jak i pamięć to pewne działania w czasie teraźniejszym odnośnie do przeszłości. Jednakże istnieją między nimi znaczne różnice, które, jak to czyni np. znany francuski historyk, Pierre Nora, mogą być sprowadzane nawet do całkowitego przeciwieństwa:

---

<sup>1</sup> Powołam się na najbardziej znaczące w tej dyskusji głosy i stanowiska, zamieszczone w takich pracach jak: J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007; P. Nora, *Between Memory and History; Les Lieux de Memoire*, „Representations” 1989, nr 26, s. 7–25; P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapominanie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006.

<sup>2</sup> H. Moniot, *L’histoire des peuples sans histoire*, [w:] *Faire de l’histoire*, t. 1, Paris 1974, s. 106–123.

<sup>3</sup> Wydanej w 1982 r., przetłumaczonej na język polski: E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009.

Pamięć i historia: w żadnym razie nie są to synonimy, lecz [...] pod każdym względem przeciwieństwa. Pamięć to życie: jest stale przypisana do żyjącej grupy i dlatego nieustannie się rozwija, jest otwarta na dialektykę zapamiętywania i zapominania, nie zna swoich przyszłych deformacji, jest podatna na wszystkie możliwe zastosowania i manipulacje oraz zdolna do długich faz drzemki i nagłych przebudzeń. Historia z kolei jest problematyczną i zawsze niepełną rekonstrukcją tego, co minęło. Pamięć jest zatem zjawiskiem stale aktualnym, nieustannym związkiem z przeszłością, historia natomiast jedynie jej reprezentacją<sup>4</sup>.

Zwrócić tu uwagę chcę przede wszystkim na podkreślaną różnicę w bardziej wewnętrznych lub zewnętrznych związku z procesem formowania tożsamości grupy. Podczas gdy pamięć jest wewnętrzną, dynamiczną, można rzec, immanentną jakością grupową, bez której nie może powstać grupa jako pewna wspólnota pamięci, historia jest czymś niejako kształtowanym przez swoisty metodologiczny dystans reprezentacji, który wymaga już odpowiednio wykształconego zaplecza.

Na element niezbędnego zasobu technik cywilizacyjnych (pismo, druk, archiwa, środki elektroniczne itp.) i instytucji cywilizacyjnych (szkoły, urzędy, biblioteki, archiwa, media itp.) koniecznych do kształtowania historii, będącej w jego opinii skanonizowaną i uprawomocnioną dzięki tej „armii środków” pamięcią zbiorową, zwraca uwagę Patrick H. Hutton. W pracy *History as a Art of Memory*<sup>5</sup> twierdzi on, że „to, co nazywamy historią, nie jest niczym innym jak oficjalnie uznaną pamięcią, którą społeczeństwo postanowiło honorować”<sup>6</sup>. Dysponentami historii są zatem tylko te społeczeństwa, które rozporządzają zaawansowanymi cywilizacyjnie środkami gromadzenia, przechowywania i przekazu danych odnoszących się do przeszłości.

Rolę pisma nie tylko jako techniki przekazu, ale przede wszystkim jako generatora zmiany jakościowej, kreującej historię (będącej całkiem różnym od poprzedzających ją sposobem przedstawiania rzeczywistości) poprzez wprowadzenie krytycznych form myślenia i dyskursu, akcentuje w swej koncepcji James Wertsch<sup>7</sup>. Jest to kolejny wskaźnik pozwalający zrozumieć, dlaczego pewne wspólnoty istnieją poza historią, jakkolwiek ten zwrot byłby rozumiany, i dlaczego posiadanie/pisanie własnej historii bywa pojmowane jako czynnik emancypacyjny.

Jeszcze pełniej dostrzec to można w modelu porównawczym skonstruowanym przez Andrzeja Szpocińskiego, który, jak można przypuszczać, operował pojęciami historii i pamięci społecznej (zbiorowej) w znaczeniu Weberowskich typów idealnych. Różnice między nimi ujął w aspekcie trzech kryteriów: funkcjonalnego, strukturalnego i poznawczego:

- na poziomie funkcjonalnym historię określa on jako bezinteresownie zainteresowaną poznawaniem przeszłości, natomiast pamięć zbiorową jako używaną do „legitymizacji określonych porządków (kulturowych, politycznych, społecznych)”, a także jako zasobnik treści i form budulcowych, z których konstruuje się zbiorowe tożsamości;

---

<sup>4</sup> P. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, przeł. W. Kaise, Berlin 1990, s. 12, cyt. za: K. Kończal, *Bliskie spotkania z historią drugiego stopnia*, [w:] *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Warszawa 2009, s. 207–226, tu: s. 209.

<sup>5</sup> P.H. Hutton, *History as an Art of Memory*, Hanover and London 1993.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 9 (cyt. przeł. H.D.-F.).

<sup>7</sup> J.V. Wertsch, *Collective Remembering*, Cambridge 2002.

- na poziomie strukturalnym Szpociński podkreśla odmienne odniesienie do czasu – historia posługuje się czasem linearnym, natomiast pamięć społeczna czasem mitycznym, cyklicznym, co powoduje, że wydarzenia z przeszłości są żywe także obecnie oraz w czasie przyszłym, bo ich oceny są ciągle aktualne i aktualizowane;
- na poziomie poznawczym historia nastawiona jest i zakłada dostarczanie wiedzy prawdziwej, przez to jest wieloznaczna, natomiast pamięć społeczna dostarcza wiedzy „ułamkowej, sfałszowanej, zmistyfikowanej” – użytkowanej przez społeczność dla swych celów, co wymaga stwierdzeń jednoznacznych, „zamkniętych w jednej formule”<sup>8</sup>.

Chociaż, jak słusznie stwierdza Jan Assmann<sup>9</sup>, są to opozycje, z którymi należało już dawno się rozstać, w myśleniu przydatnym do wielu celów potrzebujących różnicy i wartościowania one ciągle funkcjonują. W tym porównaniu historia może być rozumiana jako ukształtowany przez europejski racjonalizm „wyższy” – racjonalny, obiektywny, prawdziwy sposób podejścia badawczego do przeszłości. I jeśli autor takiego zestawienia nie zakładał – jak można przypuszczać – takiego wartościowania, to w świadomości powszechnej jest ono oczywiste, a do całkiem niedawna było ono powszechnie obowiązujące także w kręgach naukowych. Prawdziwa historia jako dyscyplina akademicka, cechująca się instytucjonalizacją i profesjonalizacją, własną tradycją wyodrębniania się i profesjonalizacji, dążeniem do wzoru obiektywnej, wolnej od wartościowania nauki<sup>10</sup>, przeciwstawiona jest mitycznej (w rozumieniu nieprawdziwej, zafałszowanej) pamięci społecznej, typowej dla wspólnot oraz warstw społecznych niewykształconych, o światopoglądzie magicznym. Nic zatem dziwnego, że ci, którzy znajdują się po stronie marginalności, usilnie próbują też napisać własną wspólnotową historię, wolną od zarzutu mityzacji czy mistyfikacji, co umieszczałoby ich wśród „posiadaczy” takowej i byłoby traktowane jako własny obiektywny (?) głos wspólnoty<sup>11</sup>. To sformułowanie od razu budzi uważany za oczywisty odruch sprzeciwu, spowodowany głębokim zwątpieniem w możliwą w tej sytuacji obiektywność, ponieważ wydaje się ona z gruntu rzeczy przynależna określonym sposobom i treściom poznawczym, które wyprodukował zachodni humanizm i racjonalizm, i tylko one są gwarantem rozwoju profesjonalnej, naukowej historii.

## PAMIĘĆ OFENSYWNA

Tymczasem Henri Moniot w przywoływanej już wcześniej – ze względu na znamieny tytuł – pracy jeszcze na dobre kilka lat przed pojawieniem się słynnego dzieła Saïda wskazał, co kryje się pod pojęciem owej „obiektywnej” reprezentacji rzeczywistości czasów minionych, którą zwykło nazywać się historią:

---

<sup>8</sup> A. Szpociński, P.T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006, s. 19–20.

<sup>9</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 90.

<sup>10</sup> B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2008, s. 25.

<sup>11</sup> Por. rozdział II, fragmenty dotyczące „własnego głosu”.

Była sobie Europa i do tego sprowadzała się cała historia. W oddali jeszcze kilka wielkich cywilizacji, których istnienie [...] uznawano tylko dzięki pozostałym po nich tekstom, ruinom, niekiedy relacjom pokrewieństwa, wymiany, czy temu, co odziedziczyła po nich starożytność klasyczna. [...] Reszta globu to plemiona bez historii i w tej kwestii opinia zwykłego człowieka z ulicy pokrywa się z opinią podręczników uniwersyteckich<sup>12</sup>.

Ciąg dalszy tej wypowiedzi wskazuje, że już wówczas, w 1973 r., zaczęto odczuwać wyraźne wskaźniki przemiany: „Wszystko się zmieniło. Od dziesięciu czy piętnastu lat Czarna Afryka rośnie w siłę na polu badań historycznych”. Możliwe się to stało w wyniku dekolonizacji, która na tyle zmieniła stosunki nierówności pomiędzy kolonizatorami i kolonizowanymi, że „nie są już czynnikiem unicestwiającym historię”, wobec czego społeczności zdominowane usilnie dążą do „odzyskiwania siebie”, co nieodłącznie wiąże się z koniecznością „odnalezienia i uznania swojego dziedzictwa”<sup>13</sup>.

Dzisiaj już wiemy, że nie tylko dekolonizacja (choć ona zapewne w bardzo istotnym stopniu i, być może, w wymiarze widocznego od zewnątrz czynnika inicjującego) spowodowała swoistą rewolucję w zakresie stosunku do przeszłości. Wiąże się ją przede wszystkim ze zjawiskami natury ogólniejszej – poszukiwaniem tożsamości w sytuacji ponowoczesnego rozpadu czy postępującej korozji dotychczasowego, tożsamościowego ładu<sup>14</sup>. Gwałtowne i globalne przemiany, zarówno polityczne, jak i cywilizacyjne, zachodzące we współczesnym świecie ewokują duży niepokój związany z poczuciem wykorzenienia i tożsamościowej dezorientacji.

Tradycyjnie funkcjonująca historia w epoce przemian przestała być wystarczającym sposobem rozumienia siebie w pewnym ciągu czasowym i odniesieniu przestrzennym. Uruchomił się nieuchronny wręcz w takich sytuacjach, uniwersalny, według Jana Assmanna i wielu innych badaczy, system ustanawiania nowych sensów. Skutkuje to zjawiskiem określanym w literaturze jako „boom pamięci”<sup>15</sup>, „rewanż pamięci”<sup>16</sup>, „erupcja pamięci”<sup>17</sup>. W określeniach tych kryje się oczywiste wyakcentowanie kategorii pamięci znajdującej się w stanie ofensywy<sup>18</sup>, co pociąga za sobą zaangażowanie całej armii badaczy, publicystów, polityków, artystów usiłujących ogarnąć, uporządkować, zrozumieć i wykorzystać do różnorodnych celów ową siłę „rewanżu”. Rewanżu nie tylko na historii za jej reprezentatywność i wykluczanie, ale też na władzy, polityce i innych dyskursach społecznych i kulturowych za ich kanonizację i paradygmaty, za traumy i pozostające po nich blizny, za białe plamy i czarne dziury – można by tę listę jeszcze długo rozwijać i ciągle odkrywany byłby jakiś obszar, który pamięć może wykorzystać dla przekształceń, w interesie których działa.

<sup>12</sup> H. Moniot, *L'histoire des peuples sans histoire*, s. 160, przytaczam za: J. Le Goff, *op. cit.*, s. 199.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 200.

<sup>14</sup> A. Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York, London 1995, s. 5.

<sup>15</sup> Idem, *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford 2003, s. 18.

<sup>16</sup> Określenie to, użyte jako tytuł książki Jacka Żakowskiego (J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002), jest parafrazą określenia „rewanż sacrum” kluczowego dla koncepcji Daniela Bella, który pod tym hasłem opisywał nieoczekiwany wzrost religijności, będący jedną z konsekwencji postępującego kryzysu modernizacji i łączącego się z nią sekularyzmu.

<sup>17</sup> Jest to określenie użyte przez Pierre'a Norę w rozmowie, którą przeprowadził z nim Jacek Żakowski (J. Żakowski, *op. cit.*, s. 59).

<sup>18</sup> Współczesny memorializm Nora określa jako: „płomienny, bojowy, niemal fetyszystyczny” (zob. *ibidem*, s. 60).

Zsumowanie zatem trzech czynników – przyspieszenia („formą naszego życia przestała być ciągłość, a stała się zmiana”), wyrwania z przeszłości, które stworzyło poczucie „obowiązku pamięci” wynikające z emocji towarzyszących „stracie”, oraz dekolonizacja – czyni dopiero, według Nory, istotniejszy wgląd w „epokę upamiętniania”<sup>19</sup>. Przy czym jego pojęcie dekolonizacji jest znacznie szersze niż użyte prawie 30 lat wcześniej przez Moniota, choć przecież zbudowane na tym samym, emancypacyjnym, podłożu ideowym. Zacytować je warto w obszerniejszym fragmencie, gdyż odnosi się ono bezpośrednio do usytuowania naszych dyskursów mniejszościowych w kontekście ogólniejszym, który wyakcentowany został w rozdziale poprzednim, powracać będzie jednak przy każdej nowej odsłonie rzeczywistości mniejszościowej:

Odrodzenie pamięci jest rezultatem różnego rodzaju procesów „dekolonizacji”. Po pierwsze, dekolonizacji międzynarodowej, która dowartościowała etniczną tożsamość społeczeństw dawnych kolonii. Po drugie, dekolonizacji lokalnej, dokonującej się w społeczeństwach zachodnich, gdzie wyzwolona została tożsamość mniejszości religijnych, etnicznych, seksualnych, grup upośledzonych społecznie, środowisk prowincjonalnych dopiero teraz uzyskujących równouprawnione miejsce w nurcie życia publicznego. Dla wszystkich tych grup dotychczas w dużym stopniu wykluczonych z oficjalnej historii wprowadzenie swojej odrębnej pamięci do świadomości powszechnej stanowi potwierdzenie, że zostały wraz ze swoją odrębnością (na przykład żydowską lub wiejską) przez ogół uznane, docenione i zaakceptowane. Po trzecie, istotną rolę odegrała dekolonizacja ideologiczna, którą zawdzięczamy upadkowi dwudziestowiecznych reżimów totalitarnych i zwykłych dyktatur. Dzięki niej w wielu krajach mogła się ujawnić żywa pamięć ludzi wcześniej cenzurowana i zakazywana. W krótkim okresie w wielu miejscach świata i w wielu środowiskach mogły się więc ujawnić rozmaite, często rozbieżne wspomnienia, różne odmiany pamięci zamkniętej dotychczas w kręgu różnorodnych grup, dla których rehabilitacja ich grupowej pamięci stała się częścią walki o równouprawnienie własnej tożsamości<sup>20</sup>.

Ostatnie zdanie w tym rozbudowanym cytacie wskazuje na rolę pamięci, zwłaszcza wśród grup upośledzonych, czemu poświęcę jeszcze sporo uwagi w dalszej części tego rozdziału. Nora nie ma wątpliwości, że „pamięć jest historią pozbawionych prawa do historii” – „upośledzonych, zranionych, wyłączonych”, którzy mają potrzebę „prawdy bardziej prawdziwej niż prawda historii”<sup>21</sup>.

Oczywiście badacz francuski nie prezentuje tu odosobnionej opinii. Wyraża to, co jest obserwowane we wszystkich dziedzinach życia społecznego i co jest m.in. efektem demokratyzacji oraz całego konglomeratu powiązanych z nią przemian cywilizacyjnych. Warto jednak poświęcić nieco uwagi mechanizmowi działania oraz funkcji pamięci w ujęciu nieco rozszerzonym, co wcale nie dezawuuje emancypacyjnej roli pamięci, wynikającej z prostej zasady rozwoju i życia.

---

<sup>19</sup> Określenie Nory, które definiuje on następująco: „To jest historyczny fenomen czasów, w których żyjemy. Fenomen polegający na gwałtownej erupcji pamięci, która w ciągu ostatnich 20 czy może 25 lat stopniowo dotykała kolejne kraje i regiony świata, a dziś jest zjawiskiem światowym. Niemal wszystkie kraje, niemal wszystkie grupy społeczne czy etniczne przeżyły w ciągu tego ćwierćwiecza szok zasadniczej zmiany swoich relacji z przeszłością” (*ibidem*, s. 59).

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 62–63.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 63–64.

## CZYJA JEST I KOMU SŁUŻY PAMIĘĆ?

Nie dziwi dzisiaj nikogo, że kategorią pamięci, potocznie związanej z tym, co minęło, co najmniej w tym samym stopniu co historycy zajmują się obecnie socjologowie, antropolodzy, psychologowie, kulturoznawcy, literaturoznawcy, politologowie, filozofowie, religioznawcy. Przez to badania są wielotorowe i interdyscyplinarne, rzadko skupiają się na samych tylko kwestiach teoretycznych, gdyż pamięć, jako zazwyczaj „żywa” bądź ożywiana, przywoływana czy zamazywana, jest zjawiskiem na tyle dynamicznym, że ewokuje niejako odnoszenie teoretycznych konstruktów do konkretnych przypadków.

Od czasów Maurice’a Halbwachsa, który w latach dwudziestych XX w. sformułował istotną tezę o społecznych ramach ludzkiej pamięci<sup>22</sup> – choć zapomnianego na pewien czas, ale być może dzięki temu ze wzmocnionym skutkiem działania jego koncepcji odpamiętanego na użytek współczesnej burzy pamięci – ciągle pogłębiana jest świadomość, że pamięć, choć jest procesem świadomości indywidualnych jednostek ludzkich, dzieje się w nich jako efekt faktów społecznych.

Nie ma pamięci, która byłaby możliwa na zewnątrz ram służących ludziom żyjącym w społeczeństwie do ustalenia i odnajdywania wspomnień<sup>23</sup>. Wynika z tego proste stwierdzenie, że tylko jednostki posiadają pamięć, ale nie jest ona ich indywidualnym wytworem, gdyż ukształtowana została przez zbiorowość. Zatem, by sytuacja była odpowiednio jasna, najczęściej w określaniu badanej pamięci stosuje się różne epitety, podkreślające ową społeczną warunkowość. Nie wszystkie one są tożsame, w ich nazwach kryją się czasem istotne niuanse definiujące. Najczęściej mówi się o pamięci zbiorowej, także o pamięci społecznej, grupowej, kulturowej czy historycznej. Stosuje się też pojęcie świadomości historycznej. Dla podkreślenia aktywnej strony badanego procesu czasem zamiast operowania pojęciem pamięci mówi się o pamiętaniu.

Kiedy wiadomo (za Halbwachsem), że „umysł odtwarza swoje wspomnienia pod presją społeczeństwa”<sup>24</sup>, najistotniejsze pytania badawcze, które odnoszą się do pamięci, poszukiwać muszą odpowiedzi na pytania, z czego wynika ta presja, do czego pamięć jest wykorzystywana i w jaki sposób osiąga się zamierzone efekty używania pamięci.

George Orwell w *Roku 1984* napisał: „kto rządzi przeszłością, w tego rękach jest przyszłość; kto rządzi teraźniejszością, w tego rękach jest przeszłość”, czym określił niezwykłą siłę pamięci w projektach tożsamościowych, polityce, władzy. I choćby z powodu głębokiej prawdziwości tego stwierdzenia nie zgodzę z przekonaniem Jacka Żakowskiego, że współczesny „rewanż pamięci” może być oznaką zwrotu cywilizacyjnego, który zachodni świat, „dotychczas nastawiony na rozwój, ekspansję i przyszłość”, upodabnia do Wschodu skoncentrowanego na „przeszłości, trwaniu i tym, co wewnętrzne”<sup>25</sup>. Nie chodzi mi nawet o samą tezę o upodobnieniu, bo różnica między tym, co obserwowane jest w ofensywnej pamięci europejskiej i wzorowanych na niej pamięciach emancypacyjnych społeczności postkolonialnych i mniejszościowych, a „na-

---

<sup>22</sup> M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925. Wydanie polskie: M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa 1969; także: idem, *La mémoire collective*, Paris 1950 (praca napisana w latach trzydziestych, wydana pośmiertnie).

<sup>23</sup> M. Halbwachs, *Społeczne ramy...*, s. 123.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>25</sup> J. Żakowski, *op. cit.*, s. 85.

stawionymi na przeszłość” kulturami Wschodu<sup>26</sup> jest na tyle oczywista, że jakakolwiek polemika jest tu zbędna. Natomiast chcę podkreślić, że zarówno w jednym, jak i drugim modelu pamięć służy przyszłości, i to w sposób jak najbardziej bezpośredni, czym nie wprowadzam żadnej nowej tezy, powołuję się tylko na to, co we wszystkich prawie pracach dotyczących pamięci podkreślane jest *expressis verbis*.

Funkcje przypisywane zwykle pamięci społecznej odnoszą się przede wszystkim do dwóch aspektów, ściśle zresztą z sobą powiązanych: tożsamościowego i legitymizującego.

Ciągle podkreślany związek pamięci z tożsamością opiera się przede wszystkim na wskazanym przez Schlesingera<sup>27</sup> konceptualizowaniu tożsamości w ścisłej relacji ze sposobem trwania podmiotu lub przedmiotu w czasie. Barbara Szacka<sup>28</sup> podkreśla, że pamięć zbiorowa działa na rzecz tożsamości społecznej na trzy zasadnicze sposoby:

- Pierwszy polega na tworzeniu świadomości wspólnej przeszłości jako wizji wspólnego wielopokoleniowego trwania w czasie. Długość tego trwania jest niezwykle ważna, gdyż dawność posiada w myśleniu ludzkim moc sakralizującą (stąd celebruje się liczne uroczystości rocznicowe, ze szczególnym patosem te, które upamiętniają wydarzenia z najdawniejszych czasów) i wywołuje określone emocje. Długa przeszłość, jako wskaźnik trwałości, uzasadnia poniekąd prawo do posiadania przyszłości. Dlatego proces powstawania nowych wspólnot zawsze powiązany był z szukaniem (wynajdywaniem) tradycji o jak najstarszych źródłach. Istotne jest tu też odniesienie do poprzedników w tej ciągłości trwania, czyli przodków, określenie, kogo za takich chce się uważać i jak ci, co byli, określili to, kim są ci, którzy są teraz, i kim mają być ci, którzy będą w przyszłości.
- Drugi rozumiany jest jako przekaz wartości i wzorów zachowań. Postaci bądź wydarzenia z przeszłości nigdy nie istnieją w sposób neutralny, wolny od ocen i wartościowania. Są jednoznacznie albo dobre, albo złe i jako takie godne naśladowania lub potępienia. Stają się niejako symbolami postaw i wartości, zwłaszcza tych, które odnoszą się do życia publicznego. Utrwalone w pamięci czyny przodków – ich zwycięstwa, klęski mają być nauką dla współczesnych, jednakże nie taką, która uczyłaby sposobów osiągania lub unikania czegoś, lecz taką, która wyznacza wzory zachowań obowiązujące członków wspólnoty w sytuacji zagrożenia interesu wspólnotowego. W ten sposób przeszłość działa na rzecz wytworzenia wartości grupowych konstytuujących zbiorowość jako grupę ideologiczną.
- Trzeci odnosi się do przekształcania w pamięci zbiorowej wydarzeń i postaci z przeszłości w ogólne symbole grupowe, które tworzą swoisty „język grupy”, będący jej wyróżnikiem i czynnikiem wzmacniającym poczucie wspólnoty ludzi, którzy go używają. Wymiana symboli o wspólnym dla wszystkich członków grupy desygnacie spaja grupę na zasadzie ekskluzywności i inkluzywności. W ten sposób wspólna przeszłość staje się zespołem czynników identyfikacyjnych służących odróżnianiu swoich od obcych.

---

<sup>26</sup> Myślę, że Żakowskiemu w tym stereotypie Wschodu chodziło o opisane przez Jana Assmanna działania kulturowe i polityczne, praktykowane chociażby w Egipcie, nastawione na komunikowanie stałości, ciągłości i braku zmian dziejowych, służące trwaniu, czyli tożsamości (por. J. Assmann, *op. cit.*).

<sup>27</sup> Ph. Schlesinger, *On national identity: Some conceptions and misconceptions criticized*, „Social Science Information” 1987, nr 26(2), s. 236.

<sup>28</sup> B. Szacka, *op. cit.*, s. 47–54.

Funkcja legitymizacyjna natomiast, według Szackiej, to nie tylko legitymizowanie samego istnienia grupy, lecz także jej struktur społecznych i form władzy oraz dominacji politycznej. I tutaj Szacka wskazuje, że władza (badaczka mówi o państwie, ale odpowiednio to uogólniając, można wysnuć refleksje na temat każdej władzy) ma szczególnie wpływ przede wszystkim jako dysponent, a tym samym kontroler środków regulujących społeczne funkcjonowanie pamięci:

Może kontrolować system oświaty i środki masowego przekazu, powoływać do życia muzea, decydować, jakie rocznice mają być obchodzone i komu stawiać pomniki, czyje podobizny mają figurować na banknotach, znaczkach pocztowych, kto ma patronować ulicom<sup>29</sup>.

Z drugiej strony, wszelki opór wobec władzy także sięga do przeszłości, używając jej jako siły przeciwstawienia się dominacji, dążenia do wolności i niepodległości. Zatem w przestrzeni większych wspólnot mogą istnieć grupy stanowiące odrębne wspólnoty pamięci, co jest charakterystyczne dla wielorako zróżnicowanego społeczeństwa, które dopominają się także o uwzględnienie ich pamięci w obrazie ogólnospołecznym, a tym samym legitymizacji własnej odrębności. Takimi grupami są m.in. mniejszości etniczne.

W kontekście powyższego widać, że pamięć społeczna z jednej strony generuje procesy grupotwórcze, z drugiej zaś jest ich bezpośrednim efektem; z jednej strony kształtuje ład społeczny, a jednocześnie z drugiej jest od niego zależna, gdyż wraz ze zmianą ładu zmianie musi ulec pamięć. Pamięć jest fundamentem każdej wspólnoty, od plemiennych po narodowe, kontynentalne czy korporacyjne, a jej mechanizm funkcjonalny w gruncie rzeczy wszędzie jest taki sam, różne są tylko środki magazynowania i przekazu pamięci (stąd chociażby rozróżnienie, z inspiracji Lévi-Straussa, na pamięci „gorące” i „zimne”). Natomiast pamięci nie można pojmować poza jej konstruowalnością. Tezy o tzw. zmyśle historycznym<sup>30</sup> czy zmyśle przeszłości<sup>31</sup> nie są do utrzymania i w chwili obecnej zapleczem refleksji o pamięci jest przekonanie Friedricha Nietzschego – uznawanego zresztą za patrona pamiętania tożsamościowego<sup>32</sup> – że natura człowieka, bardziej niż na pamięć, zorientowana jest na zapominanie<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 55–56.

<sup>30</sup> Tezę tę, sprowadzającą się do stwierdzenia, iż pamięć jest efektem jednego z najpopularniejszych pojęć, by utrwałać, przypominać i opowiadać o zdarzeniach i postaciach, wysunął w 1931 r. Erich Roehacker (patrz J. Assmann, *op. cit.*, s. 81).

<sup>31</sup> Określenie i koncepcja Edwarda Shilsa (E. Shils, *Tradition*, Chicago 1981, przekł. polski: *Tradycja*, przeł. J. Szacki, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, red. J. Kurczewska, J. Szacki, Warszawa 1984, s. 30–90).

<sup>32</sup> Został on tak nazwany w zestawieniu z patronem mnemotechniki, za jakiego uznaje się Cynceron, przez Aleidę Assmann (A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 101–142, tu: s. 119).

<sup>33</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 82.



## NASTĘPSTWA FUNKCJI – JAKA JEST PAMIĘĆ?

„Tylko ze stanowiska najwyższej mocy terażniejszości wolno nam przeszłość tłumaczyć”<sup>34</sup> – tak twierdzi patron pamięci tożsamościowej i oczywiście lokuje w tym zdaniu klucz do obszernego pola refleksji nie tylko nad mechanizmem funkcjonowania, ale też, w powiązaniu z nim, nad jakością i formą tego, co za pamięć uznajemy.

Ponieważ wiadomo, że pamięć rzadko, jeżeli w ogóle, trwa w sposób samoistny i z reguły musi być jakoś podtrzymywana, utrwalana, przypomniana czy rekonstruowana, by mogła pełnić swe ważne funkcje, istnieją mechanizmy grupowe kształtujące i podtrzymujące pamięć. Zrozumiałe, że taką, która z punktu widzenia interesu grupy jest korzystna i właściwa. Lakonicznie wyraził to Jan Assmann w zdaniu: „Tylko znacząca przeszłość jest wspominana i tylko wspomniana przeszłość staje się znacząca”. Oznacza to, że „wspominanie jest zawsze aktem semiotyzacji”<sup>35</sup>. Aleida Assmann przekształca ten swoisty aksjomat w ujęcie procesualne kształtowania „formy kulturowej”, którą, podobnie jak jej mąż, uczyniła bazą rozbudowanej koncepcji pamięci kulturowej:

Problem pamięci leży więc w przemianie od „miękkich”, to jest rozproszonych i bardzo zróżnicowanych wspomnień biograficznych, do form pamięci „twardej”, czyli zorganizowanej, wspólnie podzielanej i wiążącej lub – mówiąc słowami Niethammera – od „indywidualnego przepracowania doświadczenia” do „formy kulturowej”<sup>36</sup>.

Za podstawowy sposób kulturowego strukturalizowania pamięci uznaje się narratywizację<sup>37</sup>. Już samo doświadczenie ludzkie (czyli kulturowe) egzystencji jest narracyjne, co w przypadku indywidualnym strukturuje się jako biografia, w przypadku zbiorowości jako historia bądź mit<sup>38</sup>.

Narracje nadają sens przeszłości, określają przebieg wydarzeń, ich sekwencje w czasie, a przy tym akcentują jedne z nich, pomijają zaś bądź bagatelizują inne. Przy okazji opisują łańcuch przyczynowo-skutkowy wydarzeń, pozwalają formułować ich interpretacje, ustalać uwarunkowania i efekty<sup>39</sup>.

W tym miejscu trzeba też przywołać dostrzegany już w starożytności, a przypominany także współcześnie<sup>40</sup> związek pamięci i wyobraźni. Myśl Platońska, oparta na pojęciu *eikōn*, mówi o aktualnym przedstawianiu (uobecnianiu) rzeczy nieobecnej. Halbwachs podkreśla rozgrywanie się w pamięci relacji pomiędzy obrazami i sensami. By stać się przedmiotem pamięci, różne idee muszą uzyskać materialny, obrazowy symbol, przybrać konkretną postać zdarzenia, osoby lub miejsca. Natomiast by w pamięci przetrwać, te konkrety muszą z kolei uzyskać jakiś sens, znaczenie istotnej prawdy. To „przenika-

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, s. 95.

<sup>35</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 91 (podkreślenie autora).

<sup>36</sup> A. Assmann, 1998 – *Między historią i pamięcią*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa...*, s. 143–173, tu: s. 152.

<sup>37</sup> Najbardziej rozbudowane ujęcia tego zagadnienia zawdzięczamy Frankowi Ankersmitowi. Por. F.R. Ankersmit, *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language*, Hague–Boston–London 1983; idem, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, przeł. A. Ajschtet i in., Kraków 2004.

<sup>38</sup> R. Stivers, *The Culture of Cynism: American Morality in Decline*, Oxford, Cambridge 1994.

<sup>39</sup> M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009, s. 54.

<sup>40</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 17 i nast.

nie się pojęć i doświadczeń” nazywa badacz obrazami pamięci<sup>41</sup>, przypisując im takie cechy, jak konkretne odniesienie do przestrzeni i czasu, odniesienie do określonej grupy społecznej oraz rekonstruktywny charakter<sup>42</sup>. Myślenie obrazami (figurami) odsyłające do symboli i tworzące symbole jest władzą człowieka ustanawiania sensu i znaczenia<sup>43</sup>, obowiązkowego czy podzielanego przez całą grupę. Jego efektem są mity, eposy, powieści, filmy. Ono decyduje o kształcie pamięci, która wyróżnia się pewnymi cechami, w ujęciu Marcina Golki sprowadzającymi się przede wszystkim do takich, jak:

- uspołecznienie – powodujące ujednoczenie treści w różnych wymiarach i przekrojach życia społecznego, a następnie kontynuowanych i ewentualnie rekonstruowanych w tychże wymiarach i przekrojach;
- sprasowanie, w wyniku którego tworzy się uproszczony, syntetyczny obraz rozległych epok i złożonych wydarzeń: takie uproszczenia to tylko namiastka rzeczywistych wydarzeń, bo w gruncie rzeczy nie jest możliwe poznanie, przedstawienie, a tym bardziej zapamiętanie wszystkich elementów rzeczywistości;
- kumulacja wpływająca na to, że wiele różnych wydarzeń z różnych lat stapia się w jedną amorficzną całość, bez wyraźniejszych odniesień czasowych, choć zawierają w sobie różne okresy i warstwy historyczne;
- mgławicowość, w związku z którą pamiętane obrazy są zazwyczaj zatarte, pozbawione szczegółów, co stwarza pole do uzupełnień i zastępowania zarówno informacjami z uznanych źródeł historycznych, jak i tzw. implantami, czyli różnymi działaniami mitotwórczymi i mistyfikacjami;
- chaotyczność, powodująca, że wybór pamiętanych faktów, zarówno tych, które istotnie miały miejsce, jak i tych, które powstały w wyobraźni czy w wyniku mistyfikacji, jest dosyć dowolny i „tajemniczy”, niełatwo bowiem odkryć wszystkie mechanizmy rządzące pamiętaniem i zapamiętywaniem, dlatego do dziś istnieją różnice w poglądach, czy pamięć bardziej przypomina śmietnik, czy uporządkowane archiwum;
- intensywność, w efekcie której zakres pamiętanych treści nie jest przypadkowy, lecz ściśle wyznaczony przez ideologię grupową i interesy społeczne;
- wielopostaciowość, która daje możliwość sięgania do stosunkowo elastycznych i pojemnych zasobów pamięci społecznej w celu wydobycia tego, co w danym momencie jest przydatne i może służyć aktualnym potrzebom i interesom społecznym;
- niecodziennność, powodująca, że z reguły pamięta się sytuacje niezwykle, wyjątkowe, spektakularne, natomiast zapomina się o sytuacjach banalnych, codziennych, nieporuszających emocji i wyobraźni;
- zróżnicowanie, odpowiadające zróżnicowaniu społeczeństwa na grupy i części, które posiadają mniej lub bardziej odmienną w treści pamięć grupową;
- zapomnianie i implantowanie powstałych ubytków pamięci – uzupełnienia mogą przybierać formę kopiowania, stylizacji, a często też daleko posuniętej mistyfikacji, która zazwyczaj bywa uznawana za pamięć wierną i prawdziwą<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Omawiając najistotniejsze założenia koncepcji Halbwachsa, Jan Assmann proponuje zamiast określenia „obrazy pamięci” posługiwanie się pojęciem „figury pamięci”, które jest o tyle trafniejsze, że – jak pisze sam autor – „odsyla nie do formy ikonicznej, tylko narracyjnej” (J. Assmann, *op. cit.*, s. 53–61).

<sup>42</sup> M. Halbwachs, *Społeczne ramy...*, s. 34 i nast.

<sup>43</sup> G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986.

<sup>44</sup> M. Golka, *op. cit.*, s. 23–24.

Pewne z opisanych przez Golkę cech nie do końca są przedstawione zgodnie z tym, co ustalają ciągle rozwijające się badania nad pamięcią. Dotyczy to np. chaotyczności, która niejako jest sprzeczna ze społeczną potrzebą takiego porządkowania treści, by były one jasne, przekonujące i celowe. Niemniej jednak taka usystematyzowana charakterystyka ujmuje w sobie to, co wynika ze społecznego charakteru pamięci i funkcji tożsamościowo-legitymizującej, którą pełni ona w danej grupie, służąc czy to stabilizowaniu, czy zmianie (opozycji). W odwołaniu bowiem do sformułowanej przez tego autora definicji pamięci społecznej, że jest to „wszystko to, co z przeszłości trwa w terażniejszości, i wszystko to, co w terażniejszości czyni się z wyobrazeniami o przeszłości”<sup>45</sup>, można by powiedzieć, że wymienione cechy są efektem tego, co czynimy z wyobrazeniami o przeszłości po to, by one trwały, dając grupie poczucie wartości wynikającej z ciągłości bytu wspólnotowego, zarówno w czasie minionym, terażniejszym, jak i mającym nastąpić.

## CO CZYNIMY Z PRZESZŁOŚCIĄ?

Najprostsza odpowiedź zapewne jest taka – zapamiętujemy ją lub zapominamy. Czynienie wskazuje tu przede wszystkim na ukierunkowaną i celową aktywność, co po przytoczonej powyżej charakterystyce efektów tej aktywności skłania do mówienia o obu tych sposobach odniesienia do przeszłości jako o przekształcaniu, deformowaniu, zmienianiu, usuwaniu, zacieraniu, wypieraniu, rugowaniu itp. Przestrzeń tożsamościowa rozgrywa się bowiem pomiędzy pamiętaniem i zapominaniem i choć na ogół wydaje się, że to pamięć decyduje o tożsamości, zapominanie bywa również ważne, a czasem wręcz niezbędne do trwania i budowania:

Świat pełen jest pamięci i zapominania / jak mórz i lądów. Pamięć to czasami / twardy i rzeczywisty ląd / a czasami zakrywające wszystko morze / jak potop, a zapominanie to ląd, jak Ararat wybawiający<sup>46</sup>.

Tak czują i mówią osoby, ale tak też zachowują się i działają grupy, które po traumatycznych doświadczeniach nie byłyby w stanie funkcjonować dalej (ich tożsamość staje się zagrożona przez zbyt bolesne doświadczenie). Będąc, jak to ukazuje Jan Kordys<sup>47</sup>, aktem na w pół aktywnym, na w pół pasywnym, zapominanie służy ludziom do podobnych celów jak pamięć. Frank Ankersmit<sup>48</sup> mówi o różnych skutkach zapominania:

- bywa zapominanie obojętne, bez większego znaczenia dla tożsamości jednostki czy grupy, zarówno z punktu widzenia terażniejszości, jak i przyszłości;
- są efekty zapominania istotne dla tożsamości i działań grupowych, jednakże nie są zauważalne z powodu zamazania, ukrycia lub skierowania na przyszłość;
- zapominanie jest skutkiem wypierania ze świadomości treści pamięci zbyt bolesnych bądź identyfikowanych jako niebezpieczne dla poczucia tożsamości grupy;

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>46</sup> J. Amichaj, „*Jakom żyw w moim życiu*”, „Zeszyty Literackie” 2009, nr 1, s. 65–69, tu: s. 67.

<sup>47</sup> J. Kordys, *Pamięć i zapomnienie*, [w:] idem, *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicza neurosemiotyki i historii kultury*, Kraków 2006, 203–215.

<sup>48</sup> F.R. Ankersmit, *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości lub jak być / stać się tym, kim się już nie jest*, przeł. J. Benedyktowicz, „Konteksty” 2003, nr 3–4, s. 27–28.

- ekstremalne, ale znane przypadki koniecznego zapomnienia w celu całkowitej zmiany tożsamości grupy wynikają z uwarunkowania tą zmianą przetrwania biologicznego grupy, np. po krwawych rewolucjach i rzeziach.

Użycie przeszłości rozpoczyna się z chwilą podziału zaistniałych faktów na te, które mają zginąć w niepamięci, i te, które uznajemy, przyswajamy, wprowadzamy w życie i przyjmujemy jako przeszłość<sup>49</sup>. Mają one służyć nam zarówno aktualnie, jak i w przyszłości, stąd muszą tworzyć jakąś zrozumiałą i sensowną sekwencję wydarzeń, początek i przyczyna których jest niezwykle istotna, dlatego lokowana jest najchętniej w czasach tak odległych, że przez sam dystans mogą zawierać w sobie niepotrzebujące wyjaśnień różnice, jako dziejące się w diametralnie odmiennej rzeczywistości, a przez to nie zachodzi konieczność wykazywania realnych powiązań z tym, co jest teraz, by i tak to powiązanie zostało uznane za oczywiste. Dla tożsamości, działającej w systemie ruchu kolistego, idealny (wzorcowy) prapoczątek jest motywacją i nadzieją na dojście do takiego samego punktu jako celu dążeń, który, podobnie jak początek w czasie, także niknie w dalekiej nieokreślonej przyszłości (chodzi o uzyskanie jak najdłuższego *continuum*) i motywuje teleologicznie różne działania grupy. Te skądinąd oczywistości, demaskowane w rozlicznych aktach „odczarowywania świata”, znajdują sobie ciągle nowe hipostazy koncepcyjne (powtórne zaczarowanie) i, jak się wydaje są – w jakiegokolwiek postaci by się nie przejawiały – warunkowane przez pamięć społeczną jako jej niezbędny produkt. Stąd to, co zwykło się przypisywać mitom (myśleniu mitycznemu), jest równie charakterystyczne ogólnie dla pamięci społecznej.

Potwierdzają to chociażby uwagi Lévi-Straussa na temat „myśli nieoswojonej” – „Myśli nieoswojonej właściwa jest pozaczasowość; chce ona uchwycić świat jako całość jednocześnie synchroniczną i diachroniczną”<sup>50</sup>. Przywołać też warto Schöpfunginowską definicję mitu:

Mit jest jednym ze sposobów, w jaki zbiorowości (...) ustalają i określają podstawy swojego istnienia, własne systemy moralności i wartości. Tak rozumiany mit jest zbiorem wierzeń zbiorowości o sobie samej, przybierających formę opowieści<sup>51</sup>.

Odnajdujemy tam wszystko to, co charakteryzuje także pamięć zbiorową. Mit, jak i pamięć, buduje wspólnotę (ponadczasową, bo wspólnota nie może zamknąć się w jakimś świadomie określonym odcinku czasowej egzystencji):

Historia mityczna stanowi więc paradoks jednoczesnej rozłączności i łączności z teraźniejszością [...]. Dzięki rytuałowi przeszłość „rozłączna” mitu łączy się z jednej strony z biologiczną i sezonową cyklicznością, z drugiej zaś z przeszłością „łączną”, która poprzez pokolenia jednoczy umarłych i żywych<sup>52</sup>.

Nie inny jest sens zawarty w myśli Martina Heideggera na temat historii:

<sup>49</sup> M. Golka, *op. cit.*, s. 23–24.

<sup>50</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 348.

<sup>51</sup> G. Schöpfungin, *The functions of myth and the taxonomy of myth*, [w:] *Myth & Nationhood*, red. G. Hosking, G. Schöpfungin, New York 1997, s. 19–35, tu: s. 19.

<sup>52</sup> C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 354–355.

historia jest nie tylko dokonywana przez człowieka projekcją terażniejszości w przeszłość, ale jest projekcją najbardziej „wyobrażonej” części tej terażniejszości. Jest projekcją w przeszłość przyszłości, którą człowiek sobie wybrał, jest historią-fikcją, historią-pragnieniem na opak<sup>53</sup>.

To zatem, co bywa określane jako mityzowanie przeszłości, można uznać za praktykę uniwersalną w funkcjonowaniu pamięci/historii, a pojęcie mitu, występujące np. w takich terminach, jak mit polityczny, mit narodowy, bywa stosowane właśnie w rozumieniu pamięci wspólnotowej jako projektu tożsamościowego, ale też aktu legitymizującego.

Kontekst polityczny, który tu musi się pojawić, jest niezwykle istotnym aspektem użytkowania pamięci. Już Pierre Nora, powodując przejście teorii pamięci od grupy scalonej na zasadzie czasowo-przestrzennego współbycia (jaką zajmował się Halbwachs) ku grupie rozumianej jako „wspólnota wyobrażona”<sup>54</sup>, która istnieje i autodefiniuje się przez symbole<sup>55</sup>, wpisał pamięć wspólnotową w wymiar polityczny. Jan Assmann jeszcze szerzej rozumie działanie kategorii politycznej. Twierdzi on, że wszystkie projekty tożsamościowe, poczynając od plemiennych, w których ustalały się grupy przywódcze, kształtując tym samym hierarchiczną strukturę nierówności, można uznać za projekty polityczne<sup>56</sup>. Z kolei jego żona podkreśla, że przejście od pamięci żywej (indywidualnej) do kulturowej (wspólnotowej) musi polegać na mediach i polityce, co pociąga za sobą zagrożenia deformacją, redukcją i instrumentalizacją pamiętanych treści<sup>57</sup>.

Można podać wiele przykładów oddziaływań politycznych interesów na pamięć, która, jak wiadomo, jest istotną stawką w grze o władzę – wykorzystywane są zatem w niej wszystkie chwytły potrzebne do dominacji, łącznie z manipulacją i kreacją sztucznej czy fałszywej pamięci bądź rugowaniem z oficjalnej pamięci treści i symboli niezgodnych z interesami politycznymi grupy rządzącej.

Paul Ricoeur mówi o takim wpływie polityki, który wiąże się z działaniem przemocą w powiązaniu z oficjalnie obowiązującą ideologią, powodując różne nadużycia wobec pamięci – blokady, manipulacje, sterowanie. Bardzo częste bowiem są dążenia pewnych osób czy grup do zapanowania nad tożsamościami zbiorowymi (poprzez wpływ na pamięć) i ukształtowania ich zgodnie z pewnym zapotrzebowaniem/interese<sup>58</sup>. Władza ma szerokie możliwości kreowania poglądów i wyobrażeń na temat przeszłości – przez wszelkie instytucje – od szkół i podręczników poczynając, na celebrowaniu rocznic historycznych i tworzeniu panteonu bohaterów narodowych kończąc. Ona też skazuje na oficjalny niebyt (niepamięć) niezgodne z jej interesami treści, które są z kolei bardzo często pielęgnowane i podtrzymywane przez grupy opozycyjne wobec władzy i szeroko rozumianej dominacji. Jak mówi Enrique Florescano (historyk meksykański):

<sup>53</sup> Cyt. za: J. Le Goff, *op. cit.*, s. 170.

<sup>54</sup> Znane określenie Benedicta Andersona w odniesieniu do narodu (B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997).

<sup>55</sup> Aleida Assmann (A. Assmann, *Przestrzenie pamięci...*, s. 126) określa naród jako taką wspólnotę, „która swoją nienamacalną jedność konkretyzuje poprzez medium symboliki politycznej”.

<sup>56</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 85.

<sup>57</sup> A. Assmann, *Przestrzenie pamięci...*, s. 126.

<sup>58</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 92–121.

Jeśli dla władców rekonstrukcja przeszłości jest niezbędnym narzędziem dominacji, przesładowanym i uciskanym służy jako siła, która utrzymuje przy życiu dążenia do wolności i niepodległości<sup>59</sup>.

Spór o to, jaki kształt przybierze pamięć przeszłości, czyli nie tylko o to, co, ale też i jak ma być pamiętane, może występować w ramach jednej całości politycznej, wewnętrznie zróżnicowanej na odmienne wspólnoty pamięci (społeczeństwo wielokulturowe), które w warunkach demokracji<sup>60</sup> zaczynają się dopominać o uwzględnienie ich pamięci przeszłości w ogólnej wizji dziejów tej szerszej wspólnoty społeczno-politycznej, do której należą. Ich celem jest bowiem legitymizacja własnej odrębności w granicach oficjalnej struktury politycznej, w obrębie której z własnej bądź narzuconej woli się znajdują<sup>61</sup>. Czasem w takich sytuacjach następuje negocjowanie pamięci<sup>62</sup>, w ramach którego często pamięć mniejszościowa musi być, jak to określa Halbwachs, „poprawiana, okrawana i uzupełniana”<sup>63</sup>.

Bywa i tak, że całe prawie społeczeństwo lub znaczna jego część pielęgnuje pamięć odmienną od oficjalnej, narzucanej przez władzę (przykład PRL). Każda bowiem władza tak usiłuje rekonstruować pamięć społeczną, by po pierwsze – zerwać lub zaburzyć ciągłość pamięci społecznej w określonych aspektach, po drugie – w innych, tych, które są dla władzy korzystne, podtrzymać ją, i po trzecie – usankcjonować za pomocą przeszłości obecne stosunki polityczne, społeczne, ekonomiczne, które można określić jako ustrój danego kraju, ukazując je najchętniej jako naturalną i oczywistą konsekwencję wydarzeń z przeszłości<sup>64</sup>.

Zmiany czy, ogólniej, kształtowanie pamięci społecznej przez władze państwowe zyskały miano polityki pamięci, czasem nazywanej też polityką historyczną<sup>65</sup>. Mogą one obejmować różne aspekty funkcjonowania pamięci i dotyczyć różnych jej struktur, różny może być też stopień i zakres zmiany, a także skutki z nich wynikające:

- zmiana może polegać na takim przekształceniu pamięci, które jest adaptowaniem jej do aktualnych celów i funkcji;
- zmiana jest reinterpretacją czy zmianą wymowy treści pamięci;
- zmienia się polityczny lub społeczny kontekst, w którym lokowane są wybrane treści pamięci;
- zmienia się proporcje pomiędzy współwystępującymi elementami pamięci, pomniejszając (bagatelizowanie) czy powiększając (demonizacja) ich znaczenie;
- ulegają zmianie reguły dyskursu dotyczącego pamięci i reguły jej renegotjowania;
- zmieniają się sposoby manifestowania pamięci (między prywatnym i publicznym);

<sup>59</sup> E. Florescano, *Od historii – pomnika władzy, do historii wyjaśniającej*, [w:] *Po co nam historia*, przeł. M. Mróz, Warszawa 1985, s. 72–73.

<sup>60</sup> O modelu działającym w społeczeństwach totalitarnych wspomina J. Assmann, *op. cit.*, s. 87.

<sup>61</sup> B. Szacka, *op. cit.*, s. 57.

<sup>62</sup> Przykładem mogą tu być tzw. komisje podręcznikowe, które mają negocjować treść podręczników do historii krajów sąsiadujących czy do nauczania historii kraju zewnętrznego, z którego kulturą utożsamia się dana mniejszość narodowa (odnoszę tę uwagę do realiów Polski po 1989 r.).

<sup>63</sup> M. Halbwachs, *Społeczne ramy...*, s. 71.

<sup>64</sup> M. Golka, *op. cit.*, s. 123.

<sup>65</sup> L. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008. Terminów tych używa również w swoich pracach Aleida Assmann.

- pamięć zostaje odrzucona lub zostają z niej wyłączone pewne treści;
- implantuje się, czyli uzupełnia braki istniejące w odtwarzanej pamięci, co daje możliwość kreowania nowych dogodnych treści<sup>66</sup>.

Polityka pamięci w wysokim stopniu wpływa na kształtowanie stosunków międzygrupowych. Naturalne wyodrębnianie siebie przez moc kreatywną przeciwstawienia swoi–obcy bywa wykorzystywane w działaniach politycznych. Doskonały przykład stanowi tu rok 1968 w Polsce. Jednym z najskuteczniejszych sposobów uzyskania mobilizacji wewnętrznej grupy i skierowanie jej uwagi na problemy zewnętrzne jest kreowanie pamięci zagrożenia, czyli przypominanie krzywd, które określane bywa jako swoista wojna narracyjna<sup>67</sup>. Dlatego wiadome jest, że sięganie do pamięci w przestrzeni wieloetnicznej często nie służy porozumieniu czy pojednaniu, lecz przeciwnie – podsycaniu konfliktów<sup>68</sup>.

Pracując na rzecz wzmocnienia tożsamości oraz eksponowania różnic, pamięć zbiorowa uporczywie powraca do kwestii spornych. Działa tu naturalny element konkurencji i ustalania relacji przede wszystkim w wymiarze dominacja–podporządkowanie. Poprzez powrót do zdarzeń minionych (odpowiednio dostosowanych do potrzeb) formułuje się listy doznanych przez daną zbiorowość krzywd, które „w zbiorowej pamięci już się nie przedawniają. Stały się praktycznie nie do odkupienia, a przynajmniej nie do wykupienia. Żaden czas nie daje już zasiedzenia i żadna rekompensata nie jest ostateczna”<sup>69</sup>. Takie używanie pamięci jest charakterystyczne dla grup, które czują się zagrożone z powodu dominacji grupy/grup sąsiedzkich. To zagrożenie może być symbolicznie utwierdzanie na różne sposoby i może uprawomocnić działania fundamentalne. Jednakże elementem zagrożenia mogą grać także grupy (czy raczej będący u władzy politycy) mające i chcące utrzymać pozycję dominującą (przykład zimnej wojny). Dlatego też bardzo trudno jest określić jednoznacznie mechanizm sprawczy procesu powodującego, że – jak to ujął Martin Gilbert – „nieoczekiwanie wracają sprawy, które wydawały się zamknięte, rozliczone albo wręcz zapomniane”<sup>70</sup>.

## PAMIĘĆ I LITERATURA – INSPIRACJE TEORETYCZNE

To oczywiste, że w tej książce zwracam się przede wszystkim ku takim ujęciom pamięci, które mają wymiar literacki – dzieją się w literaturze, poprzez literaturę, działają jako czynnik literaturotwórczy, wpisują się w dyskurs literaturoznawczy. Pozwolę sobie wykorzystać tu w wybranym zakresie pewne koncepcje czy myśli będące wynikiem spojrzenia na pamięć okiem literaturoznawcy bądź kulturoznawcy lub historyka, który odnosi pamięć do tekstów kultury, do narracji, pisma, roli poety czy griota (w społecznościach oralnych). Powołam się na nie bardziej hasłowo niż szczegółowo, niemniej

<sup>66</sup> Za: M. Golka, *op. cit.*, s. 73.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>68</sup> A. Jasińska-Kania, *Trzy podejścia do źródeł konfliktów etnicznych i narodowych*, [w:] *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2001, s. 15–26.

<sup>69</sup> J. Żakowski, *Przeszłość, nienawiść, zemsta. Rozmowa z sir Martinem Gilbertem, słynnym historykiem brytyjskim*, „Polityka” 2003, nr 42, s. 78.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

jednak inspirować one będą myśl koncentrującą się na pamięci „zaczarowanej” w tekstach mniejszościowych na różne sposoby, ujawniające przede wszystkim pograniczność i podporządkowanie w upozycjonowaniu kulturowo-etnicznym.

Elżbieta Rybicka, przywołując ustalony przez badaczy, głównie niemieckich, do których i ja wielokrotnie się odwołuję, podział przestrzeni problemowej związków między literaturą a pamięcią na trzy pola: pamięć literatury, pamięć w literaturze oraz literaturę jako medium pamięci, konstatuje:

Czym jest zatem pamięć w literaturze? Zarówno motywacją i budulcem architektonicznym rzeczywistości przedstawionej (czyli konceptem literaturoznawczym), jak i kategorią egzystencjalną warunkującą tożsamość indywidualną oraz bycie w świecie (więc pojęciem ze słownika antropologicznego), a wreszcie medium przeszłości i nośnikiem pamięci zbiorowej (w perspektywie socjokulturowej)<sup>71</sup>.

Można więc literaturę uznać za warunkujący pamięć kulturową „utrwalacz” (obok innych mediów, instytucji i tekstów kultury) przekazów o przeszłości, a tym samym czynnik w najwyższym stopniu odpowiadający za tworzenie kolektywnych tożsamości. Umożliwia ona udział w tradycji kulturowej, która sama w sobie jest pamiętaniem. Jak twierdzi Jan Assmann, pierwotnie rola przechowywania pamięci zbiorowej przypadała poecie (w społeczeństwach oralnych do dzisiaj tę funkcję pełni griot). Do chwili obecnej pamięci kulturowej przypisani są specjaliści jej nosiciele – bardowie, szamani, griotowie, ale też księża, nauczyciele, pisarze, artyści, uczeni, którzy w społecznościach zwykle posiadają specjalny status „zwolnienia od powszedniości”<sup>72</sup>. Literatura zatem jest szczególnym polem eksploracyjnym dla ujawnienia działania pamięci jako kategorii tożsamościowej. Słowa „działanie” użyłam tu w ścisłym nawiązaniu do rozdziału pamięci na *ars* oraz *vis*, dokonanego przez Aleidę Assmann. Badaczka, skupiając się na literaturoznawczych badaniach nad pamięcią, stwierdza, że dotychczas tora tych badań kierunkowała głównie antyczna mnemotechnika odpomniana skutecznie przez Frances Yates<sup>73</sup>, a współcześnie wykorzystywana w pracach Renate Lachmann czy Anselma Haverkamp. Do niej odnosi się też pojęcie pamięci magazynującej, wprowadzone przez Aleidę Assmann i przeciwstawione czy raczej zestawione z pojęciem pamięci funkcjonalnej, która wiąże się z definiowaniem pamięci jako *vis*, sytuującej się na styku trzech właściwości ducha: wyobraźni, rozumu i pamięci, i będącej kluczowym zagadnieniem antropologicznym.

O ile magazynowanie dotyczy zarówno utrwalania (archiwizowania), jak i przywoływania danych, bądź za pomocą nośników materialnych (książka, plik komputerowy, dokument itp.), bądź bezpośrednio w umyśle w formie tekstów wyuczonych na pamięć (na ich zawartość czas nie oddziałuje), to pamiętanie/wspominanie nie jest aktem intencjonalnym (jak archiwizowanie), lecz procesem rekonstruktywnym, który za punkt odniesienia przyjmuje teraźniejszość, istotnie wpływającym na to, co się nam przypomina. Pojęcie *vis* oznacza swoistą energię, która działa w czasie na treści pamięciowe i może się przyczyniać do ich zapominania, wypierania, przekształcania. Tu właśnie możemy

<sup>71</sup> E. Rybicka, *Miejsce, pamięć, literatura (w perspektywie geopoetyki)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1/2, s. 19–32, tu: s. 23.

<sup>72</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 69–70.

<sup>73</sup> F. Yates, *The Art of Memory*, London 1968. Polskie wydanie: *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977.



mówić o związku pamięci z tożsamością, czyli o kulturowych aktach pamiętania. Aleida Assmann ukazuje współpracę pamięci magazynującej z funkcjonalną, tę pierwszą określając też jako pamięć pamięci czy pamięć drugiego stopnia i podkreślając brak ustrukturyzowania, usensownienia i selektywności, cechujące pamięć funkcjonalną zarówno indywidualnego człowieka, jak i wspólnoty. Pamięć funkcjonalna, jako pamięć przyswojona, powiązana z określonym podmiotem, który jest jej nosicielem i na bazie której się on konstytuuje, zawiera tylko treści przyswojone, inaczej niż pamięć magazynująca, która nie funduje żadnej tożsamości i może zawierać ogromną bazę danych, niemożliwą do przyswojenia przez jakikolwiek podmiot, stanowiącą jednak swoisty rezerwuuar treści możliwych do wykorzystania przez ich wspólnotową semiotyzację.

Pamięcią funkcjonalną są zatem wszystkie będące w obiegu życia społecznego teksty kulturowe, wśród których literackie odgrywają szczególną rolę, zarówno w wymiarze legitymizującym oraz delegitymizującym, jak i dystynktywnym (profilującym tożsamość zbiorową). Natomiast będąca rezerwuarem wykorzystanym zarówno dla zbudowania aktualnych pamięci, jak i możliwym do wykorzystania dla budowania pamięci nowych, opozycyjnych, przyszłych, pamięć magazynująca, chociaż często blokowana przez czynniki oficjalne (w skrajny sposób np. w totalitaryzmie), dzięki zwykle sporej przepustowości granicy między nią i pamięcią funkcjonalną umożliwia wymianę elementów i zrestrukturyzowanie konfiguracji sensu. Obie pamięci warunkują się niejako wzajemnie, czyli z punktu widzenia semiotyki są klasycznym systemem kulturowym. Jeśli odciąć pamięć funkcjonalną od magazynującej, stanie się ona czymś fantazmatycznym i odwrotnie, odcięcie pamięci funkcjonalnej od magazynującej uczyni ją zbieraniną nic nieznaczących informacji. Dzięki nim i ich współdziałaniu kultura ulega dyferencjacji i samonapędza się w rozwoju.

Kwestie związane z literaturą w kontekście rozważań o pamięci w pierwszym rzędzie stawiają pytanie o rolę pisma w pamięci kulturowej. Dobrze znane obawy Platona, że pismo zniszczy pamięć<sup>74</sup>, konfrontują się z trwającym ponad dwa tysiące lat pojmowaniem pisma jako metafory pamięci. Powszechna i do niedawna prawie wyłączna jest świadomość, że zapis utrwała i pozwala przetrwać temu, co z pamięci dawno już by uleciało. Jan Assmann jednak (podobnie zresztą jak i inni badacze oralności i piśmienności<sup>75</sup>) uważa, że potoczne wyobrażenia o trwałości przekazu pamięciowego (tożsamościowego) w formie pisanej i nietrwałości takiegoż w formie ustnej nie są do końca prawdziwe. Stoi on na stanowisku, że pismo (i to nie ma większego znaczenia, czy o strukturze alfabetycznej, ideograficznej, fonograficznej bądź innej) jest tylko jednym z czynników określających pamięć kulturową. Nie zaprzecza jednakże, że „pamięć kulturowa skłania się ku piśmienności”<sup>76</sup>. Natomiast w kwestii trwałości sądzi, że oralne przechowywanie sensów odbywa się wyłącznie przy pomocy rytualnego ich powtarzania. Pismo zwolniło społeczeństwa z konieczności powtarzania, powodując, że żywy sens cyrkulacyjny zmienił się w martwą literę, posiadającą własny byt materialny, czyli możliwy do istnienia także poza żywym przekazem. Tym samym może on wypaść z obiegu, tracąc swój sens (Assmann mówi, że staje się raczej grobem niż skarbnicą sensu). Stąd uważa, że

<sup>74</sup> Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002; Platon, *List VII*, [w:] idem, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 24–68.

<sup>75</sup> Tacy chociażby, jak Eric A. Havelock czy Walter Ong i Jack Goody.

<sup>76</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 74.

bardziej pewnym czy mocnym sposobem przekazywania sensu są rytuały, gdyż nawet jeśli zostanie zapomniane znaczenie rytuału, to zostaje on zastąpiony innym sensem, natomiast teksty mogą całkowicie wypaść z obiegu komunikacyjnego.

Teoria Assmanna operuje konsekwentnie rozróżnieniem pomiędzy koherencją rytualną i tekstualną. Ta pierwsza jest charakterystyczna dla kultur oralnych, które przechowują wiedzę jedynie w ludzkiej pamięci i by działała ona zarówno formatywnie, jak i normatywnie, muszą być spełnione akty zapamiętania (skodyfikowania), przywołania oraz przekazu. Opiera się na wszelkich świętach, stanowiących prymarną formę organizowania pamięci kulturowej. Gromadząc społeczność, święta umożliwiają partycypację w zbiorowym imaginariu, czym przekazują i rozpowszechniają podtrzymującą tożsamość wiedzę. Inaczej odbywa się to w koherencji tekstualnej. Przechowywanie wiedzy przeniesione zostaje z powtarzania na wykładnię/interpretację tekstową<sup>77</sup>. Assmann uważa, że powtarzanie i interpretacja są funkcjonalnie ekwiwalentne, a

ostateczne przejście od koherencji rytualnej do tekstualnej nastąpiło nie od razu po wynalezieniu pisma, lecz dopiero wówczas, gdy w prądzie tradycji wyodrębniono i ustalono zbiór tekstów kanonicznych. Bo interpretacji wymaga nie każdy tekst święty, lecz dopiero tekst kanoniczny – co stworzyło podstawy kultur interpretacyjnych<sup>78</sup>.

O ile teksty święte mogą istnieć poza kanonem (w postaci pisanej lub ustnej), ale muszą być przekazywane z absolutną wiernością, to teksty kanoniczne, jako kodyfikujące wartości normatywne i formatywne danej wspólnoty, wymagają interpretacji, która je „ożywia” na każdym nowym etapie rozwoju tej wspólnoty, pozwalając zachować wpisana w kanon tożsamość. Po ukształtowaniu się kanonu konieczne były instytucje zajmujące się interpretacją i odpowiednie osoby – interpretatorzy, którzy utworzyli nową grupę społeczną – elitę intelektualną. Z takim zewnętrznym niejako tworzeniem ciągłości tekstów, które same w sobie nie są ciągłe, łączy się szereg działań intertekstualnych (objaśnianie, naśladowanie, krytyka, studiowanie), na których opiera się pamięć kulturowa w kulturach piśmiennych. Stąd też wynikają zasadnicze cechy ontyczne, które Roch Sulima zdefiniował jako różnicujące folklor i literaturę – folklor rządzi się estetyką tożsamości<sup>79</sup>, literatura estetyką zróżnicowania.

Assmann podkreśla, że:

Dla poety oralnego tradycja nie była niczym zewnętrznym – przenikała go i wypełniała od wewnątrz. Tymczasem twórca piśmienny uznaje ją za byt zewnętrzny i w walce o samodzielną kreację czuje się zdany wyłącznie na własne siły [...]. Gdy tradycja przejęła formę litery i została zobiektywizowana w postaci tekstu, straciła charakter prądu duchowego, przenikającego społeczeństwo od wewnątrz<sup>80</sup>.

To postawiło przed literaturą i jej twórcami specyficzne wyzwanie – każdorazowego określenia się wobec tradycji, co też stworzyło całkiem nowe, spolaryzowane ujmowanie

<sup>77</sup> Przejście od koherencji rytualnej do tekstualnej lokuje Assmann w judaizmie rabinicznym i łączy z faktem zburzenia świątyni jerozolimskiej w 70 r. n.e., kiedy zapoczątkowano wykładnię tekstów założycielskich.

<sup>78</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 108–109.

<sup>79</sup> Najprościej obrazuje to znane powiedzenie inicjujące przekaz ustny: „– Znacie bajkę? – Znamy. – To posłuchajcie...”.

<sup>80</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 114.

pojęć stare–nowe. Pismo stworzyło możliwość zarówno archiwizowania, jak i krytyki, stąd zaczęto wartościować teksty – najcenniejsze były stare (klasyczne), ale tylko te, które służyły za wzór do naśladowania. Tak dochodzi Assmann w swej teorii do pojęcia kanonu, którego znaczenie starożytne próbuje na swój sposób zdefiniować (odnosząc się głównie do zasady wierności przekazu i podejmowanego zobowiązania) jako „kontynuację koherencji rytualnej w medium przekazu tekstualnego”<sup>81</sup>. Na to znaczenie nakłada się, jak dowodzi badacz, żydowsko-chrześcijańska nadbudowa w postaci tekstów uznanych za kanoniczne (święte), co kształtuje współczesne pojmowanie i funkcjonowanie kanonu. Uświęcając określoną tradycję, kanon uświęca określoną wspólnotę, stając się tym samym strategią przetrwania. Znamienna jest powtarzana przez niego (w pewnym nawiązaniu do Maxa Webera) teza:

każda społeczność, która postrzega siebie jako lud czy naród, odróżniając się w ten sposób od innych ludów i narodów, „w pewnym sensie” wyobraża sobie siebie samą jako naród wybrany [...]. Z zasady bycia wybranym wynika zasada pamięci<sup>82</sup>.

Jako zobowiązanie kanon wyjaśnia strukturę motywacyjną i zasadę przynależności, a także związek między tożsamością jednostkową a zbiorową.

Uświęcony zbiór tekstów, reguł i wartości tworzy i kształtuje (zbiorową) tożsamość [...]. Przyznając się do niego, jednostka włącza się do społeczeństwa i buduje swą tożsamość jako członek grupy<sup>83</sup>.

Te skądinąd oczywistości rzadko łączone są, jak u Assmanna, z zagadnieniami piśmienności i pamięci, stąd uznałam wywód tego badacza, podobnie jak i rozważania jego żony, za warte przytoczenia w określonych fragmentach, które mogą posłużyć symptomatycznemu (przez kategorię pamięci) czytaniu tekstów mniejszościowych. Jan Assmann bowiem wspólnie z Aleidą Assmann podjęli problematykę kultury piśmiennej w odniesieniu zarówno do konstrukcji czasu kulturowego (pamięci kulturowej), jak i do zbiorowego tworzenia tożsamości, co pokrywa się w szerokim zakresie z polem badawczym niniejszego rozdziału.

Jeszcze jedno teoretyczne pole inspiracyjne, do którego chcę tu skrótowo nawiązać, bardzo ostatnio popularne, na które często powoływali się również Assmannowie, to wspomniana już koncepcja miejsc pamięci Pierre’a Nory. W znaczeniu dosłownym lokuje się ona na styku dwóch rozdziałów niniejszej książki – dotyczy pamięci i przestrzeni – lecz w znaczeniu konceptualnym jest ona zdecydowanie ogólniejsza i jej istotę stanowi zagadnienie pamięci. Nora, odwołując się do pojmowania pamięci jako sztuki pamiętania (zarówno w ujęciu starożytnym, jak i renesansowym), określił ideę miejsc pamięci jako

każdą materialną lub idealną jednostkę znaczącą, którą wola ludzi lub praca czasu przekształciła w symboliczną cząstkę dziedzictwa pamiętanego przez wspólnotę<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 120.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 46–47.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>84</sup> *Les lieux de mémoire*, red. P. Nora, t. I–VI, Paris 1984–1992, tu: t. II, s. 2226; cyt za: K. Kończal, *op. cit.*, s. 207–226, tu: s. 211.

Zatem, jak konstatuje Kornelia Kończal:

miejscami pamięci są [...] fenomeny obecne w pamięci zbiorowej, budujące tożsamość grupy i będące tym samym punktami krystalizacji kolektywnych autodefinicji<sup>85</sup>.

Sam Nora, ogłaszając szereg kolejnych prac w cyklu *Lieux de mémoire*, ustosunkowywał się krytycznie do rozumienia i wykorzystywania jego koncepcji<sup>86</sup>, generalnie jednak nie do końca ją precyzując. Najbardziej objaśniająco sformułował ją chyba w haśle encyklopedycznym, określając miejsca pamięci jako:

Miejsca w dosłownym znaczeniu tego słowa, gdzie pewne wspólnoty [...] przechowują swoje pamiątki lub uznają je za niezwykłą część swojej osobowości: miejsca topograficzne, jak na przykład archiwa, biblioteki czy muzea; miejsca monumenty – pomniki, cmentarze, architektura; miejsca symboliczne, takie jak rocznice, pielgrzymki, upamiętnienia; miejsca funkcjonalne – stowarzyszenia, autobiografie, podręczniki<sup>87</sup>.

W istocie bowiem chodzi o metaforę tych najbardziej zewnętrznych form – jak to formuluje Robert Traba – pod którymi mogła przetrwać pamięć przez długi czas, na swój sposób zorganizowana, gdyż nie ma pamięci spontanicznej. Odwołujemy się do nich, ponieważ tak naprawdę nie znamy historii<sup>88</sup>.

Nośność inspiracyjna koncepcji Nory zaowocowała projektami badawczymi nad miejscami pamięci w różnych krajach (Włoszech, Danii, Holandii, Niemczech). W miarę rozwoju tych badań powstawały istotne dookreślenia pojęcia<sup>89</sup>, ale zaczęła tworzyć się też refleksja, sformułowana zwłaszcza przez wiedeńskiego historyka Moritza Csáky'ego, że dotychczasowe badania miejsc pamięci koncentrują się na rekonstrukcji narodowych mitów i symboli, czym powraca się generalnie do XIX-wiecznych projektów ideologicznych, uprawomocniając je niejako w obecnej rzeczywistości. Zwraca on uwagę na dwie kwestie: że kształtowanie się wspólnotowej przynależności i tożsamości nie zawsze oparte było na konstrukcji narodowej oraz że aktualne ponadnarodowe konstelacje z jednej, a procesy regionalizacyjne z drugiej strony nie uprawniają do rekonstruowania pamięci w narodowych ramach. Proponuje on zatem, by miejsca pamięci nie były (re)konstruowane w modelu narodowej jednoznaczności, lecz kulturowej poliwalencji, co pozwoli postrzegać je jako efekt nakładania się różnych kultur (w ujęciu genetycznym i przestrzennym) i funkcjonowania wieloznacznego we współczesnym świecie globalizacji, postmodernizmu i ponowoczesności.

Teoria Csáky'ego zaprasza do przemyśleń i może pełnić funkcję cennego drogowskazu, ponieważ podkreśla znaczenie trzech aspektów mających znaczenie kluczowe. Po pierwsze, jego idee pobudzają autorefleksję na temat relacji między rekonstrukcją, konstrukcją i de-

<sup>85</sup> K. Kończal, *op. cit.*, s. 211.

<sup>86</sup> Por. P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 533–545.

<sup>87</sup> Cyt. za: A. Szpociński, *Miejsca pamięci*, „Borussia” 2003, nr 29, s. 17–23, tu: s. 21.

<sup>88</sup> R. Traba, *Pamięć zbiorowa: rozważania o „historycznych” możliwościach posługiwania się nowoczesnymi koncepcjami badania pamięci*, [w:] idem, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006, s. 23–40.

<sup>89</sup> Bardzo często przywołuje się tu zwłaszcza definiowanie miejsc pamięci sformułowane przez redaktorów niemieckiej pracy *Deutsche Erinnerungsorte*, Hagen Schulze i Etienne François, którzy podkreślają metaforyczność tego pojęcia, ale odwołują się także do współczesnego pojęcia ikony czy toposu w dosłownym tego słowa znaczeniu (*Deutsche Erinnerungsorte*, red. H. Schulze, E. François, t. 1, München 2001).

konstrukcją miejsc pamięci. Po drugie, mało wrażliwych językowo badaczy pamięci zbiorowej zachęca on do poświęcenia uwagi kwestii szeroko rozumianej tekstualności. Po trzecie wreszcie, uwrażliwia na „wielogłosowość” badanych przestrzeni i ambiwalencję tożsamości, Csáky zachęca mianowicie do analizy płynnego charakteru odniesień i zwraca uwagę na poliwalencję każdorazowo powstającej konstrukcji<sup>90</sup>.

Zatem badacz wiedeński skierował tory refleksji rozwijanych wokół tej nośnej kategorii pojęciowej w stronę, która uwzględnia i mocno sygnalizuje obszar konstrukcji i praktyk kulturowych mieszczących się w polu odniesień tekstowych przeze mnie eksplorowanych.

Wreszcie przywołam też najbliższy, współbrzmiający, a nawet zaryzykuję twierdzenie, że centralny w odniesieniu do mniejszościowej kategorii miejsc pamięci, konstrukt myślowy sformułowany przez polską badaczkę, Elżbietę Rybicką<sup>91</sup>. Jej koncept „miejsc wydrążonych z pamięci” zbudowany jest na pisarskiej konfrontacji z doświadczeniem efektów „walca” czy raczej „wydrążarki” historii. Sama Rybicka woli posługiwać się bardziej neutralnym i zdecydowanie szerszym pojęciem erozji pamięci, która stanowi dla niej punkt wyjścia jako „wyzwanie dla domysłu, wyobraźni, fikcji, choć zarazem rekonstrukcji na podstawie źródeł archiwalnych”<sup>92</sup>. Konfrontując się z miejscem wydrążonym z pamięci, pisarze odpowiadają na to wyzwanie etycznym gestem kreatywnym, w którym wykorzystują zasoby pamięci archiwizującej, wyobraźni, imaginacji, tworząc fabularyzując prawdopodobieństwa. W ten sposób miejsce zasila literaturę, a literatura miejsce. Trzeba od razu zaznaczyć, że badaczka mówi o miejscach jako kategorii przestrzennej i ściśle łączy gest pisarski z materialnością miejsca. Rybicka podkreśla też, że literacka reprezentacja miejsc pamięci czy miejsc wydrążonych z pamięci nie sprowadza się do ich dokumentowania, utrwalania, archiwizowania czy nawet wskazanego (re)kreowania. Rola literatury bardzo często polega na konfrontacji i dialogu czy nawet sporze z historią i tradycją.

Zatem nie upamiętnianie, lecz ożywianie, prowokowanie, jątrzenie, stymulowanie do transmisji zagrożonych instytucjonalnym zamknięciem wartości<sup>93</sup>

jest wkładem literatury do kulturowego dyskursu miejsc pamięci.

Wreszcie Rybicka, współbrzmiająco z Csáky’em, mówi o palimpsestowości, wielowarstwowości, wielojęzyczności toponimii, których związek z pamięcią przypomina za Rolandem Barthes’em<sup>94</sup>. Oczywiście fakt wymazywania, przekreślenia, zastępowania nazw lokalnych, wiążący się z „inkorporacją zaanektowanej przestrzeni”, jest dla tożsamości mniejszościowych problemem centralnym, a w literackim dyskursie miejsc pamięci jest najbardziej znakowym symbolem, co zilustrujemy później tekstowo. Natomiast połączenie wielowymiarowości toponimii z pojęciem heterotopii Michela Foucaulta<sup>95</sup>

<sup>90</sup> K. Kończal, *op. cit.*, s. 216–217.

<sup>91</sup> E. Rybicka, *op. cit.*

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> R. Barthes, *Proust: nazwy i nazwiska*, przeł. M.P. Markowski, [w:] idem, *Lektury*, Warszawa 2001, s. 43–56, tu: s. 46.

<sup>95</sup> M. Foucault, *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005, nr 6, s. 117–125, tu: s. 122.

i przypomnienie, że w jego mniemaniu „w gruncie rzeczy heterotopie są heterochroniami, zbudowanymi z nawarstwiających się czasów”<sup>96</sup>, upoważnia Rybicką do nazywania przykładowych utworów z pogranicza etnicznego literackimi heterotopiami, co i w naszym przypadku będzie uprawnione.

Zamykając swoje rozważania, badaczka konstatuje:

Literatura miejsc pamięci lokuje się w [...] przestrzeni pomiędzy pamięcią i niepamięcią, fantomatyczną przestrzenią wyobrażoną a realną przestrzenią geografii<sup>97</sup>.

Dlatego przybliżona tu kategoria miejsc pamięci posłuży nam w czytaniu tekstów mniejszościowych zarówno przez pamięć, jak i przez przestrzeń.

## SPECYFIKA KULTUROWA WOBEC FORM PAMIĘCI

Wskazać chcę wstępnie na dwa istotne, jak mniemam, parametry inności kulturowej i mentalnej w odniesieniu do pamięci i pamiętania, jaka wyróżnia wschodniosłowiańskie społeczności mniejszościowe na tle „uniwersalnego” (czytaj dominującego) modelu w rozpatrywanej rzeczywistości społecznej.

### *Wieczna pamięć*

Przed wszystkim obcować będziemy z takimi wyobrażeniami i pojęciami odnoszącymi się do pamięci, które ukształtowały się w wysokim stopniu na podstawie paradygmatu duchowo-religijnego „wiecznej pamięci”. Wiadomo, że prawosławie (a w tym względzie grekokatolicyzm, dla którego było ono pierwotne, nie stworzył odmiennego modusu) mocno bazowało na wschodnich kulturach pamięci, a szczególnie na egipskim religijnym pojmowaniu trwałości życia duszy.

Teologia prawosławna nie wypracowała znanej w katolicyzmie kategorii czyśćca, która indywidualizuje człowieka także w wymiarze eschatologicznym. Daje bowiem szansę odpokutowania czy odkupienia grzechów popełnionych na ziemi także pośmiertnie. Zatem linia indywidualnej odpowiedzialności i powiązanej z nią sprawczości jest rozciągnięta na doczesność i wieczność. Inaczej jest w prawosławiu, gdzie brak czyśćca czyni pośmiertny los człowieka (w znaczeniu losu duszy po śmierci ciała) całkowicie zależnym od wspólnoty duchowej (Kościoła prawosławnego) pozostającej na ziemi. Od modlitw tej wspólnoty, czyli jej pamięci o zmarłym, zależy odpuszczenie grzechów popełnionych na ziemi. Waga pamięci żywych dla tych, którzy odeszli z życia doczesnego, przekłada się na kanoniczną formułę modlitw za dusze zmarłych „вѣчная память”, która jest odpowiednikiem katolickiego „wieczne odpoczywanie”, akcentującego spokój duszy, bez związku z tym światem, a nie ciągły związek poprzez nigdy niegasnącą „wieczną” pamięć.

<sup>96</sup> E. Rybicka, *op. cit.*, s. 31.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 32.

Wyjaśnianie znaczenia tych odmienności w wyobrażeniach religijnych dla rangi wspólnoty w kulturach wschodnio- i zachodniochrześcijańskich jest tu, jak miemam, ze względu na swą oczywistość, zbędne. Z pewnością można tu toczyć polemiki, opierając się na głębszej znajomości teologicznych interpretacji wspólnoty wiernych, Kościoła, kategorii eschatologicznych, o prawdziwość tego uproszczonego wskaźnika różnicy. Moim celem jest jednakże tylko wskazanie, i to nie na podstawie interpretacji teologicznej, ale kulturowej nośności, powszechnie powtarzanych formuł modlitewnych i celebrowanych (tu też trzeba podkreślić zdecydowanie większe bogactwo i rangę w całym repertuarze liturgicznym) nabożeństw za zmarłych, wpływu powszechnych przeświadczeń i wyobrażeń o podłożu religijnym na kulturową wartość pamięci i wspólnoty.

Sięgnę tu jeszcze raz, tym razem w charakterze poglądu posiłkowego, do rozważań Jana Assmanna o znaczeniu zmarłych dla kategorii pamięci jako projektu tożsamościowego. Otóż wspomnianie zmarłych uznaje badacz, co oczywiste, za najbardziej pierwotną formę kultury pamięci i lokuje ją pośrodku, między pamięcią komunikatywną (obejmującą wspomnienia najbliższej przeszłości w żywym przekazie międzyludzkim) a pamięcią kulturową (przekazywaną za pomocą specjalnych nosicieli, rytów i instytucji). Mówi, że wspomnianie retrospektywne<sup>98</sup> jest

uniwersalne, pierwotne i naturalne [...]. Dzięki niemu zbiorowość włącza zmarłych do swojego życia i bieżącej terażniejszosci oraz buduje wyobrażenie swojej jedności i spójności, do której w sposób oczywisty należą zmarli<sup>99</sup>.

Instytucja Kościoła (w tym przypadku Kościoła prawosławnego ze wspomnianych względów w szczególności) podtrzymuje pamięć przez rozbudowane rytuały, uzupełniane dodatkowo rytuałami o proveniencji ludowej/folklorowej. Przenikanie się tych rytuałów to powszechna praktyka zarówno pogrzebowa, jak i tzw. wspominkowa. Wszystkim ważniejszym świętom w Kościele prawosławnym towarzyszy celebrowanie pamięci zmarłych. Istnieją też stałe tzw. *roditielskije suboty* poświęcone zmarłym. Indywidualnego zmarłego wspomina wspólnota cerkiewna w cyklu określonych dni po śmierci. Istotą tych celebracji jest wymienianie imienia zmarłego. W ten sposób jak gdyby uobecnia się go we wspólnocie. Assmann przytacza egipskie przysłowie: „Człowiek żyje, jeśli się o nim mówi”. Rytuały znajdują wsparcie też w licznych tekstach i spisach kommemoratywnych, zarówno w obrębie instytucji kościelnej, jak i poza nią.

Te rozbudowane formy wspomniania w wymiarze eschatologicznym służyć mają zmarłym, jednak w wymiarze kulturowym są szczególnie ważne dla żyjących, bo przecież, jak zaznacza Schmidt<sup>100</sup>, wspomnianie zmarłych jest paradygmatycznym sposobem pamiętania konstytuującym wspólnotę. „Przez więź ze zmarłymi zbiorowość potwierdza swoją tożsamość”<sup>101</sup>, a pomniki „stanowią tożsamość żyjących”<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Obok niego wyróżnia wspomnianie prospektywne mające na celu osiągnięcie sławy, sukcesu i rozgłosu (znalezienie się na pomnikach).

<sup>99</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 76.

<sup>100</sup> K. Schmidt, *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, Freiburg 1985 (przytaczam za Assmannem).

<sup>101</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 78.

<sup>102</sup> *Ibidem* (w odwołaniu do: R. Koselleck, *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen des Überlebenden*, [w:] *Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*, red. O. Marquard, K. Stierle, München 1979).

Konfrontowanie się literatury z tą formą obecności zmarłych wśród żywych, jaka cechuje wschodniosłowiańskie społeczności, pozostawia ślady, konstruuje figury, stawia pytania, rytualizuje, obliguje, odzwierciedla dokonujące się akty przewycięzania śmierci, dla trwania wiecznego, jako że ukonstytuowanego na wiecznej pamięci wspólnoty. Bo przecież tylko wspólnota ma moc i sprawczość, ale też powinność wiecznej pamięci. Tekst obok rytuału, rytuał obok tekstu, rytuał w tekście, tekst w rytuale – to spotkania, które dokonują się w świecie znaków, symboli i sensów.

Zapaliłem świeczki w pokoju ciszy wielkanocnej. Widzę ojca...

Krynki – chłodnostope! Schodzę w dolinę swego poczęcia: gotyk dzieciństwa na nieboskłonie.  
[...]

Krynki cichego listowia. Powracam pięcioma pylnymi drogami z pustyni życia w waszych źródłach się obmyć. Zniweczony bizunami smutku, ledwim jest.  
Bez pamięci świeczki muszą zgasnąć<sup>103</sup>.

Idę swoim polem.

Dzieciństwo snuje się na widnokręgu, klony u drogi wyrosły nad podziw.

Wchodzę do domu. Na ścianach ikonostas: zapamiętał moich najbliższych i daleki uśmiech matczyzny.

Pszeniczne słońce<sup>104</sup>.

Płonące świeczki, jako symbol pamięci żywych o zmarłych, są w prawosławiu podstawowym znakiem deklaracyjnym włączenia się w rytualną wspólnotę. Zapala się je po wstąpieniu do świątyni, dołączając się do wspólnej liturgii, przed modlitwą, przed rozmyślaniami. Oba przytoczone fragmenty sokratek Janowicza są mocnym usadowieniem tożsamościowym, wyznaniem dojrzałego człowieka, zataczającego krąg swojego życia linią kolistą powrotu do początku, do źródeł, do wczucia się w to, co było i co pozostało. Wskazują elementy trwałe, osadzone w przemijalności, a jednak niezmiennie w rytuale pamięci. Zapalenie świeczek to włączenie pamięci w rytualny akt przypominania i uobecniania: „Widzę ojca...”. On jest w tym miejscu, w którym wypełnia potrzebę tożsamościowego przyporządkowania i odnalezienia się swojego syna. Daje pewność, że to jest ta właściwa droga powrotu z wędrówki do miejsca wyznaczonego jego obecnością (przez pamięć), właściwego miejsca, właściwego życia, nieoderwanego od naturalnej linii ciągłości w następstwie pokoleń.

Świeczki jako istnienie, jako życie (symbolika ognia), bez pamięci muszą zgasnąć. Ich zapalenie zawsze oznacza pamięć i istnienie. Ten gest inicjujący sokratkę jest gestem woli i dążenia do kreacji terażniejszości na śladach i miejscach wyznaczonych przez byty konstytuujące ciągłość w cyrkulacji tożsamościowej.

I jeszcze jedna figura pamięci, działająca przez moc uobecniania – ikonostas, także związany z teologią i estetyką Wschodu chrześcijańskiego. Jako wykładnia prawd wiary, ale przede wszystkim zbiór ikon, które, zgodnie z neopłatońską ideą emanacji, zawierają w sobie cząstkę istoty pierwowzoru, jest formą obecności bytów nieziemskich na ziemi. Ikonostas, który zapamiętał najbliższych, to być może ich portrety wiszące na ścianie, które dla pisarza są ikonami z całą mocą ich emanacyjnego zapamiętywania. Mogą to

<sup>103</sup> S. Janowicz, *Powroty do Krynek*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie...*, s. 7.

<sup>104</sup> Idem, *Ojczyśćość*, przeł. J. Czopik, [w:] *ibidem*, s. 11.



być też ikony w dosłownym znaczeniu, mające w sobie pamięć tych, których życie pod ich opatrnością się toczyło. Istotna jest tu świadomość pozostawiania zmarłych w pamięci i ich przywoływanie w refleksji tożsamościowej.

Tymi dwoma symbolami pamięci, a równocześnie tożsamości dystansującej się do oficjalnej, operuje bardzo często piśmiennictwo mniejszościowe, wprowadzając je w różne konstelacje znaczeń. U Pawła Stefanowskiego ikonostas jest miejscem, z którego czuwającą opiekę roztaczają nad Łemkami ich patroni (wśród nich także znaczni przodkowie). U Tadeja Karabowycza, którego poezja kształtuje się na pierwiastku sakralnym, świeczki palone przed ikoną mają przywołać przeszłość:

**Дівчина:**

Що це ви запалили свічки на столі  
Неначе на гробах під час Фоминої поминальниці  
[...]

**Самотній**

Прикликаю...  
Хочу прикликати одну деталь з минулості<sup>105</sup>

**Dziewczyna**

Czemu tak Pan zapalił świeczki na stole  
Niczym na grobach podczas zaduszek przed niedzielą Św. Tomasza  
[...]

**Samotnik**

Przywołuję...  
Chcę przywołać jeden detal z przeszłości

Kategoria pamięci i wspomnień u tego poety jest niezwykle wielowymiarowa i kumulacyjna, używana w bardzo szerokim spektrum odniesień samoświadomościowych. Z kolei u Władysława Grabana ludzi zabrakło, by palić świeczki za zmarłych, więc:

Tylko wilki palą świece  
nabożnie<sup>106</sup>.

Tym samym sposobem, co pamięć, można wywołać też niepamięć:

Wczoraj zdmuchnięto płomień świecy  
ostatnią kopułę zdarto z wieży  
a święci tak daleko<sup>107</sup>

Literacki gest zarówno komentuje, jak i kreuje pamięć środkami zaczerpniętymi z religijnego rytuału i specyfiki kulturowej. Literatura mniejszości bowiem, w gruncie rzeczy będąca nasilonym dyskursem tożsamościowym, zmarłych przodków „używa”, co typowe, w naturalnym porządku rozumienia:

<sup>105</sup> Т. Карабович, *Шум дерев під час дощу*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечер. Вибрані поезії*, Люблін 2009, s. 24–25.

<sup>106</sup> W. Graban, *Ruska Wigilia*, [w:] idem, *Na kopaku gór...*, s. 39.

<sup>107</sup> Idem, *Do Świętych*, [w:] *ibidem*, s. 37.

...Кім били  
Кім є  
Кім биті нам<sup>108</sup>

...Kim byliśmy  
Kim jesteśmy  
Kim mamy być.

W ich postaciach potomkowie lokują swe wyobrażenia paradygmatu/autentyzmu, a pamięć o nich (modlitwa za nich), powodująca włączenie we wspólnotę pamięci, może przywrócić zachwiany porządek rzeczywistości. Tak jest chociażby w świecie wyobraźni Nadziei Artymowicz, która w pełnej niepokoju przestrzeni czuje, że

треба чыстай рукою  
ратаваць і вокны і вочы  
прашаптаць забытую малітву  
на хлеб  
на соль  
на вас усіх  
якіх ужо няма<sup>109</sup>

trzeba dłonią czystą  
ratować okna i oczy  
odmówić zapomnianą modlitwę  
na chleb  
na sól  
i za tych  
których już nie ma

Jan Czykwin, poeta równowagi duchowej, w świecie naturalnego rytmu przyrody nie oddziela życia od śmierci. Nie ma potrzeby stawiania granicy w tym wielkim misterium jedności istnienia, nawet jeśli ktoś jest już „dawno umarły”:

Даўно нежывы бацька полем ідзе  
Ён арэ.

Dawno umarły ojciec polem idzie.  
On orze.

Ён і плуг.  
Ён і скіба раллі, і зерне,  
І водсвет далёкага раю.

On i pług.  
On i skiba roli. I ziarno,  
I odbłask odległego raj.

Вочы, якімі ён глядзіць на свет,  
Тыя самыя вочы, што яго сузіраюць.

Oczy, jakimi patrzy on na świat,  
To te same oczy, co go oglądają.

Аўсу бацька ўзяў у радно  
Ды сее той бок, дзе вечнасць даўно<sup>110</sup>

Z płachty owsa bierze garść.  
zasiewa tamtą stronę,  
Gdzie od dawna wieczność trwa.

Z kolei Ostap Łapski, z właściwym sobie „uhistorycznieniem” refleksji, gra kategorią zmarłych pomiędzy wspomnianiem retrospektywnym i prospektywnym:

Твоіх підсудних  
Небагато умирає-мре:  
Щоб прорости!

Twoich podsądnych  
Niewielu umiera-mrze:  
By wzrosnąć!

Щоб зерня,  
смерть поправши

By ziarenko,  
śmierć zwyciężwszy

<sup>108</sup> Ю. Гаврилук, *Затитання часу...*, (przeł. H.D.-F.), s. 5.

<sup>109</sup> N. Artymowicz, *\*\*\* прадчуванне / przecucie...*, przeł. J. Leończuk, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 58, 59.

<sup>110</sup> Я. Чыквін *\*\*\* Даўно нежывы бацька / Dawno umarły ojciec...*, przeł. M. Jurkowski, [w:] idem, *Крэйдавае кола*, Беласток 2002, s. 27, 28.

проросло: гнитию,  
наперекір<sup>111</sup>.

wzeszło: gniciu,  
na przekór.

Nie ma wątpliwości, że wszystkie te odniesienia do przodków zmarłych, a jednocześnie żyjących, bo istniejących w pamięci, są głęboko zanurzone w warstwę kulturowych i religijnych form rytualno-interpretacyjnych.

### *Między rytuałem a interpretacją*

Tu wskazać chcę na drugi czynnik specyficzny, znaczący nie tylko dla pamięci, ale też dla innych form tożsamościowych konstytuujących uniwersum symboliczne mniejszości wschodniosłowiańskich w Polsce. Teza, którą formułuję, nawiązując do Assmannowskiego podziału na pamięć kulturową dokonującą się w koherencji rytualnej i tekstualnej, brzmi: mniejszościowa pamięć kulturowa powstaje w obszarze przenikania się rytualności z tekstualnością. Oczywiście jest, że nawet w kulturach wysoce tekstualnych pierwiastek rytualny zawsze istnieje i wielokrotnie ma duże znaczenie, ale nie o takich obszarach czy wyspach rytualności tu mówię. Chodzi o stałe i w zasadzie równorzędne istnienie obok siebie, ale też w sobie poprzez ciągłe przenikanie, amalgamację, interferowanie itp. Właśnie to współbycie dwóch różnych modusów w splocie form, myśli, tekstów, wyobrażeń, kategorii, działań chcę określić jako wypadkową mniejszościowego upozycjonowania kultur.

Wskazane już w poprzednich rozdziałach przyczyny polityczne zadecydowały, że społeczności ruskie w Rzeczypospolitej zostały ulokowane wyłącznie na statusie chłopskim, co w sposób bezpośredni kształtowało rozwijany model kultury. Oparty on był na tzw. folklorze, z jakim nieodłącznie kojarzy się przekaz ustny i kolektywne formy generowania oraz odbioru tekstów. Pojawia się tu zatem drugi czynnik predysponujący społeczności wschodniosłowiańskie do nadwartościowania wspólnoty nad indywidualizmem, tożsamości nad zróżnicowaniem, rytuału nad objaśnianiem. Elity intelektualne, wywodzące się z tych środowisk, konstrukcję projektów tożsamościowych swych wspólnot wspierały w oczywisty sposób na elementach rodzimych tradycji, które były wyłącznie chłopskie (a nie chłopomańskie, jak w różnych okresach rozwoju mitów narodowych wielu narodów europejskich) i cechowały się znacznym izolacjonizmem utożsamienia. Miało to, i ma nadal, zasadnicze konsekwencje dla rozwoju piśmiennictwa i modelu pamięci kulturowej. Bardowie, „wieszcz”, poeci, predestynowana ku temu elita, która uformowała się na odpowiednim etapie rozwoju tych społeczności, działając zgodnie z wykształconymi formułami centrów, konfrontuje się z materią niezbędną do kształtowania tożsamości, która sama narzuca swoiste reguły. Z jednej strony jest to repertuar rodzimych treści – mitów, symboli, tekstów – generowanych i pamiętanych w przekazie ustnym, z drugiej – charakter tzw. ludzkiego substratu etnicznego, czyli samej społeczności nawykłej do takiej, a nie innej formy przekazu opartej na estetyce tożsamości treści symbolicznych, a przez to dysponującej określonymi możliwościami percepcyjnymi. Wreszcie czynnik, czy nie najważniejszy, patrząc z punktu widzenia teorii Assmanna, a mianowicie brak pełnego instytucjonalnego oparcia dla działań

<sup>111</sup> О. Лапський, *А свім?*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *Мій (но)чмачу*, Warszawa 2000, s. 79–80.

interpretacyjnych, objaśniających w stosunku do tekstów kulturowych. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, gdy dokonują się działania etniczne (z punktu widzenia teoretyków nacjonalizmu – działania narodowotwórcze) wypracowane w modelu koherencji tekstualnej: pismo–kanon–objaśnianie. Grunt jednakże, na którym są konstruowane, jest silnie określony i samorozpoznający się w koherencji rytualnej.

Przenikanie się obu systemów scalania sensów, pomimo wielu przemian w obrębie charakteru społecznego danych kultur mniejszościowych, jest czytelne do chwili obecnej. Warto przytoczyć wspomnienie spotkań poetyckich z Michałem Szachowiczem, świadczące o rytualnym celebrowaniu samego przekazu ustnego tekstów zakodowanych w piśmie, ale w swej strukturze często bliskich parametrom oralnym (rym, rytm, refrenowa powtarzalność, stałe epitety):

Ilekróć sięgam pamięcią do prezentowanych wierszy Michała Szachowicza podczas niezbyt częstych wernisaży, zawsze utrwała się we mnie, oprócz śpiewnych wierszy, otoczka wieczorów; dzielenie się chlebem, pewnie przywiezionym na tę okazję z rodzinnych Saków, czy też owocami darowanymi na „biesiadzie słowa” uczestnikom tych wieczorów, w otocze serdecznego, dobrego słowa. I przez ten gest zawsze mi się wydawało, że Michał Szachowicz zawsze chciał zaznaczyć swój związek z rodziną wsią i rodzinną ziemią, jakby chciał nam uświadomić, że korzeni rodzinnych nie przerwał, że pomimo wielu lat bytowania w mieście, nie zatracił gościnności wiejskiego domu, na wschodnich połaciach Białostoczczyzny, trwającego i czuwającego zarazem. I ten gest dzielenia przestawał być gestem, a stawał się rytualną symboliczną czynnością, wydobyta z pamięci przeszłości, z odwiecznej tkanki jego narodowej i kulturowej tożsamości<sup>112</sup>.

Wspominane już w rozdziale I organizowanie przez „Białowieżę” licznych wieczorów literackich, kiedy słowo płynęło bezpośrednio z ust samego poety i na których zawsze było tłoczno, czy wspomnienia Sokrata Janowicza o wędrowaniu do chat białoruskich ze słowem idei wspólnotowej, z misją interpretacyjno-wykładową, które często przekształcało się w biesiadę<sup>113</sup>, wspólne świętowanie (a przecież rytuały zawsze wiązały się ze świętem) czy chociażby Łemkowska Watra, zwana świętem kultury łemkowskiej, to przykłady potrzeby i siły otoczki rytualnej także we współczesnej koherencji kulturowej. I nawet jeśli wskażemy bardzo podobne dążenia do rytualizacji działań w ramach różnych imprez kulturalnych, powszechnych we wszystkich kulturach, to raczej dostrzegać będziemy w wielu z nich aranżację stylizacyjną, nawiązującą do jakiegoś wycinka rzeczywistości z innej przestrzeni czasowej, kulturowej, symbolicznej. Natomiast w licznych celebrowaniach mniejszościowych obok takich stylizacyjnych nawiązań, istnieje też, jak mi się wydaje, nurt przenikania tradycji od wewnątrz. Nieprzypadkowo wspomniana Łemkowska Watra z jednej strony spełniała funkcję instytucji, która zapewniała podtrzymywanie tradycyjnych form rodzimej tożsamości, organizując chociażby konkursy recytatorskie dla dzieci, z drugiej jednakże, jako forma współbycia w święcie wspólnoty, cyklicznie celebrowanym, drogą powtarzania wielu formuł, utrzymywała je jako pamięć i trwanie, czyli jako kulturę teje grupy.

<sup>112</sup> J. Leończuk, *Próba szkicu portretu Michała Szachowicza*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 1, s. 227–234, tu: s. 228.

<sup>113</sup> Warto zaznaczyć, iż w językach wschodniosłowiańskich biesieda / becida (бесѣда) znaczy mowę, rozmowę (w przekazie ustnym).

Brak (a raczej ograniczony zakres) instytucji zabezpieczających magazynowanie i przekaz pamięci rodzimej, wobec dominacji konkurencyjnych form i treści pamięci, stawia członków wspólnot mniejszościowych w sytuacji Renanowskiego „codziennego plebiscytu”. Ich deklaracje przynależności to deklaracje praktykowanych wzorów kulturowych. Na pograniczu kulturowym często jest tak, że w codzienności dominuje model powszechny, ogólny, wyznaczony zasobem cywilizacyjnym, strukturami organizacyjnymi danej całości polityczno-instytucjonalnej (państwa), do której mniejszości należą. Rodzime tradycje zaczynają być bardziej znaczące w formach odświętnych, które, jak wiadomo, są mocno powiązane z rytuałami. U Assmanna czytamy:

W kulturach niepiśmiennych nie sposób zyskać udziału w pamięci kulturowej inaczej niż przez uczestnictwo. Zgromadzenia odbywają się z określonej okazji, a taką okazję stanowią święta. Powtarzające się regularnie święta i rytę służą przekazywaniu i rozpowszechnianiu podtrzymującej tożsamość wiedzy, a tym samym reprodukcji kulturowej tożsamości. Rytualne powtarzanie zapewnia grupie społecznej koherencję w czasie i przestrzeni<sup>114</sup>.

Stąd złożona tożsamość mniejszościowa w jakimś stopniu różnicuje w swoim obszarze pamięci kulturowej to, co ma wspólne z całością i co zbudowane jest głównie na koherencji tekstualnej (co przekazuje szkoła, środki masowego przekazu, literatura itp.) w stosunku do tego, co jest powiązane z własną odmienną tradycją i kojarzy się z tradycyjnym przekazem oraz koherencją rytualną. Nakładanie się czy przenikanie tych modusów jest z reguły jednokierunkowe. Tekstualność (w szerokim rozumieniu jako koherencja) wnika w obszary odmiennej tradycji, co w sensie ogólnym uznawane jest za emancypację czy rozwój kulturowy. Konfrontuje się jednak ciągle z „uświęconymi” rytualnie, a więc niepodlegającymi możliwościom zmiany, esencjalnymi wyznacznikami istoty odrębnej tożsamości. Ich pielęgnowanie i ochranianie poddawane jest nieustannym ambiwalencjom wyboru silniejszej opcji – zabezpieczanie przez tekst czy przez rytuał?

W tym miejscu pojawia się zasadnicze pytanie o tekst<sup>115</sup>. Jakie teksty budują współcześnie koherencję kulturową, spełniają centralną funkcję tożsamościową dla wschodniosłowiańskich społeczności mniejszościowych. Oczywiście jest, że aby spełniać taką funkcję, teksty muszą wpisać się w pewną ciągłość tradycji (ludowych, jak je w uproszczeniu nazywamy). Formułę modelową takich tekstów można by określić jako teksty pisane na sposób mówiony<sup>116</sup>. Jedną z form jej realizacji jest tzw. nurt ludowy w danej literaturze<sup>117</sup>. Napomknąć tu warto, co w definiowaniu takiego nurtu jest podkreślane. Zgodnie ze znanym powiedzeniem Bertolda Brechta, że „ludowe to nie to, co o ludzie, lecz to, co lud obchodzi”, Anna Kamieńska mówi o nurcie ludowym jako pisarstwie osób, które niekoniecznie są pochodzenia chłopskiego, ale przede wszystkim twórczo wykorzystują elementy ludowej wyobraźni, tematycznie związują swą twórczość z ob-

<sup>114</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 72.

<sup>115</sup> Rytuałami w tej pracy bliżej się nie zajmujemy, choć skądinąd jest to intrygujące pole badawcze – ukazać przemiany zachodzące w obrębie rytuału, by był on nadal funkcjonalny.

<sup>116</sup> Współcześnie najbliższe takiej formule są chyba zapisane wiersze romskiej poetki Papuszy.

<sup>117</sup> Przykładowo o takim nurcie we współczesnej literaturze łemkowskiej piszę w przywołanym już artykule *Główne nurty we współczesnej poezji łemkowskiej*.

szarami bliskimi społeczności wiejskiej, u których mechanizm metafory ma coś z wysiłku fizycznego, z pracy na roli<sup>118</sup>.

Każda spośród trzech uwzględnianych tu literatur mniejszościowych posiada czasem drukowane (czasy BTSK i UTSK sprzyjały takim formom, o czym była mowa w rozdziale I), a czasem tylko rękopiśmienne teksty, głównie wierszowane, które są wynikiem tzw. samorodnego pisarstwa, tworzonego na różne okazje, w różnych okolicznościach, pod wpływem poruszających przeżyć. One są najbliższe ustnym formom twórczości słownej i, jak się okazuje, ciągle istnieje na nie zapotrzebowanie, nie tylko wśród badaczy i koneserów „prymitywu”, ale też wśród bezpośrednich odbiorców w ich rodzimych wspólnotach<sup>119</sup>.

Istnieje też inny typ pisarstwa w obrębie tych literatur, który też mieści się w przedziale nurtu ludowego, a który jest chyba najbardziej interwencyjną i nośną formą przekazu pamięci kulturowej, gdyż na takiej właśnie misji wspólnotowej jest ukształtowany. Są to teksty tworzone przez elitę, ale skierowane do odbiorcy, którego nawykowe, rytualne bycie we wspólnocie trzeba przekształcić w świadomość etniczną, czyli objaśnioną przez tekst historycznie, przestrzennie, kulturowo koncepcję wyobrażonej wspólnoty. Forma tych tekstów musi być prosta, dobitna, łatwa do zapamiętania i recytowania, bazująca na retoryce patriotycznej i agitacyjnej.

Wreszcie teksty pisarzy z ukształtowanym współczesnym warsztatem twórczym, którzy korzystają z szerokiego zaplecza środków literackich, ale ich łączność z tradycją tworzy rozpoznawalny zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz ciąg pamięci kulturowej. Od zewnątrz znajduje to wyraz w opiniach krytyków. Zbigniew Siatkowski, charakteryzując współczesną poezję łemkowską, mówi, w kontekście operowania przez nią aktualnymi regułami poetyki, o twórczości Murianki:

Murianka umie osiągnąć efekt zdumiewającego współlistnienia z tą formą wersyfikacyjną takich treści i takich zespołów motywicznych, które czytelnikowi zdają się niewątpliwym spadkobranstwem po łemkowskim folklorze. Jednak to samo w istocie odnosi się do wszystkich pozostałych poetów<sup>120</sup>.

Podobnie Roch Sulima włącza poezję Murianki w tom dotyczący przestrzeni ludowej wyobraźni i wrażliwości<sup>121</sup>. Twórczość Białowieżan, od Janowicza poczynając, na Szachowiczu kończąc, czytana jest przez odwołania do kultury ludowej. Nie zabraknie takich uwag i w stosunku do poezji Tadeja Karabowycza czy Ostapa Łapskiego, który nie omieszka autoprezentować się w chłopskiej szacie jako „syn Ukrainy, światły chłop”.

Natomiast rozpoznawalność wewnętrzna przekłada się na znaczenie tej twórczości jako wyznacznika identyfikacyjnego dla wspólnot etnicznych. Wystarczy przypomnieć ową tłoczność w salach, gdzie odbywały się wieczory literackie autorów „Białowieży”,

<sup>118</sup> A. Kamińska, *Pragnąca literatura. Problemy pisarstwa ludowego i nurtu ludowego poezji współczesnej*, Warszawa 1964.

<sup>119</sup> O ile to zapotrzebowanie w pokoleniu starszym, często mocno osadzonym jeszcze w gruncie wiejskim, łączyć można z nawykami folklorowymi, to w pokoleniu zupełnie młodych ludzi, zazwyczaj wykształconych, obserwowane upodobanie do tekstów tego typu łączyć już pewnie należałoby z wpływami kultury masowej i wszelkimi tego konsekwencjami, które znajdują się poza zakresem problemowym niniejszej pracy, a które są żywo dyskutowane w obrębie współczesnej folklorystyki.

<sup>120</sup> Z. Siatkowski, *Współczesna poezja Łemków...*, s. 54.

<sup>121</sup> R. Sulima, *Metafora „mrowiska”*, [w:] idem, *Głosy tradycji*, Warszawa 2001, s. 163–169.

czy wskazać statystykę wyboru wierszy współczesnych poetów łemkowskich na konkursach recytatorskich organizowanych cyklicznie, wybór współczesnej liryki w podręcznikach do nauki języka łemkowskiego czy rolę wierszy Ostapa Łapskiego w dyskursie tożsamościowym mniejszości ukraińskiej. Przyswajanie tych tekstów odbywa się w sporym zakresie drogą instytucjonalną, jednakże paralelnie istnieje też przekaz bezpośredni, chociaż w pewnym stopniu też sformalizowany, przypominający niekiedy tradycyjne sytuacje obiegu ustnej twórczości słownej.

Można zatem, sumując niejako powyższe uwagi o swoistości mniejszościowej w zakresie tworzenia koherencji kulturowej, stwierdzić, że udział czy dostęp do pamięci kulturowej swej grupy dla członków wspólnot mniejszościowych w wyższym stopniu określony jest przez bezpośrednie uczestnictwo niż w kulturach zorganizowanych na w pełni rozwiniętym przekazie i koherencji tekstualnej.

## NARÓD WYBRANY – ŚWIĘTA POWINNOŚĆ

Weberowski aksjomat o paradygmacie narodu wybranego dla wszystkich konstruktorów etnicznych znajduje w tekstach mniejszościowych bogaty repertuar egzemplifikacyjny, od bardzo bezpośrednich paralelizmów po dalekie, ale czytelne aluzje w postaci figur, stylizacji, przesłań, kategorii retorycznych, toposów.

To Izraelici, jak wskazuje Assmann, są twórcami kanonu jako pamięci obowiązkowej. Obligatoryjność pamięci wynika z zasady bycia wybranym. Bycie wybranym zobowiązuje całą wspólnotę do pamiętania tego, czego nie wolno w żadnym przypadku zapomnieć. Każdy zatem naród posiadał owo przesłanie, które pozwoliło Izraelitom stać się prototypem nowoczesnego narodu – „Zachowaj i wspominaj”<sup>122</sup>.

Paradygmat izraelski szczególnie mocno działa na wyobraźnię „strażników pamięci” narodów wygnanych, rozproszonych, „prześladowanych”, dla których te wydarzenia stają się bazą symboliczną mitomotoryki kontraprezentnej<sup>123</sup> i podobnej jak u Żydów spotentgowanej formy pamięci kulturowej. Psalmiczna stylizacja Grabana jest przykładem najbardziej chyba bezpośredniego, opartego na paraleli, odniesienia tekstowego do narodu wybranego:

Boże my wiedzieliśmy  
że za dni pradawnych  
osadziłeś naród nasz  
w górzystej dziedzinie  
z woli i światła swego  
I żyli dziadowie ojców naszych  
do końca dni  
do zakończenia tysiąclecia...  
Aż wydałeś nas

<sup>122</sup> Słowa z pieśni szabasowej *Lekha Dodi* (za: J. Assmann, *op. cit.*, s. 46).

<sup>123</sup> Pojęcie stosowane przez Assmanna w nawiązaniu do wcześniejszych znaczeń terminu *mythomoteur*, a rozumiane przez niego jako siła sprawcza mitów relatywizująca teraźniejszość w stosunku do wspanialszej i piękniejszej przeszłości.

jak ofiarę z kozłat  
 rozrzucając  
 pośród narodów świata  
 kości nasze za bezcen  
 Sąsiedzi znieważają nas  
 przyrównują do pogan  
 pośród pospólstwa  
 oblekłeś nas w hańby szatę  
 Nie zapomnieliśmy o tobie  
 nie złamaliśmy przykazań  
 i jak dawniej  
 wznosimy świątynie  
 pośród zielonych dróg  
 W naszym życiu  
 nie było innego Boga  
 prócz ciebie  
 Boże...  
 prześladowana cerkiew nasza  
 za krzyż trójramienny  
 naznaczona cieniem stoi  
 na rozdrożu życia  
 bezmocna  
 Boże...  
 czemu nas opuściłeś  
 zapomniałeś  
 prawdy nasze  
 groby przodków  
 Ty za dni pradawnych  
 posadziłeś nas  
 zielonym drzewem Beskidu  
 na Łemkowynie<sup>124</sup>

Nawiązaniem do żydowskiej apokaliptyki, która, jak wykazują badania, nie jest fenomenem, tylko „najwcześniejszym przykładem jednego z kulturowo-antropologicznych uniwersaliów”<sup>125</sup>, jest inny wiersz Grabana, z nazwą nieistniejącej wsi łemkowskiej w tytule:

Kamień na kamieniu  
 i przy progu próg  
 bezdomni  
 dziki sad  
 cierpkie tarniny  
 w bieli kwiecica  
 [...]

co rana  
 rany ukwiecone  
 z napisem na kamieniu

<sup>124</sup> W. Graban, *Psalm*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 4–5.

<sup>125</sup> J. Assmann, *op. cit.*, s. 95.



Brejan-Legnica  
ślad żywych  
ci  
co pozostali stróżami  
pod krzyżem wieczni<sup>126</sup>

Na wątkach apokaliptycznych zbudowany jest cały szereg utworów poetów ukraińskich i łemkowskich. Pierwsze miejsce zajmują tu chyba wiersze Mili Łuczak, tętniące kopytami apokaliptycznych koni, emanujące obrazami zniszczenia i zagłady, z licznymi odwołaniami kosmicznymi i historycznymi. Można by tej twórczyni wręcz nadać miano poetki Apokalipsy. Karabowycz, Graban, ale też Łapski czy Murianka często posiłkują się przekazem o tragicznym losie narodu wybranego, exodusie, zagładzie, nadchodzącej Apokalipsie, wyznaczając linię w jednych miejscach mobilizującej, w innych przerażającej czy napawającej smutkiem kontraprezencji.

Idea narodu wybranego sama w sobie niesie podstawowe dla tożsamości grupowej odróżnienie się od innych grup (narodów), co ma moc konektywną (spajającą). Jak wiadomo, grupy społeczne, scalające się jako wspólnoty pamięci, przede wszystkim pielęgnują te aspekty przeszłości, które budują przekonanie o specyficznym charakterze i trwałości. Tworzone wyobrażenie o sobie uwypuklają różnice na zewnątrz, a podobieństwa wewnątrz wspólnoty. Wyróżnienie spośród innych jest zobowiązaniem do trwania jako bytu wyjątkowego, niemogącego być zastąpionym żadnym innym. U Tadeja Karabowycza podążanie za ideą narodu wybranego buduje głębokie sensory heroizmu trwania wśród obcych, wędrowania bez bojaźni w głąb przeszłości, moszczenia gniazd dla pierworodnych wśród pustyni:

сказав Господь Мойсеєві:  
„Нехай ніякий чужинець не їсть [із нами]  
пасхи”

під нашими золотистими шатрами  
вічності

і триває цей наказ на згрищі  
твердійший від олива  
і береже вибраний нарід  
від страшних хвиль чужини  
навколо<sup>127</sup>

відчинив безодню моря  
для вибраного народу

вів його до обітованої пристані  
[...]  
за ними простягалася теминь  
неволя  
колісниці загрузлі  
і минулість

rzekł Pan Mojżeszowi:

„Niech żaden obcy nie spożywa [z nami]  
paschy”

pod naszymi złocistymi namiotami wiecz-  
ności

i trwa ten nakaz na popielisku  
twardszy od ołowiu  
i strzeże naród wybrany  
od strasznych chwil obczyzny  
wokół

otwarł bezdenność morza  
dla narodu wybranego

prowadził go do przystani obiecanej  
[...]  
za nimi rozciągała się ciemność  
niewola  
rydwany zagrzęzłe  
i przeszłość

<sup>126</sup> W. Graban, *Bieliczna '90*, [w:] idem, *Na kolpaku gór...*, s. 3.

<sup>127</sup> T. Karabowycz, *Прощення*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечір...*, s. 61.

він не боявся неволі  
слідів глибоких від колісниць у пустелі  
ані минулості<sup>128</sup>

зіходить сонце над Ізраїлем  
ніжною ласкою пелюстків  
[...]  
хтось закоханий вистелює гнізда  
для первенців  
серед пустинної землі

хтось мріє напитися води зі скелі  
перед дорогою

з роду в рід...<sup>129</sup>

on nie bał się niewoli  
śladów głębokich od rydwanów na pustyni  
ani przeszłości

wschodzi słońce nad Izraelem  
delikatną piesszczotą płatków  
[...]

ktos̄ zakochany mości gniazda  
dla pierworodnych  
wśród pustynnej ziemi

ktos̄ pragnie napić się wody ze skały  
przed drogą

z pokolenia w pokolenie...

Paweł Stefanowski trwanie, czyli bycie swojego kraju, uznaje za aksjomat tak oczywisty jak następstwo czasów „było, jest i będzie”, bo przecież „ciąg dalszy być musi”. Ten imperatyw pojawia się w kontekście dużego zagrożenia dla ciągłości trwania, która została mocno naruszona przez „exodus” wysiedleń. I zapewne to ów paradygmat poexodusowego trwania narodu wybranego buduje niepodważalny pewnik ciągłego następstwa pokoleń i woli „nas”, którzy je od wieków tworzymy:

Была і є  
Лемковина  
был пра-пра  
єст няньо і я  
і буде наш край  
все жывий  
Справ наших  
тяг дальший  
быти мусит  
так хотят  
Руснакы  
рускы святы  
я  
і серця вашы  
З іконостасу  
выйдут герої нашы<sup>130</sup>

Była i jest  
Łemkowyna  
był pra-pra  
jest ojciec i ja  
i będzie nasz kraj  
zawsze żywy  
Spraw naszych  
ciąg dalszy  
być musi  
tak chcą  
Rusnacy  
ruscy święci  
ja  
i serca wasze  
Z ikonostasu  
wyjdą herosi nasi

Cała twórczość Murianki zbudowana jest na powinności czy na etosie trwania. Wyznacza ona, tak jak każdy kanon, to, czego nie wolno zapomnieć. Odwołuje się do emocji pierwszych i najsilniejszych, związanych z matką, ziemią, kobiecością, ojcem, międzypokoleniowym przekazem wartości. Nie wskazuje możliwych wyborów. To, co się

<sup>128</sup> Idem, *Dорога*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *ibidem*, s. 60–61.

<sup>129</sup> Idem, *Сонце*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *ibidem*, s. 62.

<sup>130</sup> P. Stefanowski, *Як повстал мій вери*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Икона. Лемківській край*, Nowy Sącz 1985, s. 29.

powinno, w odniesieniu do swego (na)rodu jest dane – nakazane w przymierzu istnienia, w darze życia po swojemu, święte. Nie wolno zapomnieć.

Бескіды тебе ховали  
красу русалчыну дали  
бесіды потік вчыл черкітливий  
душу плекали ялиці тужливы  
лен на голові чесал  
серпен смеречыном  
літо на сивых буках  
азбуку тебе вчыло  
[...]  
Кохати  
Вірити  
Памятати  
тебе вчыла  
чудова Лемковина

Beskidy cię wychowały  
dały krasę boginki leśnej  
szurpoczający potok uczył gwarzyć  
pieściły duszę frasobliwe jodły  
len na głowinie sierpień  
smreczyną czesał  
na siwych bukach  
lato alfabet pisało  
[...]  
Kochać  
Wierzyć  
Pamiętać  
uczyła cię  
cudna Łemkowyna

Не забудеш  
заплатиш  
Лемкыне<sup>131</sup>

Nie zapomnisz  
zapłacisz  
Łemkini

Idea narodu wybranego pozwala wyjaśniać i nadawać sens wszystkim historycznym wydarzeniom, jakie są udziałem wspólnot narodowych. Podporządkowany status grup mniejszościowych, interpretowany w myśl historii i zasad biblijnych, jest wypróbowywaniem przez Boga, któremu naród (żydowski) ciągle był (jest) poddawany. Przymierze z Bogiem nie dawało Żydom pozycji historycznie uprzywilejowanej, lecz wymagało od nich, jako tych, którzy zostali wybrani do prezentowania ludzkości idei jednego Boga, szczególnych poświęceń. Warto wspomnieć motto do moralitetu najwybitniejszego dziełnastowiecznego pisarza łemkowskiego Władymira Chylaka *Русска доля*. Utwór ten w symbolicznym uogólnionym losie symbolicznego bohatera stanowi parabolę fatalnego losu Rusina, który zawsze jest w gorszej pozycji niż przedstawiciele innych narodów. Natomiast, znosząc cierpliwie swój los, Rusin góruje nad innymi narodami czystością i siłą moralną. Taki jest los wybrańców. Motto do utworu, zaczerpnięte z Biblii (J 9,2), brzmi: „Равви, кто согрѣши, сей или родители его?” („Rabbi, kto zgrzeszył: on czy rodzice jego?”). Wy siłą tej pouczająco-budzielskiej przypowieści była odpowiednia, w końcowych, wyjaśniająco-interpretacyjnych fragmentach została zawarta bezpośrednia wykładnia treści (warto zaznaczyć, że Chylak był duchownym, nawykłym do egzegezy):

За что принуждены безталанный Русинъ страдати, когда иныи народы благосостояниемъ наслаждаются? [...] – Каждый мыслящий чоловікъ спрашиваетъ: Кто се согрѣши? За что наказуетъ насъ провидѣние?... За грѣхи ли нашихъ князей, или нашихъ лѣнивыхъ отцевъ, за нерадѣние ли нашихъ народныхъ предводителей, или за наши собственные грѣхи?... А можетъ быти, русскіи дѣти страждуютъ, чтобы на нихъ явились дѣла Божіи, чтобы...<sup>132</sup>

<sup>131</sup> P. Murianka, *Блаженна повинність / Błogosławiona powinność*, [w:] idem, *Jak sokół...*, s. 12, 14, 13, 15.

<sup>132</sup> Геронимъ Анонимъ, *Русская доля*, [w:] idem, *Повѣсти и рассказы*, t. 2, Львовъ 1882, s. 7–127, tu: s. 127.

Za co nieszczęśliwy Rusin zmuszony jest cierpieć, podczas gdy inne narody cieszą się dobrobytem? – Każdy myślący człowiek zapyta: Kto zgrzeszył? Za co nas karze opatrność?... Za grzechy naszych książąt bądź naszych leniwych ojców, czy za niedbałość naszych przywódców narodowych, czy za nasze własne grzechy?... A być może ruskie dzieci cierpią, by poprzez nie objawiły się Boskie plany, żeby...

Wiara w swoją misję, budująca sens istnienia narodów, jest ogromną siłą ideową, cementującą społeczność w ich trwaniu wspólnotowym. Teksty kultury, ich twórcy i interpretatorzy tworzą koherencję etniczną poprzez egzegezę podstawowego kanonu tekstualnego kultur judeochrześcijańskich, jakim jest Biblia.

Znaczenie wiary opartej na idei narodu wybranego dla społeczności żydowskiej jest oczywiste:

Z jednej strony, wiara ta pozwoliła zachować Żydom religijną i narodową tożsamość, własną kulturę i ocaliła ich, jako osobną grupę ludzi – mimo wygnania i rozproszenia – przed wtopieniem się w społeczność, wśród których przyszło im żyć. Wymagania, jakie stawiała przed nimi religia, ocaliły ich jako Żydów. Z drugiej jednak strony, te same przyczyny (fakt, że z nimi właśnie zawarł Przymierze Bóg, gdy otrzymali Torę i Przykazania pod górą Synaj) – zadecydowały o tym, że ich los stał się – na przestrzeni dziejów – wyjątkowo trudny<sup>133</sup>.

Podobnie oczywiste jest też znaczenie pierwiastka „wybrania” w idei każdego konstytuującego się jako wspólnota pamięci narodu, szczególnie w sytuacjach podporządkowania i prześladowania.

## NAPISAĆ HISTORIĘ CZY OPISAĆ ŻYCIE

Te dwa sposoby uzyskania dzięki piśmiennemu remedium na przemijalność, czyli utrwalenia uporządkowanego, zrozumiałego (koherentnego) bytu – założę od początku, że zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku bardziej wspólnotowego niż indywidualnego – kierunkują znaczną część piśmiennictwa mniejszościowego. Wydaje się, że podkreślony w dyskursie postkolonialnym sposób na wyzwolenie się spod kolonialnych schematów przez konstytuujące się na zasadzie odrębności wspólnoty, którym jest napisanie własnych historii etnicznych, mocno absorbuje świadomość twórców mniejszościowych. Wystarczy wspomnieć jedno z największych marzeń, z nadzieją na jego zrealizowanie, jakim dzieli się Petro Murianka w wielu swoich tekstach i rozmowach, czyli napisanie „prawdziwej” historii łemkowskiej. Bardzo wymowna jest wypowiedź innego twórcy i działacza łemkowskiego – pod pseudonimem Jarosław Huńka (patrz przyp. 52 w rozdziale I) opublikował on na początku lat osiemdziesiątych XX w. broszurkę *Łemkowie – dzisiaj*, która wywołała wówczas ogromne kontrowersje:

Uważam, że teoria nasza jest najbardziej klarowna i w sposób zadowalający wyjaśniająca problemy związane z odrębnością Łemków. Rzecz będzie oczywiście wymagała pogłębio-

---

<sup>133</sup> [www.forumowisko.pl/topic/72708-narod-wybrany](http://www.forumowisko.pl/topic/72708-narod-wybrany), 8.10.2010.

nych studiów i analiz językowych, ale jest na tyle interesująca, że myślę, iż **zrobimy to my – sami Łemkowie**<sup>134</sup>.

Zarówno Murianka, jak i Huńka piszą (częściowo też już publikują) łemkowskie dzieje czy historię swojego narodu z powoływaniem się na źródła i dokumenty archiwalne bądź historyczne, ale z własnymi wyborami, kompozycjami i interpretacjami tych faktów, z usilną próbą przekonania, że taka odmienna czy wręcz przecząca oficjalnej interpretacja jest prawdziwa, konsekwentna i logiczna.

Kilka książek poświęconych historii Podlasia, swojego rodzimego regionu, opublikował poeta, publicysta, redaktor, ale też profesjonalny historyk, Jurij Hawryluk. Dysponowanie profesjonalnymi, wyuczonymi narzędziami i metodami badawczymi w niczym nie zmienia faktu, że podobnie jak łemkowscy budowniczości ojczystej historii, uprawia uświadamiające, wyznaczone koncepcją narodową pisanie dziejów, tworzenie „swojej” historii dla „swojego ludu”:

Chto my je? – Kim jesteśmy? To pytanie w naszych podlaskich bielsko-hajnowsko-siemiatyckich stronach wciąż jest na porządku dziennym. [...] musieliśmy jeszcze znaleźć odpowiedź na pytanie, skąd na tę ziemię przybyli nasi przodkowie, kto wznosił tu pierwsze grody i cerkwie, gdzie jest ziemia, na której mieszkają nasi pobratymcy – ludzie najbliżsi nam mową i sposobem widzenia świata? Nie znając przeszłości, trudno mieć bowiem nadzieję na normalną przyszłość.

[...] Cóż, nowe to szkoła, której zadaniem jest przyszytyć umysły dorastających przyszłych obywateli do mniej więcej jednakowego wzoru. Uczyliśmy się więc o historii starożytnego Egiptu, Grecji i Rzymu, o czynach cesarzy i papieży, którzy budowali imperia i dokonywali podbojów, palili wolnomyślicieli i zmieniali kalendarze. Uczono nas o polskich księżkach i królach, ale nikt nie uznał za właściwe poświęcić odrobinę czasu dziejom naszego rodzinnego miasta i regionu. Niczego też nie dowiedzieliśmy się o naszym języku, powstającej w nim literaturze, pieśniach, które śpiewali nasi przodkowie i innych dobrach naszej kultury. Sami więc musimy być strażnikami swojej pamięci zbierającymi okruchy przeszłości, aby z tych kamieni zbudować szaniec własnej historii, własnej narodowej świadomości<sup>135</sup>.

Można rzec, głęboko romantyczna idea. Wydaje się jednak, że romantyczne jest tu tylko artykułowanie tego, co w innych (oficjalnych) dyskursach/historiach narodowych stało się niezauważalne, bo zatwierdzone, uznane, uczone, a więc oczywiste, czyli niekwestionowalne. Romantyczna, ale też pozytywistyczna jest chęć ustanowienia siebie/swojej wspólnoty na uznawanych za uniwersalne podstawach historycznych – na „obiektywnych” przesłankach, na „racjonalnej” wiedzy, na „prawdzie” dziejowych faktów, a nie na legendach czy mitach ludowych (które przestały wystarczać w „nowym” świecie) ani tym bardziej na zawłaszczających oficjalnych historiach państwowych.

Bardziej pertraktując o dominującymi dyskursami, ale równocześnie prowokacyjnie i z dużą świadomością prowadzonej gry, „igra” historią czy z historią Sokrat Janowicz. Toczy on batalię o „prawdziwą” historię zarówno Białorusi, jak i Kraju Białostockiego. Ma na swym koncie kilka książek i wiele esejów mocno poruszających wyobrażenia ustabilizowane, czyli w zasadzie brak bliższych wyobrażeń o historii tych krain. Pró-

<sup>134</sup> J. Huńka, *Łemkowie – dzisiaj*, s. 5 (podkreślenie moje H.D.-F.).

<sup>135</sup> J. Hawryluk, „Chto my je?” *Jaka jest nasza mowa i historia?*, Specjalny dodatek do nr 3/2005 „Над Быгом і Нарвою”, Bielsk Podlaski 2005, [http://nadbuhom.free.ngo.pl/art\\_0369.html](http://nadbuhom.free.ngo.pl/art_0369.html), 12.10.2010.

buje w nich jednak w pewnym stopniu wykorzystać swoje pisarskie uprzywilejowanie, dystansując się od tradycyjnego czy standardowego pisania historii. We wstępie do swej pierwszej, można by tak określić, historycznej książki *Białoruś, Białorus*<sup>136</sup> zaznacza:

Myli się ten, kto mniema, iż otwierając tę oto książeczkę, ma wreszcie przed sobą wykład schludnie uporządkowanej historii adoracji wzajemnej między Białorusią i Polską. Nie przeczę, iż ktoś kiedyś powinien napisać taką rzecz (naukowo i dokładnie!). Mnie natomiast idzie tu o co innego, o wywołanie u czytelnika takiej właśnie potrzeby po to, by przyszła wiedza, będąca jej owocem, stała się integralną częścią naszej kultury. Dzisiaj, niestety, jesteśmy pod tym względem najczęściej analfabetami!

Chcę unikać chronologii; i to nie tylko korzystając z uprawnień, jakie daje mi gawęda, i nie dlatego, by nie nudzić, ani dlatego, że czytelnik mój jest wyposażony głównie w narodowe, pozabiałoruskie zestawy narzędzi myślenia historycznego. Wygłaszam eksprompt, długą improwizację, że tak się wyrażę, o pilnej już teraz konieczności powszechnego uświadomienia sobie tego, że nie można być pełnowymiarowym Polakiem czy Białorusinem bez pewnych wiadomości w bagażu intelektualnym. Zanotowałem tylko swe odczucia i konkluzje, wsparte wiedzą na ten temat, odwołując się do niej z okazji wybranych, istotnych dla ciągu znaczeniowego wydarzeń i okresów zbyt jednostronnie naświetlonych, a zarazem jakoś determinujących osobowość zbiorową obydwu narodów. Więc w tym pisaniu swoim celowo orientowałem się na podstawowy zestaw informacji kulturowo-historycznych, które posiada przeciętnie wykształcony mieszkaniec dzisiejszej i wczorajszej Polski. W tym oczywiście sporo zamierzonej polemiki mojej z poglądami, którymi żyje dom i ulica w naszym kraju<sup>137</sup>.

W ten sposób zmieścił Janowicz w książce, którą nazwał później początkiem swego „eseistycznego historiozofowania na publiczną skalę”<sup>138</sup>, to, na czym mu zależało najbardziej, swój pogląd na sprawy białoruskie, wyrobiony indywidualnie w nieustannym konfrontowaniu lektury i życia, ale na pewnym etapie przede wszystkim dzięki studiom w bibliotece emigracyjnego ośrodka białoruskiego w Londynie.

Eseistyka Janowicza zbliża nas do pisania historii na sposób literacki, co chcę tu wyeksponować, gdyż mniejszościowi „strażnicy pamięci” to w najliczniejszych przypadkach właśnie pisarze, poeci, którzy historię piszą czasem z powagą pracy naukowej czy popularnonaukowej, a czasem piszą ją poetycko – wierszem, poematem, miniaturą liryczną, ale też powieścią, opowiadaniem, esejem.

Najbardziej efektowne przykłady historii pisanej wierszem wskazać można w twórczości Pawła Stefanowskiego i Ostapa Łapskiego. Deklaratywny, można rzec, narratywizujący Stefanowski kształtuje ciąg dziejowy, obudowany emocjonalno-oceniającą interpretacją, której centrum stanowi charakterystyczne dla liryki łemkowskiej „tragiczne dziś”.

Народжены в Карпатах  
на крылах Руси  
з прадіда Хорвата  
в камінній колысці  
[...]

Urodzeni w Karpatach  
na skrzydłach Rusi  
z pradziadka Chorwata  
w kamiennej kołysce  
[...]

<sup>136</sup> S. Janowicz, *Białoruś, Białorus*, Warszawa 1987.

<sup>137</sup> *Ibidem*, s. 5–6.

<sup>138</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 27.

в Білій Чорній Воді	w Białej Czarnej Wodzie
в Устю і Команьчи	w Uściu i Komańcy
в Лосю Красным Броді	w Łosiu Krasnym Brodzie
в старым славянським	w świętym słowiańskim
домку	domku
з трьома копулами	o trzech baniach
	z modrzewia
Пригорблены	Przygarbieni
новым	losu ciężarem
судьбы тягаром	dziś
гынут	giną
під єднораменным крестом	pod jednoramiennym krzyżem
в білых і чрвеных світлах рефлекторів	w białych i czerwonych
Нутят пісню	światłach reflektorów
о вкраденій іконі	Nucą pieśni
о ворогах	o skradzionej ikonie
іх пастырських чынів	o dawnych wrogach
повороту	ich pasterskich czynów
ключів до фуртки	zwrotu żądają
жадают	kluczy do furtki
бы вернуть до іконостасу <sup>139</sup>	by wrócić do ikonostasu <sup>140</sup>

Mamy tu do czynienia, podobnie jak w całym „historiopisaniu” Stefanowskiego, z doskonałym przykładem tzw. *floating gap* (dryfująca luka), która została wskazana jako charakterystyczna dla form pamięci społeczności oralnych<sup>141</sup>. Zjawisko to, które Assmann przywołał jako punkt wyjściowy w swej teorii rozróżniającej pamięć kulturową od komunikacyjnej, polega na dwubiegowości odniesień czasowych w kształtowaniu świadomości historycznej. W oralnych wspólnotach pamięci tożsamość gruntuje się na mitycznym prapoczątku oraz pamięci żywej. Między tym, co dotyczy prapoczątku i wydarzeń pamiętanych przez żyjące pokolenia, jest duża luka niepamięci faktów, które nie pracują na rzecz tożsamości wspólnoty. W kulturowej pamięci grup społecznych luka ta nie jest uświadamiana, czyli nie istnieje. Inaczej trudno byłoby zachować spójność wizji przeszłości. Mit białochorwacki, wpisywanie swych początków w misję słowiańską Cyryla i Metodego, pradawne związki z Rusią, długie dzieje karpackiego ludu kontrastowane są z „dziś”, kiedy lud ten ginie pod dominacją symboli jednoznacznie czytelnych w kodzie polityczno-religijnym.

Nie tak jednoznaczne czy raczej nie tak jednorodne są znaczniki sił dominacyjnych wskazywanych w historii Ukrainy, zapisanej w liryce Mili Łuczak czy Ostapa Łapskie-

<sup>139</sup> П. Стефанівській, *Лемкы*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 7.

<sup>140</sup> P. Stefanowski, *Łemkowie*, [w:] idem, *Łem*, Łemkowyna 1991, s. 7.

<sup>141</sup> J. Vansina, *Oral Tradition as History*, Madison 1985 (za: J. Assmann, *op. cit.*, s. 64).

go. Łuczak wpisuje w słowo Ukrainiec, podobnie jak Stefanowski w nazwę Łemkowie, wszystko, co ustabilizowało się jako historia fundacyjna tego narodu:

W słowie Ukrainiec  
 Jest tyle stepowego wiatru  
 Tyle połamanych stuleci  
 Tyle trójzębów bez zębów  
 Bo ich powybijali krwaworęcy dentyści  
 Tyle białych flag  
 Bo ich prano toporami  
 I kładziono pod nogi  
 [...]
   
 W słowie Ukrainiec  
 Są piętrowe mogiły  
 Dziurawe oczy wydziobane przez orły  
 Obalone krzyże z wiekami  
 Słowa, co porzuciły mowę  
 I przemówiły na obcej osnowie  
 To rozbebeszona Ojczyzna  
 Z wyrwanymi wnętrzościami  
 Okradziona z ozdób  
 Synowie  
 Którzy w łańcuchach wędrowali do Afganistanu  
 I nie powracali ani żywi ani martwi  
 [...]
   
 I atomowe krematoria<sup>142</sup>

W tekście tym dostrzec można wysoki stopień symbolizacji, uogólnienia, metaforyczności dziejów dawnych w stosunku do operowania konkretnymi faktami i wydarzeniami z pamiętanej dotkliwie niedawnej przeszłości – Afganistan, Czarnobyl (atomowe krematoria). Jest to odzwierciedlenie różnic między tym, co staje się domeną pamięci kulturowej, a tym, co należy do pamięci komunikacyjnej. Choć pojęcie „rozbebeszona Ojczyzna” może być uogólnieniem dotyczącym doświadczeń historycznych i kondycji ukraińskości, to znawcy twórczości Mili Łuczak wiedzą, że terminem tym poetka nazywa następstwa akcji „Wisła”, pamiętanej i przeżytej przez nią osobiście. Pojawia się zatem czas obecny i dawny, przestrzeń doświadczeń z tej i z tamtej strony granicy, dominacja dwóch centrów (mowa o orłach, które wydziobały oczy, a nie o jednym, symbolizującym którąś z państwowości). Metaforyczna historia, wychodząca spod pióra Mili Łuczak, doskonale odzwierciedla pograniczny punkt widzenia, kształtujący tożsamość mniejszościową. Jest to historia tragiczna, historia słabych wśród silniejszych.

Swoją historię pisze też Ostap Łapski. Pisze ją w sposób przemyślany, w pełni świadomy funkcji takiego pisania i towarzyszących mu rozważań, często odzwierciedlający tę świadomość w charakterystycznych odautorskich komentarzach do wierszy oraz w znanych wypowiedziach radiowych, telewizyjnych, prasowych. W filmie *Ostap Łapski – poeta niewygodny*, wyreżyserowanym przez Waldemara Jandę w 2000 r., po recytacji znanego nam już wiersza *Usiłowano*, Łapski mówi w charakterystycznej dla

<sup>142</sup> M. Łuczak, \*\*\* *W słowie Ukrainiec...*, przeł. F. Nieuważny, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, s. 22–23.



siebie manierze autoprezentacyjno-komentującej: „I co, po co to komu potrzebne. A mi potrzebne...”.

W filmie tym widać, jak duża jest moc działania historii wobec decyzji jednostki, która świadomie trwa „na wybranych w 1944 r. pozycjach” i ten wybór musi codziennie potwierdzać wobec samej siebie i wobec wspólnoty, a właściwie wobec wspólnot, które budują społeczne ramy jej pamięci. Mocno refleksyjną, dobitną, ostrą w bezpośrednich ocenach, czasem określaną jako wręcz publicystyczną poezję Łapskiego można czytać jako dziejącą się w napięciu pomiędzy pisaniem historii i opisywaniem życia. Życie – jako świadomy akt bycia – to właśnie ciągłe wybory wśród wartości kulturowych kształtowanych przez tradycję i pamięć wspólnot. Pisać historię – to przywoływać te mity, symbole, zdarzenia, fakty, postaci, miejsca, które zostają wybrane dla kształtowania wyborów życia (dnia dzisiejszego). Opisywać życie – to ukazywać swoje stawanie wobec tych wartości poniekąd jako postawę wzorotwórczą, bo przecież taka jest rola wieszczka, wybrańca, poety, taka jest najczęściej motywacja dla osób podejmujących tę formę pisarstwa. Łapski stanowi tu doskonały przykład tej szczególnej funkcji strażnika pamięci. Mówiąc o sobie, że jest monolitem, ukazuje, jak prowadzić można życie wśród wielu pytań, nacisków i ambiwalencji, by nie było na nim skaz ni pęknięć, rozwarstwień czy niespójności, spodziewanych w tożsamości pogranicznej, w którą się wpisuje. Znamienny dialog z historią, dialog z życiem, dialog z Ojczyzną, dialog z krajem dzieciństwa, dialog z miejscem zamieszkania buduje wielopoziomą, złożoną, ale spójną tożsamość, która jest potwierdzana i utwierdzana właśnie w lirycznej formie. Lirykę tego poety można by zatem nazwać samoświadomościową, konstytuującą tożsamość. Sam Łapski ujmuje tę kluczową funkcję swojej twórczości z charakterystycznym dla siebie lakonizmem: „твори склади психічного ладу”<sup>143</sup> („utwory pokłady psychicznego ładu”). Być może tego głębokiego poziomu samoświadomości tak wystraszyli się swojego czasu UTSK-owscy decydenci, że całkowicie wyprowadzili wiersze Łapskiego ze stron wydawnictw tej organizacji, krytykując ich „rebusowość”. Odpowie na to poeta po 1991 r. (zmianie UTSK w ZUwP) wierszami jeszcze bardziej świadomie, bo z perspektywy przeżytych i przemyślanych lat, splatającymi historię z życiem w monolit trwania.

1  
Віками  
думку будить:  
камінь!

2  
А рід мені супровід,  
бо й понині  
з бабою Уляною  
блукаю по:  
діда Івана дубині!

3  
Неначе  
з дитячого змагу

1  
Przez wieki  
myśl wzbudza:  
kamień!

2  
A ród mój towarzysz,  
bo i do dzisiaj  
z babcią Uljana  
błądzą po:  
dziadka Iwana dębniku!

3  
Jakoby  
z dziecięcego konkurowania

<sup>143</sup> О. Лапський, \*\*\*, (przeł. H.D.-F.), „Український календар” 1981, s. 314.

*кто*  
*я чи ти більший:*  
 „переможцем” люд вийшов!

4  
 А проте  
 з кореня Берестейщини:  
 тут поет росте!

5  
 Отак вчуса дивитись,  
 щоб як будень,  
 як свято себе: своє,  
 національне бачити!

6  
 Народе милий,  
 майбутнє повість  
 по чім кість:  
 ся сила моя!<sup>144</sup>

*kto*  
*ja czy ty większy:*  
 „zwycięzcą” lud wyszedł!

4  
 I dlatego  
 z korzenia ziemi Berestejskiej  
 tu poeta rośnie!

5  
 Tak właśnie uczę się patrzeć,  
 żeby jak co dzień,  
 jak święto siebie: swoje  
 narodowe dostrzegać!

6  
 Narodzie miły,  
 przyszłość powie  
 ile warta:  
 ta siła moja!

З глибини *Записника: 7 липня '94, Михайлівка під Варшавою!*  
 Z głębi *Notatnika: 7 lipca '94, Michałówka pod Warszawą!*

Wyjątkowa u Łapskiego jest kondensacja myśli, jakże rozległej, mieszczącej w sobie rozbudowany dyskurs tożsamościowy, a sprowadzonej do kilku czy kilkunastu strof wiersza. Obcując z jego poezją, nadzwyczaj silnie można odczuć potrzebę historycznych upewnień co do każdego życiowego kroku, występującą wśród wspólnot funkcjonujących w obszarze nieustannej konkurencji wzorów kulturowych. Tam właśnie ciągle trzeba wynajdywać argumenty za optowaniem na rzecz słabiej upozycjonowanego instytucjonalnie i politycznie uniwersum symbolicznego. Napisać historię – to ułożyć w logiczny, spójny, uargumentowany ciąg narracyjny wydarzenia z przeszłości, które ewokują aktualne powinności żyjących wobec tych, którzy byli, i tych, którzy będą. Opisać życie – to ukazać realny i aktualny obrazek wypełniania tych koniecznych powinności.

Uwarunkowania mniejszościowego historiopisania i życiopoisania są paralelne do wyjściowych dla tego rozdziału konstatacji na temat boomu pamięci przypadającego na przełom tysiącleci. Ostatni świadkowie tragicznych wydarzeń i wielkich przemian z połowy XX w. to szansa uwiarygodnienia dokumentem osobistym tego, co uzyskało już liczne kulturowe symbolizacje. Przypomnieć tu warto istotne stwierdzenie Aleidy Assmann:

Problem pamięci leży więc w przemianie od „miękkich”, to jest rozproszonych i bardzo zróżnicowanych wspomnień biograficznych, do form pamięci „twardej”, czyli zorganizowanej, wspólnie podzielanej i wiążącej lub – mówiąc słowami Niethammera – od „indywidualnego przepracowania doświadczenia” do „formy kulturowej”<sup>145</sup>.

<sup>144</sup> О. Лапський, *Введення*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (но)чмачу*, s. 13.

<sup>145</sup> A. Assmann, *1998 – Między...*, s. 152.

A przecież indywidualne przepracowanie doświadczenia, kiedy przybiera postać pisaną, niesie już w sobie ukształtowany repertuar kulturowych usensownień, którego wybór zależy od założonych celów utrwalania w piśmie tegoż doświadczenia. Każda wspólnota posiada i wyróżnia w swej pamięci kulturowej takie wydarzenia, które interpretuje jako doświadczone ze względu na swoją istotę (odrębność) – swoje cechy kulturowe, antropologiczne, geograficzne czy geopolityczne usytuowanie, wyznawane wartości, religię itp. Opisywanie życia w literaturach mniejszościowych dokonuje się pod retorycznym i świadomościowym „ciążeniem” na doświadczeniach indywidualnych losu wspólnotowego. Wystarczy wymienić kilka przykładowych tytułów ostatnio opublikowanych książek z zakresu literatury wspomnieniowo-pamiętnikarskiej: *Nasz łemkowski los*, *Życie Łemka*, *Opowieści łemkowskie*, *Smak doli*, *Dolina pełna losu*, by dostrzec podstawową tendencję kierującą to pisanie – uogólnienie indywidualnych doświadczeń na doświadczenia wspólnoty, czy inaczej ujmując, odczytywanie linii swego życia w kontekście losów wspólnotowych. Niełatwo zatem przeprowadzić linię rozdziału doświadczeń indywidualnych, które zostały znarratywizowane, od wizji dziejów najnowszych wspólnoty, rozgrywających się ciągle w obszarze pamięci komunikacyjnej, ale mających już wiele trwałych miejsc pamięci, ukonstytuowanych kulturowo. Gdybyśmy wobec tego znany „trójkąt autobiograficzny” Małgorzaty Czerwińskiej przymierzyli do wspomnień w literaturach mniejszościowych, dominującą kategorią byłoby tu zapewne świadectwo. Jednakże ważny z punktu widzenia konstruktorów i odbiorców tych narracji jest także głos stanowiący wyzwanie – głównie wobec oficjalnych wersji wydarzeń, które tu są podważane i często podbudowane wątkiem oskarżycielskim, nicowaniem, ironią, wykazywaniem politycznego manipulanctwa:

Zobacz – jak dużo nas jest, a „kupa-hłupa”. Nawet zwykłego pisma, jak choćby o zarejestrowanie Towarzystwa Miłośników Kultury Łemkowskiej, nie umiemy napisać. Ile razy napiszemy, zawsze złe, niezdałe. Inni to jakoś umieją pisać. Mają i Towarzystwo Miasta Legnicy, i Towarzystwo Hodowców Kanarków, kotów syjamskich i sympatyków „Expressu Wieczornego” – tysięczne któreś, jak informował swojego czasu tenże.

Liczyć też nie umiemy albo się nam nie chce. Gdybyśmy policzyli się wszyscy i okazało się, że jest nas te sto tysięcy – jasne by było wszem i wobec, że potrzebny nam jest choćby jeden, jedyny dom kultury. Nie trzeba byłoby nawet pisać pisma o pozwolenie na budowę. Pozwolono by albo przynajmniej przekazano „Ruską Bursę” w Gorlicach, zbudowaną rękoma naszych ojców. W sprawie owej „Ruskiej Bursy” pisał kilkakrotnie sześćdziesięcioosobowy Zespół Pieśni i Tańca „Łemkowyna”, który od 18 lat nie ma gdzie głowy przytulić, ale wszystkie pisma były widocznie niezdałe<sup>146</sup>.

Wreszcie wyznanie, związane, jak się wydaje, z najbardziej osobistym, emocjonalnym wątkiem w opisywaniu życia, w przypadku wskazywanych tu tekstów mniejszościowych zwykle wiąże się z emocjami doznawanymi na tle pozbawiania, bezczeszczenia, ośmieszania wartości wspólnotowych, doświadczanych krzywd i poniżania ze względu na przynależność etniczną, deprivacji potrzeb kulturalnych i religijnych, czasem też bytowych. Autobiograficzne wyznania Sokrata Janowicza (dotyczy to też innych pisarzy mniejszościowych) odślaniają w dużej mierze jego koncepcje etniczne i rozumienie

<sup>146</sup> P. Trochanowski, *Słowo Łemka o sobie* (odbitka 1992), s. 6.

procesu asymilacyjnego, a także postrzeganie swojej roli w przeciwdziałaniu temu procesowi:

Do białoruskości nigdy bym nie doszedł, gdyby nie interesowały mnie książki [...]. Tak, to jedno z najsmutniejszych pytań, na jakie kiedykolwiek odpowiadałem. Nasza rozmowa po polsku, cóż: prosta konsekwencja tragedii narodowej, w jakiej znaleźliśmy się my, Białorusini<sup>147</sup>.

Wydaje się, że ze względu na tę osobliwą funkcję czy powinność pamięci mniejszościowej, którą za Erwinem Krukiem określe jako „pamięć czuwająca”, ludzie pióra tych wspólnot, pisząc historię czy opisując życie, mają podobny cel i argumentację motywacyjną dla tych form działań twórczych. Historia, którą piszą, jest „nasza”, „własna”, różna od tej ogólnej, oficjalnej, nikomu nieprzynależnej. Opisanie życia jest opisaniem nie tylko mojego, ale przede wszystkim „naszego”, wspólnotowego życia i problemów nas wszystkich. W takim życiu opisanym z pamięci odnajdują część swych doświadczeń wszyscy czytający członkowie wspólnoty. Ma ona też dodatkową funkcję, tak charakterystyczną dla mniejszościowego upozycjonowania, które bazuje na ciągłym dialogu czy polemice (odpisywaniu) z centrum. Dedykacja z życioopisania Petra Murianki pod znamienym tytułem *A Wisła dalej płynie (z zamierzonego cyklu Opisać życie)* brzmi: „Sąsiadom naszym, Polakom, z wiarą – że zechcą przeczytać i spróbują zrozumieć, poświęcam”. To nie jednostkowy los i nie jednostkowy czytelnik. To historia i pamięć łącznie. To pamięć komunikacyjna i kulturowa także łącznie, choć formalnie łatwo można przeprowadzić między nimi granicę na linii około stu lat, idąc wstecz, dokąd sięga przekaz międzypokoleniowy.

Jednakże to, co Aleida Assmann różnicuje jako formy „miękkie” i „twarde”, w tekstach zapisanych przez mniejszości nie dyferencjuje się mocno. Życie opisywane jest jak gdyby zgodnie z regułami folkloru, rozwijane są wątki zawierające doświadczenia wszystkim znane, ważne dla wspólnoty, rozpoznawalne od wewnątrz, reprezentatywne na zewnątrz. Nie ma tu raczej miejsca na wątki sensacyjne, skandaliczne, ekscentryczne, dosyć częste w biografiami tzw. celebrytów, pisanych zgodnie z literackim modelem estetyki zróżnicowania, w których podkreślana jest indywidualność i wyjątkowość postaci i zdarzeń. Samo kształtowanie „pamięci czuwającej” jest nacechowane indywidualną powinnością wobec wartości wspólnotowych. Relacja historii i życia jest wielopłaszczyznowa. Różnica między czynnością napisania i opisania jest różnicą między kreacją a rejestracją. Jednakże obydwie te czynności ściśle na siebie wpływają, co sygnalizowane jest *expressis verbis* przez dokonujących pisemnych utwaleń, jak się okazuje, wielokrotnie zarówno tej, jak i tej drugiej formy pamięci/przeszłości jednocześnie.

## „ZAPOMNIELISKA” – MIEJSCA PAMIĘCI

„Zapomnieliska” [...] Polszczyzna współczesna nie zna takiego słowa, nie wiem, czy funkcjonuje ono w rodzimym języku Janowicza. Utworzył je autor – jak się zdaje – przy pomocy starego, zaczerpniętego jeszcze z języka staro-cerkiewno-słowiańskiego sufiksu *-iszcze*, który przetrwał w językach wschodniosłowiańskich do dziś, Zestawienie z czasownikiem

<sup>147</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 16, 22.

zapomnieć dało nadszpodziewany efekt poetycki. Cóż to za słowo – chciałoby się zapytać, przedziwna kontaminacja „pamięci” i „cmentarza”. Ale przecież – by przywołać znaną prawdę – pamięć jest rodzoną siostrą zapomnienia, przekonujemy się o tym zwłaszcza na cmentarzach. Poszczególne miniatury, składające się na zbiorek, to właśnie „zapomnieliska”, które zaznaczyły się, przetrwały w morzu pamięci i niepamiętania [...]. Na kartach „Zapomnielisk” pisarz odbywa zwielokrotnione „powroty do Krynek” [...]. Mozolnie scala zapomniany pejzaż, krajobraz, wpisuje weń ludzi, ustanawia hierarchię wartości<sup>148</sup>.

Gra obszarami semantycznymi języków bliskich sobie genetycznie, współistniejących i współprzenikających się, to ważny atut literatur mniejszościowych. Zapomnieliska, słowo powołane do życia przez Sokrata Janowicza, stanowią równocześnie figurę semantyczną i postawę wobec pamięci i zapominania. W języku polskim zapomnieć to skazać na pamięciowy niebyt, w języku białoruskim *запомніць* to zapamiętać, osadzić na trwałe w pamięci. Przemiana pamięci w zapomnienie i na odwrót rozgrywa się w formach językowych podobnie jak w życiu. W językach wschodniosłowiańskich *запомнить*, *помнути* odnosi się zawsze do pamiętania, zapominanie ma inny rdzeń – *забыць*, *забыць*, *забути*, *забыти* – zapomnieć. *Ци помнеш Лемку?* Czy pamiętasz – pyta w wierszu Paweł Stefanowski. W języku polskim także istnieje forma, nieco archaiczna – niech pomną, niech będą pomni na te słowa, zdecydowanie odwołująca się do pamięci, która przecież ukształtowała historycznie to słowo. Natomiast z dodatkiem odpowiednich prefiksów – przypomnieć, wypomnieć – także aktualnie rdzeń *-pomn-* łączy się z pamiętaniem, a nie z zapominaniem. A najlepszym przykładem jest tu chyba słowo pomnik, które nie pozostawia wątpliwości, jaką jest figurą i jakiej postawie wobec przeszłości służy.

Mamy tu jeszcze drugą, nie mniej interesująco igrającą semantyką międzyjęzykowych skojarzeń część „zapomnielisk” – *-isko*. Słusznie odnosi ją Smaszcz do staro-cerkiewno-słowiańskiego *-iszczę*, przywołując archaiczną, zachowaną jeszcze obecnie w wielu wschodniosłowiańskich słowach formę. Jednakże normy współczesne języka polskiego każą posiłkować się obecną w nim formą, która brzmi *-isko* i z całą pewnością służy znakowaniu jakiegoś miejsca, w szczególowych przypadkach zwłaszcza miejsca po czymś, co było, i nazwa z końcówką *-isko* (*-iszczę*) ma przypominać o tym nieistniejącym, ale obecnym właśnie w nazwie bycie. Końcówka ta służy również monumentalizacji obiektów, co oczywiście też wiąże się z ich wyolbrzymieniem i zbliża do pomnikowości.

Najbardziej inspirujące jest to znaczenie sufiksu, które przywołuje nieobecne już istnienie, tworzy pamięć poprzez nazwę miejsca po czymś, co zostało, używając określenia Rybickiej, „wydrążone z pamięci” w dawnym kształcie, ciągle jednak istnieje w postaci *-iska* bądź *-iszczę*. Myślenie w co najmniej dwóch językach, będące źródłem twórczej swobody, gier słowotwórczych, wieloznaczności słownej pisarzy mniejszościowych, pozwala Janowiczowi skontaminować właśnie pamięć z niepamięcią w koegzystencji z miejscami, wobec których pamięć musi ustanowić się powinnościowo, stać się „czuwającą” czy wręcz kreującą. Otóż śledząc grupę słów, które w językach wschodniosłowiańskich ugruntowały się na sufiksie *-iszczę*, wyjść warto od słowa *nonпуіце*, które oznacza grunt, bazę, miejsce, pole czy dziedzinę działania. Grunt to pewna stałość, można zeń

<sup>148</sup> W. Smaszcz, *Scalanie pamięci...*, s. 68–69.

nawet coś wyrwać, wykorzenić, ale on pozostaje i ślad czy chociażby wyobrażenie śladu można zawsze w nim odnaleźć czy ulokować. Także nazwa cmentarza, podstawowego miejsca pamięci/odpamiętywania w języku rosyjskim i ukraińskim, utworzona jest za pomocą sufiksu *-iszcze*: *кладбище, кладовище*. Ale najistotniejsze są tu słowa, które znakują miejsca po czymś, co zostało z tego miejsca usunięte. One właśnie zbudowane są na napięciu pomiędzy pamięcią i niepamięcią, np. białoruskie *цэрквіца, хатіца* (miejsce po cerkwi, po domu), ukraińskie *церквище, замчище* (miejsce po cerkwi, zamku). W języku łemkowskim te określenia przyjmują formę sufiksalną analogiczną jak w języku polskim *будиско, церквиско, ватровиско* (miejsce po domu, po cerkwi, po ognisku), też *стерниско, компериско, карчовиско* (miejsce/pole po zżętym zbożu, po wykopanych ziemniakach, po wykarczowanych drzewach). Może to być miejsce, podobnie jak w języku polskim, przeznaczone na jakiś obiekt, uprawę, czynność (*лениско, наствиско, боиско* – na uprawę lnu, na wypas bydła, na bicie [młócenie] zboża).

Tak zatem zapomnieliska to takie miejsca (konkretne i symboliczne), które każą pamiętać o czymś zapomnianym, zaniechanym, wyrugowanym, zastąpionym czymś innym, a stanowiącym bazę, coś podstawowego i esencjalnego dla danej kultury i tożsamości. Można zatem powiedzieć, że Pierre Nora patronuje teoretycznie temu, co Janowicz literacko wyraził już w 1978 r. Całkiem oczywiste wydaje się też, że na pograniczach, gdzie miejsca nader często były „karczowane” z obiektów wyznaczających ich tożsamość, taka forma symbolizowania pamięci i niepamięci jest szczególnie nośna i aktualna. Każdy gest przywracania pamięci jest gestem etycznym. Każdy krok w kierunku zanikania budzi niepokój. Mityczne przekonanie o solidarności życia w kosmosie przeciw śmierci obdarza miejsca ich własną pamięcią i mocą rekreowania. Nigdzie tak głęboko jak na pograniczach nie ujawnia się zmienność konstelacji kulturowych, które stanowią, mówiąc przenośnie, wiele hipostaz bytów podstawowych, ale linia tożsamości miejsca, w którym gruntują się te przemiany, jest uchwytna nawet w antytezach czy nicowaniu. Miejscem pamięci mogą stawać się także słowa, wyrażenia, określenia słowne zesencjalizowane w wielokrotnie używaną, konstytutywną dla tożsamości figurę wyobrażeniową, jak chociażby zapis o dziedzicze Dynowa, Katarzynie Wapowskiej, która w swoich dobrach „cerkwie na kościoły kazała prz przemieniać”. Moc konstrukcyjna tej frazy dla wyobrażeń o zawłaszczaniu i przekształcaniu przestrzeni kulturowej Łemków bierze się z wielokrotnego jej powtarzania przez żywych; w ten sposób jest ona jak gdyby ciągłym stawaniem się opisanego faktu na nowo (swoista rytualizacja).

Janowiczowe zapomnieliska to wytężona praca rekonstrukcyjna na rzecz pamięci wbrew czy przeciw zapominaniu, zarówno temu dokonującemu się niechcący, jak i temu zaprogramowanemu, zbudowanemu na polityce, na kompleksie podrzędności, na braku zaplecza dla podtrzymywania pamięci, na mniejszościowej pozycji. Janowicz jest tu nader wrażliwym „sensorem” niepamięci, którą, wychwyciwszy, tekstualnie przekształca w pamięć. Kulturowe, symboliczne odpamiętanie, bliskie *sacrum*, uznać można za wyznacznik sensu pisarstwa autorów mniejszościowych. W ich społecznościach gra pamięci z niepamięcią toczy się nie tylko wobec czasu, lecz wobec kulturowej i politycznej dominacji pamięci konkurencyjnej. Dobitnie ujął to Janowicz w zapomnieliskach, chociażby w omawianym już tekście o śmierci Wiochy. To nie tylko ironiczny opis kompleksu wiejskiej białoruskości. To, podobnie jak łączenie wesela ze smutkiem („W chacie huczy wesele i śpiewają „sto lat”, a mnie jakoś smutno”), łączenie śmierci

z pamięcią z całą symboliczną obudową kulturowych sensów asocjacyjnych utworzonych wokół tych kategorii.

Niespodziewanie zrozumiałem swój dziwny smutek: wszyscy czekają na śmierć Wiochy! [...] W takiej chwili, gdy człowiek odprowadza weselników za wioskę, na drogę, gdy popatrzy z daleka na wzgórze, na nocne miasto, wydaje się mu ono wielkim cmentarzem w dniu Wszystkich Świętych<sup>149</sup>.

Miasto jako miejsce pogrzebania wsi, ale też jako cmentarz w znaczeniu martwoty i sztuczności życia, jako pamięć o tych, którzy zmarli nie tylko w znaczeniu dosłownym, lecz przede wszystkim symbolicznym, to jedno z zapomnielisk, które każe pamiętać, pomimo że:

chcesz swoim spasionym uśmiechem zbić z tropu pieśń rodzinną, żeby ją później wygnać na bezdroża dróg wiejskich. Jak zestarzała matkę. Ale pieśń wraca ptakiem pod twe zaciszne progi i przebacza ci wyrodne synowskie odrzucenie: gołębiem miłości wraca. A ty już dawno zamieniłeś miłość na spokój<sup>150</sup>.

Dlatego miasto to zapomnielisko profaniczne. Zapomnieliska sakralne to pamięć oparta przede wszystkim na niekwestionowanej stałości i trwałości wyznaczników życia, które decydują o człowieczeństwie. Są to wyznaczniki wypracowane na gruncie wiejskim – ścisłego związku z przyrodą i jej trwałością w odwiecznej cykliczności, budującej pewność. Ta pewność zagłębiona jest w rodzimość pielęgnowaną pieczołowicie zgodnie z zasadami starej ludowej mądrości jako azyl i ostoja niewymagająca zbędnych pytań i wyjaśnień.

Idę swoim polem [...]

Pszeniczne słońce.

Za oknem sad młodości; przekwitły, rozczzerwienia się dojrzałością. Na łąkach kochania drugi pokos koszą; w przepoconych koszulach. Na gumnie kurzawi się młocka. I skądś dolatuje chrząkanie pudowe i porykiwanie białopienne...

Dobry koń się nie potknie.

W zieleni zadowolenia i nad błękitem radości szczęście nielekkomyślne. I wiem, że Ojczyzna to nie tylko wielki zbiorowy obowiązek – i że ma ją nie tylko ten jeden, kto chociaż raz zapłakał<sup>151</sup>.

Dobry koń się nie potknie – ukształtowany na pewnym ojczystym gruncie, nie zgubi się w „pustyni życia” w profanicznym mieście, a „zniweczony bizunami smutku”, zawsze odnajdzie drogę do źródeł, w których można się obmyć. Te źródła to Krynki – zapomnielisko-sacrum:

Krynki wieczorno-dzwonne! Kiro-panne! Swym bizantyńskim pięknem odgradzałyście mnie od codzienności. [...]

<sup>149</sup> S. Janowicz, *Wiocha – bogini zawstyżenia...*, s. 51.

<sup>150</sup> Idem, *Handlarzowi sumienia*, [w:] idem, *Zapomnieliska*, przeł. J. Czopik, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, s. 43.

<sup>151</sup> Idem, *Ojczystość*, [w:] *ibidem*, s. 21. Tu oczywiście odwołanie intertekstualne do Norwida, które można by interpretować na wiele sposobów. Być może Janowicz chce podkreślić, że na różny sposób można być do ojczyzny przywiązany i na różny sposób ją pielęgnować w swej przestrzeni tożsamościowej.

Krynki cichego listowia. Powracam pięcioma pylnymi drogami z pustyni życia w waszych źródłach się obmyć<sup>152</sup>.

Zapomnieliska to prawda trwania, to ustanawianie się życia przeciw śmierci. Lecz co to jest życie? Janowicz stawia to pytanie tym, którzy zapomnieli, tym, co odeszli „z bezbożną wiarą w Kupałę” ze świętej ojczystości ku pogańskości niepamięci. Życ to pamiętać – ojca, matkę i grunt, na którym wkorzeni w życie byli przodkowie:

Bowiem najważniejsze jest: żyć, żyć, żyć!

Ale pada pytanie:

Jak? Jak żyć? Za jaką cenę?

Wieczne pytanie<sup>153</sup>.

Ludzie bez pamięci to żywe trupy. Zapominając, tracą tożsamość, czyli zakorzenie w wspólnotowej przestrzeni i czasie. Istnieją jednak zapomnieliska, gdzie pamięć można odzyskać, które mają moc rewitalizacyjną. Mocą symboliczną pisarskiego gestu stają się one „długotrwałymi, konstytutywnymi dla wielu pokoleń punktami krystalizacyjnymi pamięci zbiorowej i tożsamości”<sup>154</sup>.

Można rzec, uogólniając w pewnym sensie, iż całe pisarstwo mniejszościowe to tworzenie zapomnielisk. Jako „strażnicy pamięci” twórcy budują miejsca, które są przypomnieniem, azylem, emocją, *sacrum*, wyobrażeniem, ugruntowaniem, trwałością, które mają w sobie moc konstytutywną i niepodważalną. Śledzić ten wysiłek pisarskiego czuwania nad wartościami wspólnotowymi można w różnych lokalizacjach, symbolizacjach, stylizacjach. W sakralizowaniu i profanacji. Miejsca krystalizacyjne pamięci mogą przyjmować mocno zesencjalizowaną postać, jak chociażby stworzony przez Petra Muriankę *Пантеон Зеленой Лемковины / Panteon Zielonej Łemkowyny*, gdzie zgromadzonych zostało 41 portretów i biografii wzorotwórczych w jednym miejscu:

Panteon Zielonej Łemkowyny to – w sensie abstrakcyjno-fizycznym – tylko niebo nad ziemią ojczystą, w którym triumfują czy niepokoją się dusze wszystkich naszych wielkich, to – w sensie duchowym – zachowana o nich pamięć.

W jednym i drugim sensie panteon Łemkowyny istniał od wtedy, gdy przodek nasz uświadomił sobie wartość Ojczyzny, jej przeszłości, jednakże do budowania słowem pisanim, drukowanym świątyni pamięci wziął się, bodaj pierwszy – aż na początku XX wieku – dr Teofil Kuryłło<sup>155</sup>.

Mogą też być oparte na refleksji ogólniejszej, na podtekście, aluzji, emocjonalnym przypomnieniu. Takie są zapomnieliska Jana Czykwina, Władysława Grabana czy Tadeja Karabowycza. Mocno wpisane w naturalny byt przyrody u dwóch pierwszych i porządek metafizyczny u Karabowycza, są umiejscowione w głębokim gruncie nie tylko kulturowym, ale też psychologiczno-filozoficzno-religijnym. Sama refleksja nad trwaniem i przemijalnością, tak charakterystyczna dla liryków Czykwina, budzi czujność samozachowawczą, buduje niepokój sensorytyny wobec zjawisk przeciwnego naturze zaniku:

<sup>152</sup> Idem, *Powroty do Krynek*, [w:] *ibidem*, s. 69.

<sup>153</sup> Idem, *O najważniejszym*, [w:] *ibidem*, s. 19.

<sup>154</sup> *Deutsche Erinnerungsonte*, s. 19, cyt za: K. Kończal, *op. cit.*, s. 214.

<sup>155</sup> P. Trochanowski, *Wstęp*, [w:] *Panteon Zielonej Łemkowyny*, Gorlice 2008, s. 6.



I галасы сяброў, і клэкат бусла в клуні	I bocian trwa w swoim gnieździe i chłopców wołania
I лугі, дзе конскія пасуцца грывы, I сон глыбокі ветру у палудзень I трава іржавая па-над абрывавам.	I łąki, gdzie końskie popasają grzywy, I wiatr się na południe szykuje do spania I trawa porudziała na pagórze krzywym.
У садзе нашым зноў цвітуць кусты язміну,	Jaśminom w naszym sadzie wrócił czas kwitnienia, Maki u słońca grzeją dłonie swe wysokie.
Макі грэюць рукі, узняўшыся высока. А дом наш, як далёкія ўспаміны... Без дзварэй, без тынку і без вокан <sup>156</sup> .	A dom nasz, dom nasz tylko w dalekich wspomnieniach... Niepobielony stoi bez drzwi i okien <sup>157</sup> .

Owa zmiana spójnika z „i”, który oznacza porządek addytywny, prawidłowość naturalnego trwania zjawisk przyrody, na „a”, wzmocnione dodatkowo partykułą „tylko”, sygnalizuje porządek przeciwstawny, coś nienaturalnego, niepokojącego w stosunku do płynnego następstwa w rytmie trwania. Dom-zapomnielisko istnieje tylko we wspomnieniach, w dodatku dalekich, nie żyje już, bo opuściło go życie wraz z decyzją mieszkańców o jego zaniechaniu, skazaniu na obumarcie. Jednakże jak każde zapomnielisko – stoi, stanowiąc miejsce-wyzwanie do odnowienia (pobielenia, wstawienia drzwi i okien). Tym bardziej że stoi wśród trwałości natury, w miejscu mocnym i niezniszczalnym.

Podobnie u Grabana, trwałość mieści się w wieczności niezniszczalnego biosu i niepodważalności wartości pierwszych, w które człowiek wpisany jest bezwarunkowo, poddając się ich harmonii, jeśli jest po stronie życia:

Nie podniesie głowy  
jak każdy Łemko  
będzie patrzył w ziemię  
uśmiechnie się  
jakby do siebie  
i pójdzie rozkołysanym krokiem  
przez łąny jęczmienia i owsa

W owsisku znajdzie oset  
kłującą dłonią  
pogładzi dziątek głowy  
i rankiem na nowo obejdzie rolę  
by słońcu spojrzeć w twarz  
otwarcie<sup>158</sup>

Symbol trwałości – uczciwe życie, uogólnione zwrotem „jak każdy Łemko”, kolisty ruch tożsamościowy, życiodajne, jasno widzące słońce, któremu przy takim życiu można popatrzeć w twarz otwarcie – to nieprzemijalne, niezniszczalne wartości, które ocalały każdy byt od zapomnienia.

Karabowycz z kolei lokuje trwałość bytu, kształtuje swoje zapomnieliska na miłości – życiodajnej i wiecznej, które łączą się w jego poezji w pulsujący rytm cielesnego usakralnienia życia w obliczu Boskiej miłości. Ludowy konkretyzm obok wzniosłej metafizyki

<sup>156</sup> Я. Чыквін, *А дом наш...*, [w:] idem, *Іду*, Веласток 1969, s. 19.

<sup>157</sup> J. Czykwin, *А дом наш...*[w:] idem, *На прогу свіата*, s. 11.

<sup>158</sup> W. Graban, *Łemko*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, s. 16.

zyki tworzą etykę miejsc, gdzie byt jest traktowany jako postawa moralna. Każdy gest, krok, akt symboliczny jest potwierdzeniem bytu-obecności:

біля криниці Євангелія зустріч Учителя з самаританкою	obok źródła Ewangelii spotkanie Nauczyciela z samarytanką
розмова символи майбутнього	rozmowa symbole przyszłości
біля криниця прощання роздоріжжя присутність. <sup>159</sup>	obok źródło pożegnania rozdroża obecność

Przepięlenie zapomnieliskami poezji mniejszościowej to niezbywalna konsekwencja braku dysponowania instytucjami pamięci przez środowiska zmarginalizowane. Obok podobnych do tych oficjalnych, zazdrośnie odwzorowywanych miejsc pamięci narodowo-państwowej (pomniki, chwalebne bądź zakończone klęską wydarzenia historyczne, sławni rodacy, wiekopomne obiekty architektoniczne itp.) po stronie mniejszości jest głównie świat bytów naruszanych w swym istnieniu. Ich wzmacnianie i stabilizowanie to pole wyzwań dla pamięci czuwającej, motywowanej powinnością strażników pamięci. Repertuar i treść takiej pamięci umiejscowionej w rodzimym *sacrum* jest szeroki, natomiast grunt i akt stabilizującego umiejscawiania jest na pewno jednoznacznie etyczny.

Wszak pamięć jest podstawowym nakazem wyznaczonym dla paradygmatycznego narodu-ludu wybranego. Jeśli człowiek aktem wolnej woli popełnia grzech zaniechania, zapomina i popada w niebyt, to rzeczywistość poza nim przejmuje ten jego obowiązek moralny, utrwalając zapomniane w elementach i symbolach, które budzą niepokój, poczucie winy, przypomnienie. Dają szansę każdemu z następujących pokoleń na odnalezienie siebie (swej tożsamości) wśród znaków zapisanych na kamiennych tablicach kultury i w niezmiennym porządku natury.

<sup>159</sup> Т. Карабович, *Екслібриси*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Вибрані поезії*, Білосток 2001, s. 175.

## „BY ZAŚPIEWAĆ SWOJĄ PIEŚŃ NA SWOIM PODWÓRZU”<sup>1</sup>. WARTOŚCI PRZESTRZENNE

### PRZESTRZEŃ JAKO PODSTAWOWA KATEGORIA TOŻSAMOŚCIOWA

Przystępując do odsłaniania kolejnej z bazowych kategorii tożsamościowych, jaką są wartości przestrzenne, nie unikniemy oczywistych konsekwencji tej bazowości, stawiającej nas przed koniecznością sprecyzowania i dookreślenia, jakie koncepcje i poglądy na przestrzeń mogą być pomocne w przyglądaniu się mniejszościowemu byciu i samorozumieniu się przestrzennemu, wyrażanemu literacko. Stajemy bowiem w miejscu, które współczesna humanistyka rozpoznaje i konceptualizuje w modelu dynamicznym, wielopoziomowym, wyprowadzanym z wielu tradycji i poglądów filozoficznych. Istnieją wręcz próby wyraźnego wskazywania na zdecydowanie przestrzenne ukierunkowanie współczesności:

W pierwszej połowie XX wieku kategorią fascynującą filozofów był czas. Zmagali się z nim i Husserl, i Heidegger, Bergson i Sartre. Towarzyszyli im literaci – Proust, Rilke i wielu innych. [...] Pod koniec minionego wieku nadszedł **czas przestrzeni** [...]. Filozofowie, bardziej świadomie niż kiedykolwiek wcześniej, podążają po tropach metaforyki architektonicznej obecnej w myśli tradycyjnej (fundament, konstrukcja), jak i tworzą – dla uchwycenia stanu rzeczywistości współczesnej – metafory nowe (przestrzeń nomadyczna, przestrzeń rhizomatyczna, utrata głębi, powierzchowność)<sup>2</sup>.

Jest to teza ugruntowana przede wszystkim przez powszechnie znane przekonanie Michela Foucaulta o tym, że w końcu XX w. życie przebiega w czasie przestrzeni, choć – o czym nie można zapomnieć – konfrontowana jest ona nieustannie ze stanowiskiem Zygmunta Baumana, postrzegającego współczesne „znikanie przestrzeni” za sprawą nowych technologii komunikacji, które usuwają z ludzkiego doświadczenia przestrzeń na rzecz eksponowania czasu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> P. Stefanowski, *By zaśpiewać swoją pieśń na swoim podwórzu*, [w:] idem, *Łem*, s. 25.

<sup>2</sup> K. Wilkoszewska, *Czas przestrzeni jako wyzwanie dla estetyki*, [w:] *Czas przestrzeni*, red. eadem, Kraków 2008, s. 9–11, tu: s. 9.

<sup>3</sup> E. Rewers, *Po-wolna przestrzeń*, [w:] *ibidem*, s. 87–99, tu: s. 88.

Ponad 50 definicji na różne sposoby rozumianej przestrzeni, które zaprezentował, uzupełniając wcześniej stworzoną przez Henriego Lefebvre'a listę, Edward W. Soja<sup>4</sup>, ujmuje ludzkie doświadczenia i konceptualizacje przestrzeni egzystencjalnej, operujące takimi określeniami, jak chociażby przestrzeń przeżyta, wyobrażona, hierarchiczna, globalna, konkretna, fizyczna, mentalna, ideologiczna, niemożliwa, spluralizowana itp. Współistnienie i współprzenikanie się tych przestrzeni tworzy skomplikowane relacje odniesień, wyrażające się terminologicznie w pojęciach typu heterotopie, transgresje przestrzenne, multiprzestrzenność, interferencyjność przestrzenna, przestrzeń otwarta. Właśnie takie pojmowanie przestrzeni stwarza możliwości wnikania w procesy kształtowania przestrzeni społecznej czy kulturowej, które obejmie też jej waloryzowanie etniczne w istotny sposób formujące tożsamość członków danej wspólnoty. Przestrzeń wyznacza bowiem tożsamość w takim samym stopniu, jak wszystkie inne niezbywalne kategorie antropologiczne. Nieprzypadkowo w definicjach tożsamości mówi się o „zakotwiczeniu” w przestrzeni i czasie pozwalającym rozumieć siebie jako byt spójny i odrębny<sup>5</sup>.

Filozoficzna refleksja nad przestrzenią sięga starożytności. Jej początki łączy się z antycznymi filozofami przyrody, którzy głównie wskazali na ontologiczną naturę przestrzeni. Demokryt ujął przestrzeń jako byt realny, obiektywny, niezależny od człowieka i materii. Z kolei Arystoteles kategorię przestrzeni określił jako ogół miejsc zajętych przez ciała, wyróżniając tym samym pojęcie miejsca.

W filozofii nowożytnej ogromne znaczenie dla rozwoju myśli dotyczącej przestrzeni miała koncepcja Kanta, który w przeciwieństwie do ujęć substancjalnych uznał przestrzeń za kategorię umysłu, rozumianą podobnie jak wszystko, co jest dane zmysłom i tworzy określone zjawiska. Określił też jej aprioryczny charakter, tym samym wyznaczając absolutność jej istnienia, co podważyła dopiero Einsteinowska teoria względności, która wywarła wpływ także na nauki humanistyczne. Filozoficzne rozumienie nieabsolutystyczne przestrzeni rozwinęła przede wszystkim szeroko rozumiana fenomenologia<sup>6</sup>. Nowoczesna filozofia przestrzeni pojmuje ją jako relację, a nie jako byt absolutny. Jest to relacja egzystencjalna.

Żyjemy w domach, w miejscach znanych i przyswojonych, w okolicach nas otaczających, wybieramy się w drogę ku miejscu obcym, pozostajemy w nich zadowoleni czy wyobcowani, szukamy miejsc nowych lub się ich lękamy, marzymy o zmianie lub nieruchomości, poszukujemy miejsc doskonałych. Ta przestrzeń życia jest subiektywna, zrelatywizowana i zabarwiona emocjonalnie. Wypełniona zawsze określonymi znaczeniami i treściami. Należy do jednostek, kultur i epok. Jej różnorodność pozostaje niewyczerpana. Nie da się jej zredukować do kilku teorematów ani przemienić w coś jednorodnego, formalnie zrównanego. Nie da się odepchnąć ze swej subiektywności ani relatywności. [...] Relacyjność pojęcia przestrzeni jest więc w fenomenologii realizowana przez odwołanie się do przeżyć podmiotowych, w jakich przestrzeń doświadczona się pojawia<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> E.W. Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell, Oxford, Cambridge 1996, s. 42, na podstawie: H. Lefebvre, *Production de l'espace*, Paris 1974.

<sup>5</sup> Por. Z. Bokszański, *Tożsamość – Interakcja – Grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź 1989; M. Melchior, *Spoleczna tożsamość jednostki*, Warszawa 1990.

<sup>6</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 13.

Paralelnie do fenomenologicznych ujęć filozoficznych na gruncie nauk społecznych rozwijała się zapoczątkowana przez Emila Durkheima socjologiczna koncepcja przestrzeni jako kategorii społecznej będącej efektem wyobrażeń zbiorowych. Są one koordynowaniem danych płynących z doświadczenia zmysłowego różnorodnych części przestrzeni. Oparte są na klasyfikacji na części i kierunki, którym przypisywane są pewne wartości uczuciowe, nazwane przez Floriana Znanieckiego wartościami przestrzennymi. Wartości te, będące dobrem wspólnym określonych zbiorowości, są składnikiem wyznawanego przez nie systemu wartości, w ramach którego uzyskują swoiste nacechowanie treściowe i znaczeniowe. Ewokują one sposoby przestrzennego zachowania się grup i jednostek w ich obrębie. Organizacja przestrzeni odzwierciedla w swoisty sposób ład społeczny (jest historyczna, zmienna i społecznie relatywna).

Na tej bazie myślowej została sformułowana koncepcja społecznego wytwarzania przestrzeni, zaproponowana przez Lefèbvre'a<sup>8</sup>, na gruncie polskim spopularyzowana głównie przez Bohdana Jałowickiego<sup>9</sup>. Przestrzeń społeczna w tym ujęciu to przede wszystkim zestrojenie wielu porządków, na które składają się:

przestrzeń logiczno-epistemologiczna, przestrzeń praktyki społecznej, przestrzeń zajęta przez sensoryczne fenomeny, a także wytwory wyobraźni, takie jak projekty, projekcje, symbole i utopie<sup>10</sup>.

Ujęta tu została zatem trójwymiarowość przestrzeni czy wskazane trzy sposoby jej definiowania – jako kategorii fizycznej, mentalnej i społecznej. Jedynie spojrzenie na te różne aspekty pojmowania przestrzeni z perspektywy praktyki społecznej pozwala ustalić pewną spójność koncepcyjną, wyznaczoną adekwatnie przez trzy podstawowe dla refleksji nad przestrzenią pojęcia – praktyki przestrzennej, reprezentacji przestrzeni i przestrzeni reprezentacji<sup>11</sup>. Praktyka przestrzenna pojmowana jest tu jako produkowanie fizycznych, materialnych form, zagospodarowujących przestrzeń zgodnie z potrzebami danego społeczeństwa. Natomiast reprezentacja przestrzeni to jej skonceptualizowana forma – teorie i konstrukty rozwijane w obrębie nauki, ale też w projektach urbanistycznych, architektonicznych, technicznych. Wreszcie, najbardziej istotna dla rozumienia przestrzeni, która jawić się nam będzie w tekstach mniejszościowych, przestrzeń reprezentacji – bezpośrednio odwołuje się do przestrzeni przeżywanej:

Jest to [...] przestrzeń wyposażona w sensy, zhumanizowana, przestrzeń, w której interweniuje kultura, determinując jej kształt, charakter i znaczenie. Tak określona przestrzeń reprezentacji, jak twierdzi H. Lefebvre, „nakłada się na przestrzeń fizyczną, czyniąc symboliczny użytek z jej obiektów” (Lefebvre 2005: 39). Stanowi więc ona medium, przez które dokonuje się

---

<sup>8</sup> Patrz przyp. 4 (s. 148) i tłumaczenie tej pracy na język angielski *The Production of Space*, Blackwell, Oxford, Malden 2005. Spotkałam się też z tezą, że koncepcję społecznego wytwarzania przestrzeni sformułował H. Laborit.

<sup>9</sup> B. Jałowicki, *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Warszawa 1988 (wyd. nowe poszerzone: Warszawa 2010).

<sup>10</sup> H. Lefebvre, *The Production of Space*, s. 11–12 (cyt. za: Z. Dziuban, *Wytwarzanie przestrzeni. Między przestrzenią teorii a przestrzenią praktyki*, [w:] *Nowa przestrzeń społeczna w badaniach socjologicznych*, red. Z. Rykiel, Rzeszów 2008, s. 61–70, tu: s. 64).

<sup>11</sup> Z. Dziuban, *op. cit.*, s. 64.

codzienne doświadczenie „pierwszej przestrzeni”. Jest więc [...] nieustannie aktualizującą się dzięki praktyce społecznej jej interpretacją<sup>12</sup>.

Będąc, rzecz można, dziełem ludzi jako istot społecznych, członków określonych wspólnot, jest ona reprezentacją ich społecznych sensów, działań, motywacji, porządkuje i konstytuuje ich rzeczywistość. Poddawana jest ciągle selektywnemu przenikaniu idei stosownie do potrzeb i wyobrażeń warunkowanych egzystencjalnie. Jest przez to heterotopowa i relatywna, wynikająca z przenikania się różnych dyskursów. Można zatem utożsamiać tę przestrzeń z pojęciem przestrzeni kulturowej, którą przykładowo definiuje się jako:

... bądź obszar, na którym dzieją się pewne wydarzenia czy też, inaczej mówiąc, realizują się działania ludzi i znajdują tworzony przez nich dzieła, bądź też jej przedstawienia językowe i jej modelowanie w działaniach człowieka, zwłaszcza w sferze kultury materialnej, wynikających z przekształcenia przestrzeni fizycznej, także w ramach sztuk plastycznych<sup>13</sup>.

W przestrzeni kulturowej istotna jest jej funkcja zaspokajania „potrzeby identyfikacji, aktywności i bezpieczeństwa społecznego”<sup>14</sup>. Jak przekonuje Pierre Bourdieu, w przestrzeni tej przenikają się relacje władzy, habitusy i style życia komunikowane przez symbole, za pomocą których zawłaszcza się przestrzeń<sup>15</sup>.

Przestrzeń etniczna zawiera się w pojęciu przestrzeni kulturowej i jest swoistą reprezentacją etniczności, dla której stanowi jedną z zasadniczych jej kategorii. Jeśli bowiem przyjąć za Jamesem Cliffordem, że etniczność to słabsze pojęcie kultury<sup>16</sup>, wówczas oczywiste jest, że wiele parametrów kulturowych realizuje się poprzez ich ujęcia etniczne. Stąd też, w nawiązaniu do definicji etniczności<sup>17</sup>, można powiedzieć, że przestrzeń etniczna powstaje w wyniku społecznych klasyfikacji świata opierających się na różnicach kulturowych i jest nałożeniem na praktykę przestrzenną wartości uniwersum symbolicznego wspólnoty, która się na tych wartościach konstytuuje.

Tak zatem dla etniczności przestrzeń stanowi najbardziej oczywisty obszar lokowania symboli, wyobrażeń, stereotypów i wszelkich obrazów kształtujących tożsamość grupową. Stąd tradycyjnie uznawana była za zasadniczy element konstytutywny etniczności, a tożsamość etniczna ściśle wiązana była z tożsamością przestrzenną.

Natomiast w dobie globalizacji, niosącej nowe, zmienne warunki formowania się tożsamości, gdzie mobilność i przenikanie się czy wymiana wartości kulturowych powodują zjawisko określane często jako „wykorzenie”, przestrzeń pracuje inaczej na tożsamość (w tym tożsamość etniczną) niż w modelu tradycyjnym. Zachodzi tu proces, który za Edensorem można określić jako proces nieustannego przeplatania się dyskur-

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>13</sup> A.L. Zachariasz, *Przestrzeń kulturowa a pytanie o sposób jej istnienia i możliwości jej geometrii*, [w:] *Przestrzeń w nauce współczesnej*, t. 3, red. S. Symotiuł, G. Nowak, Lublin 2000, s. 108–124, tu: s. 109.

<sup>14</sup> J. Nowak, *O semantycznej redukcji przestrzeni etnicznej*, [w:] *Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja, etniczność, władza*, red. A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, Kraków 2006, s. 49–71, tu: s. 61.

<sup>15</sup> P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001.

<sup>16</sup> J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, s. 363.

<sup>17</sup> Szczególnie w takim sformułowaniu, jakie pochodzi od T.H. Eriksena (T.H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London 1993).

su tożsamościowego i obrazów umiejscowionych w przestrzeni i czasie<sup>18</sup>. Dlatego też, wbrew ogólnemu odczuciu, że brak przestrzennej i kulturowej stałości osłabia siłę tożsamości etnicznych, trudno nie dostrzec zjawisk świadczących o wprost przeciwnych tendencjach. Jak zauważa Jacek Nowak:

Poczucie niepewności czy wzmóŜona refleksyjność (Giddens 2001) wymaga bowiem poszukiwań odpowiedniego miejsca w przestrzeni, a tożsamość etniczna moŜe dostarczać punktów zaczepienia<sup>19</sup>.

Etniczność dostarcza jednostkom moŜliwości poszukiwania istotnych odniesień, które istniejąc w modelu dynamicznym, pozwalają na negocjowanie z przeszłością, środowiskiem i autodefiniowaniem<sup>20</sup>. Przestrzeń, stając się zatem jednym z elementów negocjowanych, a nie konstytutywnych, przybiera tym samym wszelkie znamiona dyskursywności, paralelnie do innych dyskursów kulturowych.

Ciągle obowiązujące określenie grup czy wspólnot etnicznych jako grup terytorialnych wespółce coraz rzadziej odnosi się do realnie zajmowanego terytorium, zawiera natomiast w sobie niewątpliwie, podkreślaną przez Anthony'ego D. Smitha, świadomość emocjonalnych więzi z ziemią przodków<sup>21</sup>. Chodzi tu bardziej o korelat postaw psychicznych, często rozwijanych na komponencie mitycznym niŜ o fakt zajmowania wspólnego terytorium jako miejsca zamieszkiwania.

W literackich ujęciach etniczności, jakie są przedmiotem naszego oglądu, wartości przestrzenne znajdują się wśród najistotniejszych elementów reprezentacyjnych. Obecnie takie nurty badawcze w literaturoznawstwie, jak geopoetyka czy geokrytyka, które „zajmują się badaniem interakcji pomiędzy fikcyjnymi, imaginacyjnymi (wyobraźniowymi) a geospołecznymi przestrzeniami oraz ich rolą w determinowaniu tożsamości kulturowych”<sup>22</sup>, pozwalają włączać przestrzeń etniczną w dyskurs literaturoznawczy oraz uwypuklić wzajemne relacje etniczności i literatury.

Bohdan Jałowiecki zwraca uwagę na oczywiste dla jej dyskursywnego rozumienia właściwości komunikacyjne przestrzeni:

znaczenie, które nadajemy przestrzeni w toku jej wytwarzania, powoduje, że pewne formy są nie tylko znakami, ale przekazują także bardziej złożone komunikaty, co pozwala je traktować jako pewien rodzaj języka<sup>23</sup>.

Na gruncie filologicznym spotyka się też paralelne do dyskursywnego czy komunikacyjnego ujęcia przestrzeni pojęcie przestrzeni utekstowanej<sup>24</sup>. Podkreśla się w nim oczywisty fakt mocy symbolizacyjnej, jaka przynależy religii, literaturze i sztuce

<sup>18</sup> T. Edensor, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Kraków 2004.

<sup>19</sup> J. Nowak, *op. cit.*, s. 49. Odwołanie do Giddensa w cytacie: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.

<sup>20</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996.

<sup>21</sup> A.D. Smith, *National Identity*, London 1991.

<sup>22</sup> E. Rybicka, *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 471–490, tu: s. 478.

<sup>23</sup> B. Jałowiecki, *Przestrzeń jako pamięć*, „Studia Socjologiczne” 1985, nr 2, s. 132.

<sup>24</sup> B. Tokarz, *Przestrzeń utekstowana*, [w:] *Cywilizacja – przestrzeń – tekst. Słowiańska topografia kulturowa w języku i literaturze*, red. L. Miodyński, Katowice 2005, s. 13–22.

w odniesieniu do przestrzeni fizycznej. Zdefiniowana jako „reprezentacja miejsca o jakimś zakresie, dokonana z perspektywy jednostki lub grupy w postaci tekstu werbalnego lub innych tekstów kultury”<sup>25</sup>, przestrzeń utekstowiona jest wskazywana jako istotny czynnik wyznaczający relację świadomości w stosunku do miejsca, tworzący tożsamość, np. narodową, regionalną, lokalną. Dzięki utekstowieniu w literaturze i sztuce przestrzeń grupy, nawet jeśli jej granice przestają istnieć, ulegają przesunięciom czy zatarciom, pozostaje czynnikiem pozwalającym utrzymać granice kultur i języków. Zwyczaj tekstualizacji przestrzeni towarzyszy jej aksjologizacja i wszystko, co odnieść można do reprezentacji, np. ideologizacja:

nie sposób mówić o reprezentacji poza ideologią, albowiem bez reprezentacji nie ma żadnej ideologii. Jest też odwrotnie: każda reprezentacja wciągnięta jest w tryby ideologii, co oznacza, że nie ma niewinnych teorii reprezentacji, które przyjmuje się za własne, zgodnie z określonym światopoglądem, czyli pozycją zajmowaną przez podmiot reprezentacji<sup>26</sup>.

Można zatem konsekwentnie widzieć przestrzeń w jej wymiarze ideologicznym, czyli jako przekształcenie rzeczywistości w tekst „interpretowalny w określonym języku”<sup>27</sup>. Można też w duchu Gadamerowskiej hermeneutyki widzieć w tekstualnej reprezentacji umożliwienie pełnego zaistnienia przestrzeni, jej uobecnienia „bez żadnych namiastek i zniekształceń”<sup>28</sup>.

Możliwości literaturoznawczych penetracji przestrzeni na bazie zarówno różnych podejść filozoficznych, jak i samego interdyscyplinarnego rozszerzenia metodologii badań literackich są bardzo różnorodne. Ciekawe zestawienie takich propozycji znaleźć można np. w opisie projektu badawczego przygotowanego przez Lecha Miodyńskiego, który zamierza stworzyć coś w rodzaju „systematycznego katalogu kulturowych odniesień do kategorii miejsca, adaptowanych w różnorodnych szeroko pojętych przekazach tekstowych”<sup>29</sup>. Projekt odnosi się do tekstów macedońskich, ale propozycje w nim narysowane mają charakter uniwersalny i doskonale posłużyć mogłyby systematycznemu pogrupowaniu i prezentacji jakości przestrzennych w interesujących nas literaturach mniejszościowych. Nie jest jednak moim celem tak szerokie odniesienie się do przestrzeni i miejsca. Dla ukazania specyfiki mniejszościowych reprezentacji tekstualnych wartości przestrzennych kluczowy pozostanie, podobnie jak w pozostałych rozdziałach, ich wymiar tożsamościowo-etniczny.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>26</sup> M.P. Markowski, *O reprezentacji*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia...*, s. 287–333, tu: s. 317.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 324.

<sup>29</sup> L. Miodyński, *Symbole miejsca w literaturze i kulturze macedońskiej. Opis projektu*, [w:] *Cywilizacja – przestrzeń – tekst...*, s. 158–169, tu: s. 158.



## PRZESTRZEŃ I MIEJSCE – KULTUROWA/ETNICZNA AKSJOLOGIZACJA MIEJSC

Klasyczna dla geografii humanistycznej praca Yi-Fu Tuana *Przestrzeń i miejsce* próbuje w tym koniunktywnym sformułowaniu ująć relację dwóch pojęć przestrzennych w ludzkim doświadczeniu i przeżywaniu.

Miejsce to bezpieczeństwo, przestrzeń to wolność: przywiązani jesteśmy do pierwszego i tęsknimy za drugim<sup>30</sup>.

Tak formułuje „powszechne doświadczenie” Tuan, chcąc przede wszystkim stworzyć takie interpretacje miejsca i przestrzeni, które są „złożonymi – i często ambiwalentnymi – obrazami ludzkich uczuć”<sup>31</sup>.

To, co geografia humanistyczna stara się skonceptualizować w naukowym dyskursie, w sztuce przejawiało się od najstarszych znanych zabytków w postaci tendencji bądź do ścisłego zapełniania przestrzeni, lęku przed pustką, określanego jako *horror vacui*, bądź do pozostawiania przestrzeni wolnej, pustej, co określa się jako *amor vacui*.

Warto tu też przywołać myśli Oswalda Spenglera, który z jednej strony uznał za duszę kultury europejskiej przestrzenność w jej nieograniczoności, z drugiej zaś sformułował ogólniejszą chyba hipotezę, odnoszącą się do geometrii antycznej, że lęk przed nicością powoduje tendencję do odgradzania przestrzeni, czynienia jej określoną i zamkniętą<sup>32</sup>. Hipoteza ta zgodna jest z obserwowanymi w różnych kulturach behawioralnymi korelatami tejże funkcji psychiki i umysłu, które uznawane są za ludzki sposób bycia w świecie<sup>33</sup>.

Nie odchodzi, jak się wydaje, od tej linii myślowej także szeroko spopularyzowana koncepcja sakralizacyjna Mircei Eliadego. Sakralizowanie świata jako postawę religijną łączyć można w znacznym stopniu z lękiem przed nicością, a podkreślana przez Eliadego obecność *sacrum* także w społecznościach wysoce zdesakralizowanych to wskaźnik uniwersalności tej postawy:

Niezależnie od stopnia desakralizacji świata, do jakiego doszliśmy, człowiek, który opowiedział się za życiem świeckim, nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej [...] najbardziej nawet zdesakralizowana egzystencja zachowuje jeszcze ślady religijnej waloryzacji świata. [...] w tym doświadczeniu przestrzeni jako czegoś świeckiego nadal dochodzą do głosu wartości przypominające mniej lub bardziej niejednorodność, jaka cechuje religijne doświadczenie przestrzeni. Istnieją nadal okolice uprzywilejowane, jakościowo różne od innych: pejzaż ojczysty, miejscowość związana z pierwszą miłością albo ulica czy zakątek

<sup>30</sup> Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 13.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>32</sup> Por. S. Symotiuk, *Filozoficzne aspekty problemu przestrzeni*, [w:] *Przestrzeń w nauce współczesnej*, red. S. Symotiuk, G. Nowak, Lublin 1998, s. 12, 13.

<sup>33</sup> Tezy tej nie można sformułować jednoznacznie, gdyż z jednej strony Yi-Fu Tuan próbuje ukazać, że ludzkie przeżywanie przestrzeni wykazuje pewne zbieżności z obserwowanymi przestrzennymi zachowaniami zwierząt. Z drugiej strony, jakkolwiek próbuje się uniwersalizować obserwacje i badania poczynione w odniesieniu do różnych kultur przez antropologów, wydaje się, że nie zostały dostatecznie zbadane kultury nomadyczne i inne, których obserwacja wskazywać może na ich odmienne odniesienia do bycia przestrzennego niż te, które poczynione zostały głównie na podstawie kultur osiadłych.

pierwszego cudzoziemskiego miasta zwiedzanego w młodości. Wszystkie te miejsca zachowują nawet dla człowieka najbardziej niereligijnego wartość wyjątkową, jedyną w swoim rodzaju, są to „miejsca święte” jego prywatnego świata, tak jak gdyby ta istota niereligijna doznała objawienia innej rzeczywistości niż ta, w której uczestniczy swym powszednim istnieniem<sup>34</sup>.

Wskazywana przez Eliadego indywidualna epifania miejsc ważnych, dla nas istotna zwłaszcza w jej literackim eksponowaniu, ma uniwersalne znaczenie tożsamościowe, gdyż „przestrzeń osobista jako taka jest centrum gromadzenia doświadczeń i konstruowania tożsamości, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej”<sup>35</sup>. Dzielenie przechowywanych wspomnień związanych z miejscem poprzez ich narratywizowanie jest przecież ściśle połączone m.in. z pokrewieństwem, etnicznością, moralnością. Zatem wymiar społeczny, niezbędny dla znakowania przestrzeni, jest niewątpliwie podstawowym, i w gruncie rzeczy jedynym, sposobem jej istnienia w świecie ludzkim. Można, niejako upraszczając, powiedzieć, że działania człowieka wobec przestrzeni zmierzały konsekwentnie w kierunku przekształcania jej w miejsca, które cechują się tym, że są oswojone i zsemiotyzowane. Lapidarne określenie miejsca przez Bohdana Jałowieckiego jako „fragmentu przestrzeni kulturowej, której w trakcie wytwarzania nadawano, mniej lub bardziej świadomie, różne znaczenia”<sup>36</sup>, podkreśla procesualność i przynależność społeczną miejsc, co wiąże się ze zmiennością, ale też wielopoziomowością zarówno znaczeń, jak i przynależności.

Człowiek, zamieszkując i oswajając przestrzeń, czynił z niej miejsce swego życia, konsekwentnie oznaczając je niezbędną dla rozwijanej kultury sygnifikacją. W różnych społecznościach kształtowały się społeczne wzorce określające doświadczanie znaczenia danego elementu, a tym samym jego ważności aksjologicznej, przez Floriana Znanieckiego nazwane łańcem aksjonormatywnym kultury<sup>37</sup>. Na kolejnych czy raczej na różnych etapach rozwoju społeczności ludzkich kształtowały się, zgodnie z podstawowymi wzorami kulturowymi, pewne, zależne od percepcji zmysłowej i jej konceptualizacji, typy doświadczania przestrzeni czy to na sposób mityczny, czy religijny, pragmatyczny bądź abstrakcyjny. Zazwyczaj te sposoby nakładają się na siebie, zarówno w doświadczeniu indywidualnym, jak i w społecznych wzorcach, tworząc konfiguracje kulturowe wyrażające tożsamość i różnicę:

Poszczególne społeczeństwa i grupy zawłaszczają i wytwarzają przestrzeń społeczną w specyficzny dla siebie sposób, tworząc niepowtarzalny układ wartości przestrzennych, które są pochodną różnego postrzegania świata<sup>38</sup>.

Miejsce i jego sens to zasadnicze zagadnienie w filozoficznej, ale też kulturowej dyskusji o przestrzeni. Miejsce jest bowiem „jedną z głównych kategorii języka

<sup>34</sup> M. Eliade, *Sacrum – mit – historia*, przeł. A. Tatariewicz, Warszawa 1970, s. 63 i 64.

<sup>35</sup> I. Brady, *Poetyka dla planety. Rozprawa o niektórych problemach związanych z miejscem*, przeł. A. Wagner, [w:] *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Warszawa 2009, s. 483–543, tu: s. 488.

<sup>36</sup> B. Jałowiecki, *Pamięć miejsc*, [w:] *Nowa przestrzeń społeczna...*, s. 133–139.

<sup>37</sup> F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910.

<sup>38</sup> D. Niczyporuk, *Czas i przestrzeń w światopoglądzie mieszkańców wsi*, Lublin 2002, s. 67.

przestrzeni”<sup>39</sup> i może być różnie pojmowane w zależności od przyjmowanej koncepcji przestrzeni.

Odnosząc się do literatury powstałej w okresie kilku ostatnich dekad, nie możemy całkowicie ignorować zjawisk ponowoczesności, które w dyskusjach o przestrzeni wyrażają się takimi pojęciami, jak wykorzenienie, współczesny nomadyzm, deterytorializacja kultury, globalizacja, heterotopie, nie-miejsca<sup>40</sup>. Stanowią one będą zaplecze myślowe dla pojawiających się kontekstów obcości i towarzyszących im doznań negatywnych, zwłaszcza w sytuacji przymusowego (choć nie tylko) opuszczania miejsc własnych. Zasadnicze jednak dla prowadzonych tu rozważań będzie antropologiczne pojmowanie miejsca w przestrzeni etnicznej czy – bardziej bezpośrednio ujmując – miejsca etniczne, które definiują się głównie przez ich wymiar tożsamościowy:

Miejsca etniczne pojmowane są zatem nie tyle jako geograficzne ramy działań etnicznych wspólnot, lecz jako przestrzenny kontekst rozmaitych rodzajów regulacji i praktyk konstruowania zbiorowych tożsamości<sup>41</sup>.

Etniczność jako kategoria kształtująca tożsamości wspólnotowe czyni z miejsc podstawowe środki komunikowania różnicy swojskość–obcość w odniesieniu do przestrzeni. By móc taką funkcję pełnić, miejsca muszą odzwierciedlać, a równocześnie ustanawiać właściwy porządek świata rozpoznawalnego jako swój. Spotykają się tu i przenikają różne porządki waloryzacji kulturowej – od magicznego przez religijny, pragmatyczny, po instytucjonalno-polityczny – zależne od rodzaju wspólnoty etnicznej i bazy oraz mechanizmów jej kształtowania. W przypadku uwzględnianych tu wspólnot mniejszościowych podstawą waloryzowania przestrzeni jest światopogląd ludowy poddany wielu modyfikacjom warunkowanym zarówno historycznie, jak i geograficznie przez czynniki ekonomiczne, polityczne, społeczne, kulturowe.

Szeroko opisany i wieloaspektowo scharakteryzowany<sup>42</sup> ludowy sposób ustanawiania i pojmowania przestrzennego ładu świata cechuje się waloryzowaniem mityczno-religijnym poszczególnych elementów przestrzeni (miejsc), gdzie mityczne poczucie solidarności życia całego kosmosu przenika się z religijnym ich ujmowaniem w kategoriach *sacrum* i *profanum*<sup>43</sup>. Jest to porządek ściśle hierarchiczny, ukształtowany w modelu antropocentrycznym i antropokształtnym z dwuwartościowym (dodatni, ujemny)

<sup>39</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 21.

<sup>40</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2, s. 7–31; idem, *Globalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja*, „Studia Socjologiczne” 1997, nr 3, s. 53–69; idem, *Globalizacja*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000; A. Appadurai, *O właściwe miejsce w hierarchii*, przeł. W. Dohnal, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 228–244; T. Edensor, *op. cit.*; M. Lubaś, *Procesy globalizacji a problemy badawcze antropologii społeczno-kulturowej*, [w:] *Zarządzanie przestrzenią...*, s. 23–48; M. Smagacz, *Miejsca i nie-miejsca. Strategie osvajania*, „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni” 2008, nr 2, s. 10–13; M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa 2010.

<sup>41</sup> *Wprowadzenie*, [w:] *Spółeczne tworzenie miejsc. Globalizacja, etniczność, władza*, red. A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, Kraków 2010, s. 27.

<sup>42</sup> Najbardziej znane prace stworzył w tej dziedzinie Mircea Eliade. Z polskich autorów warto wymienić Stefana Czarnowskiego, Joannę i Ryszarda Tomickich, Danutę Niczyporuk, Włodzimierza Pawluczuka, Jana Adamowskiego czy Jerzego Bartmińskiego.

<sup>43</sup> S. Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, [w:] idem, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1956, s. 221–236.

znakowaniem kierunków, stron, rodzajów, kolorów, pór itp., z istotnym znaczeniem granicy, miejsc przecięcia (spotkania dwóch elementów o przeciwnych znakach), miejscami mocnymi i słabymi, z możliwością transformacji bytów w przeciwstawne im pod względem wartości. Człowiek w tak pojmowanej przestrzeni rozumiał siebie autochtonicznie jako jej część, a jego tożsamość zarówno w wymiarze wspólnotowym, jak i indywidualnym określana była toponimicznie – wspólnotowo terminem „tutejszy” lub indywidualnie – np. Kacper spod lasu czy Antek z Łęgu (nazwa terenu).

Na te tradycyjne sposoby rozumienia przestrzennego nakłada się w sposób nieunikniony, wielowarstwowo to, co określić można jako nowożytną waloryzację przestrzeni, która wynika z instytucjonalizacji określonych dziedzin kultury i odzwierciedla kształtowany przez instytucje porządek. Dokonuje się ona, najogólniej mówiąc, przez usensownianie działań w danej przestrzeni<sup>44</sup>. Wysoki udział w tym usensownianiu przypada waloryzacji pragmatycznej.

Etniczność, odzwierciedlająca w pewnym zakresie naturalne (pierwotne) sposoby różnicowania świata społecznego, ale w wyższym stopniu budująca podziały ideologiczne (określone czynnikiem religijnym, politycznym, instytucjonalnym), wpisuje w swoje strategie kształtowania tożsamości i różnicy tradycyjne, bezrefleksyjne (jeśli za takie uznamy intuitywny sposób pojmowania rzeczywistości) sposoby wyodrębniania swoich od obcych. Dlatego też wobec społeczności, w których czynnik mityczno-religijny w wysokim stopniu określa pojmowanie świata, wdrażanie kategorii etnicznych odbywa się zwykle drogą kontaminacji czy adaptacji.

Miejsca mocne (sakralne) w ludowym łańdże świata uzyskują ideową konceptualizację przez nałożenie na nie pojęć i symboli etnicznych wypracowanych w porządku instytucjonalnym, ideologicznym:

Ojczyzna narodowa została zdefiniowana w ścisłym powiązaniu z domem, rodziną, ziemią-matką, ziemią świętą. Jej pojęcie ukształtowało się drogą ekstrapolacji „elementów pierwszych”. Dom, ojciec i matka, ziemia zachowały nienaruszone miejsce w pojęciu ojczyzny narodowej i równocześnie przekazały jej swoje wysokie pozytywne wartościowanie. Nałożyły też na pojęcie ojczyzny sieć znaczeń kontrolujących jego rozwój. Przyjęcie nowej treści nie zburzyło starego ładu, treść tę poddano zasadom, na których ten ład się wspierał<sup>45</sup>.

Takie przeniesienie znaczenia gruntuje moc esencjalną symboliki etnicznej przez współdziałanie dwóch porządków kulturowych, lokuje kategorie etniczne wśród wartości pierwszych, danych w uznanym za naturalny porządku rzeczywistości. Symbole etniczne zostają skontaminowane z mityczno-religijnymi ich prefiguracjami obrazowo-aksjologicznymi.

Konsekwencją tego jest myślenie o sprawach etnicznych w kategoriach moralnych, w kategoriach odpowiedzialności. I to odpowiedzialności nie tylko jednostkowej, ale tak jak w naturalnym porządku egzystencji odpowiedzialności całego kosmosu, zgodnie z zasadą jedności wszystkich płaszczyzn życia. Tej jedności, która ma na celu ochrania-

<sup>44</sup> C. Javeau, *Przestrzeń, forma społeczna, forma życia: próba omówienia koncepcji według Raymonda Ledruta, Alfreda Schütza i Georga Simmla*, [w:] *Przestrzeń znacząca. Studia socjologiczne*, red. J. Wódz, Katowice 1989, s. 47–60, tu: s. 56.

<sup>45</sup> J. Bartmiński, „Niebo się wstydzi”. *Wokół ludowego pojmowania ładu świata*, [w:] *Kultura, literatura, folklor*, red. M. Graszewicz, J. Kolbuszewski, Warszawa 1988, s. 96–106, tu: s. 96–97.

nie życia, bytu, egzystencji, pierwotnie biologicznej, wtórnie też kulturowej, społecznej. Tak więc w kategoriach grzechu, moralnego występku postrzegane zaczynają być wszelkie sprzeniewierzenia wobec „naszych” wartości – ziemi, języka, religii, historii, wzorów zachowania. Wspólnota nie może być obojętna wobec takich sprzeniewierzeń. Jak cały kosmos (uniwersum kosmiczne) oburza się i piętnuje zachowania niemoralne, skierowane przeciw życiu, tak i wspólnota społeczna (uniwersum symboliczne) postępuje wobec wszystkich swych członków, jak też wobec wszystkich obcych, gdy występują przeciw życiu symboli wspólnotowych.

Konstruowane symbolicznie ideologiczne przestrzenie ojczyste posiadają, podobnie jak naturalny ład przestrzeni, swoje centra, miejsca sakralne, legendy założycielskie, swoje granice i kierunki. Scalane często różne kulturowo elementy podlegają silnej semiotyzacji w kodzie rozpoznawalnym jako swój język komunikowania. Umieszczenie terytorialne tych symboli dokonuje się przede wszystkim przez ekwiwalencję etnonimiczno-toponimiczną: Poleszycy – Polesie, Kaszubi – Kaszuby, Łemkowie – Łemkownyna, Ukraińcy – Ukraina. Taka ekwiwalentność jest podstawowym osławianiem, choć w przypadku etniczności należałoby chyba powiedzieć – zawłaszczaniem etnicznym określonego terytorium, które równocześnie może pod inną sygnifikacją (zwłaszcza nazewniczą) należeć do szerszej czy wręcz innej wspólnoty symbolicznej. Ustanawiająca sygnifikacja etniczna na takich obszarach jest szczególnie nasiloną, a konkurujące wzorce kulturowe tworzą pogranicze etniczne<sup>46</sup>, płodne kulturowo, ale też konfliktorodne. Istotą bowiem dyskursu etnicznego są zazwyczaj kategorie przestrzenne (skorelowane z innymi wyznacznikami etniczności). Układ przestrzenny pełni tu co najmniej dwojaką funkcję – jest równocześnie wyrazicielem tożsamości grupy (miejsce funduje, skupia i jednoczy wspólnotę), jak też wartością, której grupa musi bronić przed zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi, by język tożsamości utrzymał swój sens.

Pytanie o sposoby „bronienia” tożsamości przez czynienie z przestrzeni etnicznej miejsc własnych wspólnoty w sposób oczywisty odsłania różnicę pomiędzy sferą bytu a sferą ideologii.

Prawdziwie głęboko zakorzeniona społeczność ma z reguły świątynie i pomniki, ale na ogół nie ma muzeów i towarzystw opieki nad zabytkami. Wysiłek zmierzający do ewokowania poczucia miejsca i przeszłości jest często rozmyślny i świadomy<sup>47</sup>.

Można to ująć także na sposób Lefebvre’owski, wskazując, że zmiany w sposobie wytwarzania przestrzeni dokonywały się w kierunku od modelu „organicznego” do modelu „organizacyjnego”<sup>48</sup>.

Wspólnoty mniejszościowe, o których mówimy, są tradycyjnie wspólnotami wkożenionymi. Jednakże instytucjonalizacja i ideologizacja sfery tożsamościowej, przejawiająca się w takich chociażby formach, jak pismo i literatura, organizacje i ich statuty,

---

<sup>46</sup> W rozumieniu terytorialnym jest to obszar, gdzie przenikają się kultury sąsiednich wspólnot (narodów, grup etnicznych) w warunkach podrzędności lub równorzędności, co powoduje utrzymywanie się konkurencyjnych wzorców kulturowych, a przez to powstawanie nowych wartości (por. B. Domagała, *op. cit.*, s. 13–27).

<sup>47</sup> Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 247.

<sup>48</sup> B. Jałowicki, *Spoleczne wytwarzanie przestrzeni...*, s. 309.

nauczanie, wszystkie formy reprezentacji, chociaż w zakresie daleko niższym niż instytucje państwowe, czynią z kategorii miejsca antropologicznego symbole interpretacji etnicznych. W tym przypadku, podobnie jak i w innych sferach bycia mniejszościowego, mamy do czynienia z sytuacją znajdowania się pomiędzy. Uruchamiane aktywnie poprzez tekstualizację wspólnotowe reprezentacje przestrzeni w równym stopniu wykorzystują symbol zakorzenienia jako „autentycznej” formy tożsamościowej, jak i sięgają po wypracowane instytucjonalnie formy zabezpieczania pamięci miejsc i miejsc pamięci, gruntując i racjonalizując interpretacyjnie stan posiadania symbolicznego swojej grupy.

## WĘDRÓWKA – POZBAWIENIE MIEJSCA – BEZDOMNOŚĆ

Wędrówka i miejsce w różnych koncepcjach przestrzeni stawiane są zwykle obok siebie, czy to jako jej podstawowe składniki, określone jako centrum i droga (w koncepcji przestrzeni mitopoetyckiej Władimira Toporowa<sup>49</sup>), czy też jako kategorie bytowe warunkujące się wzajemnie (jak je ujmuje Yi-Fu Tuan):

Dla definicji pojęcia „przestrzeń” i „miejsce” potrzebują siebie nawzajem. Bezpieczeństwo i stabilność miejsca zwracają uwagę na otwartość, wielkość i grozę przestrzeni – i na odwrót. Co więcej, kojarząc przestrzeń z ruchem, odczuwamy miejsce jako pauzę: każde zatrzymanie w ruchu umożliwia przekształcenie sytuacji (położenia) w miejsce<sup>50</sup>.

Uznawane są za instynktowne, by przypomnieć Platońskie pożądanie i gniewliwość, pojęcia mające u Platona znaczenie sensomotoryczne, kinetyczne i odnoszące się do konieczności ruchu w przestrzeniach życiowych jako postawy poznawczej – „ruch duszy, która ogląda prawdę”<sup>51</sup>. Mogą służyć do charakteryzowania czy wartościowania postaw i zachowań ludzkich – tak czyni Buczyńska-Garewicz, która wędrówkę postrzega jako wolność, jako rozszerzenie miejsca (domu, zamieszkiwania) ku braniu w posiadanie nowych miejsc i przeciwstawia je ograniczającemu wolność, zamkniętemu na inność wkoźnieniu. Mogą też wyrażać sensy egzystencjalne ludzkiej kondycji, jak u Heideggera.

W sposób nieunikniony zatem podstawowe rozważania przestrzenne, operując pojęciem miejsca, odnoszą się też do przemieszczania, wędrowania, bycia w ruchu/w drodze, poznawania czy oswajania nowych miejsc. W filozofii, kulturze, w obrazach i symbolice literackiej, w dyskursie naukowym, w przekazach dotyczących doświadczeń ludzkich utrwaliły się dwa naturalne kierunki wartościowania tych pojęć w życiu człowieka. Jeden z nich, osadzony zapewne zarówno w eposowym obrazie Odyseusza, jak i w Platońskim ruchu duszy, w biblijnym wędrowaniu jako nakazie Bożym czy w baśniowym modelu podróży jako wyzwaniu warunkującym zdobycie „skarbu”, prowadzi do ujmowania podróży jako zadanej kondycji i powinności ludzkiej, warunkującej właściwy człowieczy byt i sens podążania. Podróż występuje tu jako metafora życia, a człowiek rozumiany jest jako wędrowiec. Drugi, mający prefigurację w takich obrazach, mitach,

<sup>49</sup> W.N. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*, przeł. B. Żyłko, Kraków 2003, s. 18.

<sup>50</sup> Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 16.

<sup>51</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 60. Autor nawiązuje tu do metafor zawartych w *Fajdroście* Platona.

toposach czy figurach, jak wypędzenie z raju, exodus żydowski, Żyd-wieczny tułacz, ale też tułaczka Odyseusza jako klątwa, tułaczka Edypa czy wszelkie wypędzenia pokonanych, np. centaurów, królów, bogów, oznacza utratę domu, ojczyzny, skazanie na bezdomność, tęsknotę, obczyźnę, klęskę.

Współczesne koncepcje bycia poza miejscem, w ruchu, w drodze są zazwyczaj próbą zmagania się z doświadczeniem ruchliwości, zmienności, braku bezpiecznej stałości i tożsamości. Są to próby zrozumienia nowej przestrzeni, jej globalizacji, glokalizacji i hybrydyzacji<sup>52</sup>, oddania niepokoju i lęków związanych z zanikaniem przestrzeni, odzyskania punktów stałych, tożsamości przestrzennej. Dotykają one centralnego problemu ludzkiej egzystencji – pogodzenia dwóch podstawowych potrzeb psychicznych – potrzeby bezpieczeństwa i potrzeby wolności, będących „odwiecznym” punktem dyskusyjnym filozofii. Stąd obok wymiaru eksplikacyjnego zawierają często walor oceniająco-opiniujący.

Jednym ze słów kluczowych tej dyskusji jest wprowadzone przez Simone Weil pojęcie „zakorzenia” i opozycyjnego doń „wykorzenia”, które sama autorka definiuje ściśle w odniesieniu do wspólnoty i ciągłości aktywnego uczestnictwa w jej wartościach kulturowych:

Zakorzenie jest być może najważniejszą i równocześnie najbardziej zapoznaną potrzebą duszy ludzkiej, a przy tym najtrudniejszą do zdefiniowania. Istota ludzka zakorzenia się poprzez rzeczywisty, czynny i naturalny udział w istnieniu jakiejś wspólnoty, która zachowuje żywe skarby przeszłości i wybiega swym przeznaczeniem w przyszłość<sup>53</sup>.

I odpowiednio:

Brak korzeni [wykorzenie] jest na pewno najniebezpieczniejszą chorobą ludzkich społeczeństw, bo samo siebie pomnaża. Istoty naprawdę bez korzeni mają do wyboru właściwie tylko dwa rodzaje postępowania: albo wpadają w inercję duchową prawie równą śmierci, jak większość niewolników w Imperium Rzymskim, albo rzucają się w działalność, która ma na celu odcinanie od korzeni, często przy pomocy najbardziej gwałtownych metod, ludzi jeszcze tkwiących w swej naturalnej glebie lub oderwanych od niej tylko częściowo<sup>54</sup>.

Próby nadawania temu pojęciu, czy wręcz kategorii filozoficzno-przestrzennej, różnych interpretacji, jak chociażby przeprowadzone przez Buczyńską-Garewicz rozróżnienie zakorzenia i zamieszkiwania, są z reguły pogłębianiem istotnej dyskusji dotyczącej powiązania tożsamości (także w znaczeniu poczucia sensu) ze sposobem bycia w przestrzeni. Lęk przed otwartą i pełną wyzwiań przestrzenią (podróżą, wędrówką) może być zmieniony w poczucie wolności i możliwości realizowania nowych szans i wyzwiań, co Józef Kozielecki określa jako transgresję<sup>55</sup>, jedynie w sytuacji zakorzenia, zadowolenia czy zamieszkiwania. Buczyńska-Garewicz, odwołując się głównie do Heideggera i jego pojmowania zamieszkiwania jako ludzkiego sposobu bycia w przestrzeni przez zestrojenie treści duchowych miejsca (domu) z duszą mieszkańca (domownika), mówi o „budowaniu i rozszerzaniu” przez człowieka swego wnętrza. Przekłada się to na nieograniczoną możliwość rozszerzania się człowieka na przestrzeń (zajmowania

<sup>52</sup> Por. M. Lubaś, *op. cit.*, s. 23–48; T. Edensor, *op. cit.*

<sup>53</sup> S. Weil, *Zakorzenie*, [w:] *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Warszawa 1983, s. 247–323, tu: s. 247.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 250.

<sup>55</sup> J. Kozielecki, *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997, s. 39–64.

jej sobą, swoimi sensami, osvajania, tworzenia zestroju duchowego), która jest mu dana tylko wówczas, gdy jest on „wkorzeniony”, chciałoby się powiedzieć za Weil, ale wyakcentowana przez Buczyńską-Garewicz różnica między zamieszkiwaniem a wkorzeniem warta jest uwagi, stąd wiernie za autorką powiem – ...gdy on zamieszkuje, jest zadomowiony. Zdaniem polskiej filozof bowiem:

O ile zamieszkiwanie uwzględnia wolność człowieka wobec przestrzeni oraz możliwość stałego rozszerzania przestrzeni duchowo przyswojonych przez rozumienie, co realizuje się w wędrówce wiążącej miejsca i konstytuującej bogate topografie duchowe, o tyle zakorzenienie urzeczawia (‘uroślinnia’) relację przestrzenną, pozbawiając tym samym człowieka istotnej wolności. Zakorzenienie to stan odcinający od wielorakiej różnorodności przestrzeni...<sup>56</sup>

I dalej:

Człowiek zamieszkuje przez rozumienie miejsc. Im więcej treści przestrzeni potrafi przyswoić sobie dzięki własnej otwartości i wrażliwości, tym szersza jego topografia duchowa i tym większy i bogatszy jego świat. Rozszerzając zaś swój świat – zarazem kształtuje wielkość własnej duszy<sup>57</sup>.

Próbując uchwycić najistotniejszą różnicę pomiędzy „zakorzeniem” a „zamieszkiwaniem”, trzeba wskazać, że zarówno francuska, jak i polska uczona mówią o tożsamości. Jeżeli jednak „zakorzenie”, odnosząc się do miejsca, buduje tożsamość na pamięci wspólnotowej tworzącej continuum w relacji do miejsca, to „zamieszkiwanie” tworzy tożsamość na „rozumiejącym sposobie przebywania człowieka w miejscu”, które pozwala interioryzować wiele miejsc, łączyć różne treści duchowe, wędrować, transformując obcość w swojskość, świadomie i odpowiedzialnie budując tożsamość na wolności rozumnego i samosterowalnego bycia w przestrzeni. Spojrzenie Weil kształtuje człowieka wspólnotowego, gdyż, jak to stwierdza Paul Zawadzki, „podmiot, aby stworzyć swą nowoczesną tożsamość, musi [...] wpisać się w horyzont wspólnego sensu i wartości, które przekraczałyby jego własne Ja”<sup>58</sup>. Natomiast Buczyńska-Garewicz widzi człowieka indywidualnego, odpowiedzialnego za samego siebie („odpowiedzialność za miejsca jest zarazem samoodowiedzialnością ludzką”<sup>59</sup>). W tym punkcie rodzi się jednak pytanie, czy podkreślona przez autorkę różnica w wędrówce będącej „wolnością wobec przestrzeni jako rozszerzające się w niej zamieszkiwanie” w stosunku do nomadyzmu czy *atopoi* jako całkowitego wyswobodzenia się z jakiegokolwiek miejsca (z odpowiedzialności za nie) jest istotnie różnicą czy może relacją wynikania. Dyskusja na ten temat wymagałaby rozważań o granicach (lub ich braku) możliwości ludzkiego osvajania, które zasadza się na różnicy między oswojonym a obcym, między okolicą a światem. Techniczne osiągnięcia stwarzają szansę przekraczania ludzkich granic także w stosunku do przestrzeni, co zaburza naturalne możliwości oswojenia jej, czyli ograniczenia ludzkim horyzontem. Wydaje się, że współczesne diagnozy o wykorzeniu

<sup>56</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 43.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>58</sup> P. Zawadzki, *Czas i tożsamość. Paradoks odnowienia problemu tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, t. 47, nr 3, s. 5–16, tu: s. 15.

<sup>59</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 39.



i wielorako rozbudowane opisy alokalności, migracyjności, turystyki<sup>60</sup> oddają to właśnie przekroczenie możliwości osvajania raz za sprawą techniki, dwa za sprawą indywidualizmu, powodującego wyzbycie się wspólnotowych sensów.

Gdy prowadzimy rozważania na temat wartości przestrzennych skorelowanych z etnicznością na gruncie mniejszościowym, problem pozbawienia miejsca ujawni się w specyficznej dla tego ujęcia perspektywie. Nie może on zostać wypreparowany z kontekstu ogólnocywilizacyjnego, stąd krótko napomknęłam o dylematach współczesnego bycia/ruchu w przestrzeni. Jednakże wyakcentować tu należy te aspekty, które naruszają i degradują wartości przestrzenne wspólnot ze względu na ich mniejszościową, podporządkowaną pozycję. Tak bowiem ujmowana będzie zazwyczaj przestrzeń w odczytywanych tu jej reprezentacjach tekstualnych. Odwołać się nam zatem przyjdzie do wzmiankowanego już w rozdziale II jednego z podstawowych haseł ze słownika dyskursu postkolonialnego, czyli *dislocation* (przemieszczenie), czy równolegle używanych pojęć – *displacement* (pozbawienie miejsca) i *enracinement* (wykorzenienie). Pojęcia te uznawane są za nieodłączne od kontekstu kolonizowania, zarówno w znaczeniu zawłaszczania przestrzeni przez dominujący dyskurs, jak i często towarzyszących kolonizowaniu przesiedleń, mających ułatwić skolonizowanie (zasymilowanie). Mieści się w nich przemoc, która w przypadku realnych, dokonywanych zwykle przy pomocy sił zbrojnych (jak to miało miejsce podczas akcji „Wisła”) przesiedleń warunkuje traumę, określaną nawet przez niektórych socjologów ze względu na jej skalę i charakter jako „makrotrauma”. Jest ona doświadczeniem wspólnotowym zawierającym skondensowane w pamięci komunikacyjnej, a z czasem kulturowej, obrazy stanu zagrożenia ciągłości grupy<sup>61</sup>.

Tragiczne wydarzenia odbierają bowiem jednostkom i społecznościom poczucie bezpieczeństwa, zaburzają relacje z innymi, prowadzą do utraty wiary w sens życia i wyznawane wartości, prowadzą do kryzysu tożsamości. Tożsamość wykształcona przed traumatycznym wydarzeniem w dużym stopniu zostaje zniszczona. Trauma jest tym większa, im bardziej zniszczeniu ulega dotychczasowa wizja świata. Czystki etniczne, przymusowe migracje są wydarzeniami tego rodzaju<sup>62</sup>.

Jest to doświadczenie, które stało się udziałem dwu spośród trzech branych przez nas pod uwagę wspólnot. Doświadczenie obecnie już sprzed ponad 60 lat, ciągle jednak żywe w wielu aspektach, jest najbardziej namacalne w wymiarze przestrzennym. Wskazane przez Jacka Nowaka efekty traumy są wyraziście obserwowalne na poziomie relacji i działań życiowych. Natomiast na poziomie symbolicznym trauma jest istotnym czynnikiem ogniskującym pamięć wspólnotową, tym samym krystalizującym i podbudowującym tożsamość etniczną, na co wskazują zarówno teorie etniczności, jak i teksty, którym się tu przyglądamy. Zatem mówić możemy o wykorzenieniu przez przemieszczenie (pozbawienie miejsca), ale równocześnie o budowaniu ponownego wkorzenia,

<sup>60</sup> Tu jako najistotniejsze trzeba wskazać prace Zygmunta Bauman; na gruncie polskim temat ten rozwija szeroko zwłaszcza Piotr Kowalski.

<sup>61</sup> Z. Bokszański, *Tożsamość narodowa w perspektywie transformacji systemowej*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa 1999, s. 291–307.

<sup>62</sup> J. Nowak, *op. cit.*, s. 52.

tym razem opierając się na czynniku świadomościowym (czyli zamieszkiwania według Buczyńskiej-Garewicz) i – co chcę wskazać poprzez czytane teksty – na negocjacji czynnika wspólnotowego i indywidualnego, tradycji i nowoczesności, przestrzeni etnicznej i globalnego otwarcia.

Także trzecia wspólnota – białoruska, choć niedotknięta efektami akcji „Wisła”, w szerokim zakresie boryka się z problemem wykorzeniania, zarówno przez czynniki cywilizacyjne, jak i przez swą pozycję mniejszościową, która jest wykorzeniająca ze swej natury, jak jednoznacznie wskazują teoretycy i krytycy postkolonialni. Simone Weil tak określa to mniejszościowe wykorzenienie:

Pożądanie jednorodnego wizerunku narodowości zakłada przemoc, którą ujawnia szczególnie stosunek pomiędzy kolonizatorem i skolonizowanym. Skolonizowany jest tym, dla którego identyfikacja narodowa pozostanie procesem dwuznacznym i niejednorodnym. Wykorzenie kultury narodowej, narzucone przemocą kolonizatora, zostaje wyparte lub zastąpione historią narodu, z którą skolonizowany nie może się w sposób jednoznaczny identyfikować. Przynależy do kultury, od której jest odseparowany i jednocześnie żyje w innej, obcej i wrożej mu narodowej historii<sup>63</sup>.

Pomimo że zbyt ostra i radykalna wydaje się zacytowana opinia Weil, zwłaszcza w odniesieniu do mniejszości w demokratycznych państwach, to ujmuje ona wykorzenie w sposób, który uświadamia nam, że w przypadku wszystkich wspólnot mniejszościowych mamy do czynienia z sytuacją podwójnego wykorzenienia – przez czynniki cywilizacyjne i czynniki dominacyjne<sup>64</sup> (dominacja polityczna). Niosą one konsekwencje egzystencjalne na poziomie organizowania przestrzeni społecznej w aspekcie życia codziennego (warunkowanej wartościami pragmatycznymi). Równocześnie dokonuje się praca symbolizacyjna na poziomie tekstów kulturowych, organizująca ład przestrzeni nawiązujący do tradycyjnej waloryzacji religijno-mitycznej przez zsakralizowane wartości etniczne, mająca przynieść efekt wtórnego zakorzenienia.

Koncentrując się na etnicznych wartościach przestrzennych, nie możemy jednocześnie zapominać, że „miejsca są [...] punktami krzyżowania się działań i treści kulturowych należących zarówno do przestrzenności globalnych, jak do narodowych i lokalnych”<sup>65</sup>. Dlatego też często spotykamy spory o symboliczne reprezentacje miejsc, trudne zwłaszcza w sytuacji asymetrycznych zawłaszczeń i podbojów. Zanik izomorfizmu miejsc, które są obecnie wytwarzane – jak wskazuje Arjun Appadurai – w warunkach ogromnej ruchliwości, zarówno osób, jak i informacji, obrazów, kapitałów, towarów<sup>66</sup>, budzi niepokój prowadzący do (najczęściej ideologicznych) działań, o jakich wspominał Spengler w kontekście ludzkiego lęku przed nicością.

<sup>63</sup> Cytuję za: A. Sapkowska, *Przemoc w narracji i etyce Simone Weil*, <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article75>, 16.02.2011.

<sup>64</sup> Tu można znów odwołać się do Simone Weil, która za istotną siłę wykorzeniającą uznaje podbój (dominację), który dziś najczęściej nie dokonuje się w sposób zbrojny, ale poprzez gospodarcze uzależnianie słabszych. Najprostszą drogą jest tu uruchomienie „szerokiego strumienia konsumpcji i dobrobytu”, który odbiera możliwości samodecydowania i przyjmowany jest jako „wyzwolenie” od trudnej czynności decydowania (samostanowienia) (A. Sapkowska, *op. cit.*).

<sup>65</sup> *Wprowadzenie*, [w:] *Spoleczne tworzenie miejsc...*, s. 11.

<sup>66</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.

Wobec takiej polifonii przestrzennej etniczność raz jest włączana, innym razem wyłączana z procesów identyfikacyjnych. Teksty kulturowe mają ukazać sposoby jej włączania do strategii zbiorowej „rekultywacji” mającej na celu uzyskanie powtórnej czy nowej swojskości miejsc, zdominowanych i zawłaszczonych przez inne dyskursy, bo przecież:

Poszczególne wspólnoty zawłaszczają przestrzeń, budując pomniki, stawiając obeliski czy nadając odpowiednie nazwy ulicom, skwerom lub miejscom. Posiadanie symbolicznej władzy nad miejscem legitymizuje wspólnotę, ale też wyklucza z tej przestrzeni inne, konkurencyjne grupy<sup>67</sup>.

W przypadku gdy wskazane narzędzia i środki wprowadzania symbolicznej władzy są w dyspozycji „kolonizatorów”, kolonizowani konieczne sygnifikacje lokują w tekstach, nad którymi dominujący dyskurs nie posiada pełnej władzy. Bardzo często są to teksty literackie.

### „JA JESTEM – JESZCZE NIE ZGINEŁA DNI WASZYCH PRZYSTAŃ COWIECZORNA” – DOM I JEGO MNIJSZOŚCIOWA KONDYCJA

Elementarność wartości domu wśród wartości przestrzennych i znaczenia jego symboliki dla bazy tożsamościowej nie wymaga komentowania<sup>68</sup>. Bezpieczeństwo, schronienie, ciągłość tradycji, stabilność, przynależność, więź, genealogia, przy równoczesnej autonomiczności, bezpiecznym odgródnieniu od świata zewnętrznego to wartości, bez których człowiek pozostaje permanentnym migrantem, nomadem psychicznym, ambiwalentnym w samoocenie i autodefiniowaniu. To niezbywalne i niepodważalne centrum świata, odzwierciedlające kosmiczne uniwersum i akt tworzenia, budowania hierarchiczno-sakralnego ładu przestrzeni. „**Dom** jest prasłowo; tak samo jak u wszystkich Słowian; *domovina* jednym «ojczyzna», drugim «trumna»”, twierdzi Aleksander Brückner<sup>69</sup>. W języku łacińskim słowo *domus* oznacza dom, mieszkanie, domostwo, ale też **ojczyznę**, miasto rodowe, rodzinę, gospodarstwo<sup>70</sup>. Ponoć podstawowa wspólnota Indoeuropejczyków, rozszerzona, wielka rodzina, określana była jako *dom (t'om)*<sup>71</sup>.

„W literaturze archaiczna symbolika Domu przekształca się w toposy rodowej siedziby, ojczystej krainy, osiadłości lub wędrowania”<sup>72</sup>. Zwłaszcza „w literaturze auto-

<sup>67</sup> Wprowadzenie, [w:] *Spoleczne tworzenie miejsc...*, s. 32.

<sup>68</sup> Por. A. Legeżyńska, *Centrum świata. Antropologiczna i literacka semiotyka Domu*, [w:] eadem, *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*, Warszawa 1996, s. 7–35; D. Benedyktowicz, *Struktury symboliczne domu*, [w:] *Dom we współczesnej Polsce. Szkice*, red. P. Łukasiewicz, A. Siciński, Wrocław 1992, s. 17–34; D. i Z. Benedyktowicz, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992; M. Eliade, *op. cit.*; G. Bachelard, *Wstęp do „Poetyki przestrzeni”*, przeł. W. Błońska, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1972, t. 2, s. 342–365; M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, „Teksty” 1974, nr 6, s. 137–152; Yi-Fu Tuan, *op. cit.*; D. Niczyporuk, *op. cit.*

<sup>69</sup> A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 93.

<sup>70</sup> Za: K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1977, s. 173.

<sup>71</sup> J. Kordys, *Mózg i znaki*, Warszawa 1991, s. 46.

<sup>72</sup> A. Legeżyńska, *op. cit.*, s. 19.

biograficznej dom konotuje mit Początku<sup>73</sup>. Dom uważany bywa za archetyp, który żyje w każdym człowieku, „Obraz domu to dla nas główna zasada integracji psychologicznej”<sup>74</sup>. W ujęciu Heideggera dom to zarówno zamieszkiwanie, jak i budowanie, a także branie w opiekę:

1. Budowanie jest właściwie zamieszkiwaniem.
2. Zamieszkiwanie jest sposobem, w jaki Śmiertelni są na Ziemi.
3. Budowanie jako zamieszkiwanie wykształca się w budowanie otaczające opieką – a mianowicie otaczające opieką wzrastanie – i w budowanie, które wystawia budowle<sup>75</sup>.

Istotne jest Heideggerowskie przekonanie, że budować (czyli wznosić i posiadać zamieszkiwanie/dom) można tylko wtedy, gdy jesteśmy zdolni do mieszkania, czyli zachowania przechowującego czworokąt<sup>76</sup> wpisany (pomyślany) w dom.

Niewątpliwie zatem tekstualne symbolizacje domu i jego mocy bytowej odnoszą się zazwyczaj do kondycji ludzkiej rozumianej jako zadomowienie lub bezdomność. Mniejszościowe obrazy domu i wszelkie związane z jego istotą metafory są komunikatem tożsamościowym. Właściwe poetyce etnicznej mniejszości czy to bezpośrednie, czy domyślne konstrukcje podmiotu lirycznego jako podmiotu zbiorowego także w wyobrażeniach domu zamykają zazwyczaj jego wartość wspólnotową.

Jaka jest współczesna kondycja domu w literaturach mniejszości wschodniosłowiańskich w Polsce? Jaka jest jego lokalizacja i konstrukcja? Jakie są wyznaczniki jego trwania bądź zaniku? Co określa jego lokację i status? Jakie doświadczenia sobą przekazuje? Odpowiedzi na te pytania pozwolą wnikać w mniejszościowe „samopoczucie” co do trwałości i mocy bytu tu i teraz jako wyznacznika przyszłości, wsłuchać się w niepokoje i obawy, usłyszeć pragnienia i dążenia, zastanowić się, jakim schronieniem jest i co chroni dom mniejszościowy. Przywołajmy zatem teksty:

mój dom podparto kołkiem  
strzechę  
nie ma już strzechy  
nie ma też okien i kwiatów  
tylko ciepłe szczekanie psa  
zostało  
ktoś je powiesił na sośnie

mój dom podparto kołkiem  
strze...  
nie ma już strzechy  
nie ma też sosny  
kołkiem podparto  
ciepłe szczekanie psa<sup>77</sup>

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>74</sup> G. Bachelard, *op. cit.*, s. 387.

<sup>75</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, s. 40.

<sup>76</sup> Stanowią go w koncepcji Heideggera: Ziemia, Niebo, Istoty Śmiertelne i Istoty Boskie, będące metaforą Kosmosu.

<sup>77</sup> W. Graban, \*\*\* *mój dom...*, [w:] idem, *Twarc pośród cieni*, Nowy Sącz 1984, s. 13.

Jest to wiersz o zanikaniu (by nie rzec umieraniu) „mojego domu” łemkowskiego. Dom ujawnia się przez kolejne ubywające elementy z bytu gruntującego go jako dom korzenny. Zatem strzecha, okna, kwiaty, ciepłe szczekanie psa – taki jest dom zamieszkały, pełny, naznaczony sensem, całościowy. Ubywanie, fragmentyzacja (jak słowa strze...), aż do pełnego prawie zaniku: nie ma już.../nie ma też..., to tragedia domu przeznaczonego na zniszczenie. Jednakże ktoś (forma bezosobowa) przeciwstawia się w tradycyjny sposób temu chyleniu się ku upadkowi, podpierając dom kołkiem, jak to zazwyczaj czyniono na wsi z nadwątlonymi, osłabionymi, chwiejnymi konstrukcjami. Podpiera też dom czy jego nieistniejące już fragmenty (strzechę, okna, kwiaty) przestrzeń pamiętająca, miejsce, w którym byty natury (sosna) są trwalsze niż skazany na zagładę dom. One utrwalają synekdochę zamieszkiwania – ciepłe szczekanie psa, dźwięki życia wypełniające miejsce<sup>78</sup>. Jednak upływ czasu powoduje też zanik miejsca i pamięci w nim utrwalonej, zanika prawie wszystko. Lecz pozostaje kołek jako symbol podpierania. Przy zaniku elementów stanowiących byt materialno-symboliczny podpira się byt niematerialny, będący wspomnieniem ciepłego i bezpiecznego zamieszkiwania. „Ciepłe szczekanie psa” – to kulturowy obraz domu bezpiecznego, bo strzeżonego, żywego, sygnalizującego rozpoznawalnym dźwiękiem psiego szczekania miejsce zajęte, zagospodarowane, zmienione w kosmos domostwa przynależnego do gospodarza tego miejsca. Każdy przybysz, wędrowiec, gość, ale też ewentualny intruz był zapowiadany przez to szczekanie. Wiedział, że nie wejdzie czy nie wtargnie niepostrzeżenie, a przychodząc, będzie musiał zachować reguły i porządek kulturowy tego miejsca. Czuł się też witany przyjaźnie (ciepło), bo zbudowane na bezpieczeństwie bycie jest przyjazne dla świata zewnętrznego, którego się nie obawia. Dlatego podpieranie kołkiem (pielęgnowaniem w pamięci, utrwaleniem tekstualnym, zinterpretowaniem, zideologizowaniem) tego symbolu bezpiecznego zamieszkiwania jest ochroną, podpieraniem kapitału symbolicznego – centrum, które z organicznego staje się organizowanym (Lefebvre), podtrzymywany wspornikami ideowymi, ale ciągle istniejącym w korzeniach/wkorzeniu/zamieszkiwaniu.

Jeżeli dać wiarę Heideggerowi, że budowanie jest warunkowane przez zamieszkiwanie, to należałoby oczekiwać, że znalazłszy kołek, którym podparli swój dom symboliczny, czyli ochroniwszy jądro swojego zamieszkiwania, Łemkowie zachowają moc i zdolność budowania domu. I istotnie, teksty łemkowskie w bezpośredni sposób ilustrują tezę niemieckiego fenomenologa. W żadnej innej literaturze mniejszościowej nie spotkamy tyłu wierszy i innych tekstów o budowaniu domu czy budowaniu nowego domu, jak w łemkowskiej. By pozostać przy tym samym autorze, który wkorzenia się w aktualną Łemkowynę powoli, niespiesznie, zgodnie z naturalnym rytmem natury, jaka stanowi dla niego zasadniczy grunt zamieszkiwania i konstruowania na nim domu, zobaczmy, jaki jest ten nowy dom w późniejszych wierszach Grabana. Najpierw liryczna konstatacja co do relacji obu domów – tego dawnego, ciepłego i tego obecnego, jakiego?

---

<sup>78</sup> Choć odczytanie tej metafory może być bardziej drastyczne, oparte na obrazie powieszzonego na drzewie psa, co według wspomnień świadków wydarzeń wysiedleńczych było widokiem dosyć częstym, gdyż znaczna część dobytku wysiedlanych (w tym też inwentarz żywy) nie mogła być przez nich zabrana. W relacjach często się mówi o całych watachach wygłodniałych psów, które przez nowych osadników musiały być „likwidowane”.

dom z drewnianych bali  
 ciepły  
 dom z drewnianych bali  
 odległy  
 dom z drewnianego bólu  
 codzienny  
 dom  
 jak ostrze do szczapy  
 ostrze do ostrza  
 dom<sup>79</sup>

Wspominana makrotrauma tak właśnie istnieje w tekstach. Musi być ona wyrażana, jeśli ma spełnić funkcję scalającą, integrującą pamięć i emocje wokół niej. Musi też być na swój sposób pielęgnowana jako wyróżnik wspólnoty. Znanе powiedzenie Petra Murianki: „Łemko nosi ból w genach” naznacza tożsamość – dom łemkowski codzienny. Na ile jest on własny, łemkowski, a na ile stworzony przez okoliczności, które wprowadziły w życie Łemków ból, zabierając dom ciepły? Graban daje świadectwo, że ten „nowy, własny dom” jest ciągle budowany, lepiony, konstruowany, wskazując, że Łemkowie nie zatracili mocy domotwórczej, gdyż jakieś szczątki ich tożsamości-domu ocalały we wspomnieniu „ciepłego szczekania psa”. Pojęcie „nowego domu” jest wyraźnie sprecyzowane, nie tyle figurą jego istnienia, ile budowania właśnie:

Zachowujemy dekalog  
 garść dawnych pieśni  
 próbujemy z popiołów  
 ulepić nowy dom  
 a przecież jesteście  
 więc dla nas  
 lepiej być  
 bo umieranie z godnością  
 nie będzie najwyższą ceną  
 więc nie słowa  
 sława i chwała  
 próbujmy z popiołów  
 ulepić nowy dom<sup>81</sup>

Przedemną jesiony roste  
 stoją jak chłopcy  
 załęczniona dzika róża  
 bez czarny jabłoń stara  
 która babunię pamięta  
 Oto dom mój nowy  
 bez okien i ścian  
 ulepiony z ciszy  
 na ojcowiznie  
 własny jak oddech<sup>80</sup>

Sytuacja liryczna w obu wierszach jest klarowna. W pierwszym uwagę zwracają konstrukcje czasownikowe (czynnościowe) odnoszące się do działań na rzecz powstania nowego domu. Występują one w liczbie mnogiej jako wyrażenia podmiotu zbiorowego. W czasowniku „zachowujemy” mieści się Heideggerowskie zachowywanie czworokąta, i moralny nakaz tak dekalogu, jak i tradycji, splecionych w charakterystyczną jedność. Przekładają się one na wysiłek długotrwały – „próbujemy”, który jest sprzęgnięty z imperatywem wspólnotowym pointującym wiersz – „próbujmy”. Zawarta jest w takim połączeniu nieustanność i woła, świadomość trudu i mobilizacja – wszystko, co towa-

<sup>79</sup> W. Graban, *Dom*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże...*, s. 17.

<sup>80</sup> Idem, *Nowy Dom*, [w:] *ibidem*, s. 35.

<sup>81</sup> Idem, *Przedemną*, [w:] idem, *Na kołpaku gór...*, s. 30.

rzyszy zakorzeniającym projektom wspólnotowym (S. Weil) i zapobiega bezdomności. Warto też popatrzeć na sam akt stwórczy. Co prawda, porównania z demiurgicznym *Opus Dei* nie może tu być ze względu na ową mozolność i długotrwałość, której w akcie stwórczym Najwyższego nie znajdujemy. Jest jednak symptomatyczne „lepienie”, a nie budowanie. Związek lepienia z ziemią niezbędną do bycia i wkorzenia jest oczywisty. Wiele aktów stwórczych działo się poprzez ulepienie z gliny. Tak według wielu mitów powstał człowiek – autochton. Lepienie z popiołów niesie w sobie wiele konotacji kulturowych – najoczywistsza to mit o feniksie. Popiół użyznia ziemię i daje nowe życie. Popiół po spalonym domu przechowuje wiele skarbów tego domu bądź w formie spopielonej, bądź możliwej do odgrzebania w formie szczątków. W każdym razie popiół to nie coś nowego, to pozostałość po starym, po pożodze, na pogorzeliisku. W tradycyjnej kulturze jeśli dom spłonął, nowy budowano na tym samym miejscu, na popiołach, które „użyźniały” nowy dom. Czerpie więc Graban nie z wyobraźni, lecz z przekazu tradycji (sam autor opublikował w „Zahorodzie” cykl artykułów o rytuałach związanych z budowaniem domu na Łemkowynie).

Efektom wiernego przestrzegania rytuałów fundacyjnych jest prezentacja spełnienia zawarta w drugim cytowanym wierszu – „oto dom mój nowy” – „ulepiony”, a więc dokonało się. Wyznanie to czyni tym razem podmiot indywidualny. Czy zatem w takim tylko wymiarze można coś osiąść jako dokonane? Czy wspólnota, definiując się poprzez cele, ku którym podąża, przesuwa poczucie spełnienia w przestrzeń indywidualną? To istotne pytania w kontekście tożsamościowym. Można by tu spróbować odczytania przez relację „zakorzenia” Weil, ściśle określonego wymiarem wspólnotowym, wobec „zamieszkiwania” z filozofii Heideggera, zwłaszcza w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, które jest indywidualną odpowiedzialnością za miejsce. Wydaje się jednak, że bardziej przekonująca jest tu wgłębiona w realia intuicja poetycka Grabana. Jego dom jest na ojcowiznie, która nie może być wszędzie, jakkolwiek rozszerzalibyśmy miejsce zamieszkania filozoficznym czy poetyckim podpieraniem. Dla Łemków ma ona konkretny wymiar przestrzenny, pejzażowy, pamięciowy, kulturowy. Graban zbudował nowy dom tak jak należy – na ojcowiznie, dlatego tak prosto da się go zaprezentować jako „mój”. Natomiast ten dom, który próbujemy „lepić” jako „my”, jest trudniejszy (co odzwierciedla pytanie o istnienie tożsamości zbiorowej), gdyż ma to być dom wspólnoty rozproszonej. Nie można go zatem zbudować na zarysie domu ojcowego. Grabanowe ja indywidualne dysponuje tym zarysem, który bez wysiłku wyznacza swojskość – jesiony, dzika róża, czarny bez, jabłoń wielopokoleniowa. Na takich wspornikach swojskiej przestrzeni (miejsca) dom nawet nie musi posiadać okien i ścian, swą otwartością czerpie pełnię bytu z miejsca ojczystego, jest ostoją bezpieczeństwa, ale przede wszystkim jest „własny jak oddech”. Czemu jak oddech? – można by zapytać. Być może dlatego, że będąc podstawową oznaką naszego życia, oddech daje to życie, czerpiąc powietrze z zewnątrz. Odgrodzić (zatomować) oddech to przerwać życie, bo własny nie znaczy wsobny. Taka jest natura tożsamości. Oparta jest ona podobnie jak oddech na cyrkulacji i podobnie jak oddech jest własna, choć możliwa do ukształtowania jedynie na bazie zwierciadła zewnętrznego, jak oddech też samozwrotna. Nowy dom nie potrzebuje ścian, on się konstytuuje na świadomości bycia u siebie, bycia na swoim, bycia sobą. Ulepiony z ciszy, nie wymaga potwierdzeń, retoryki, reprezentacji. Bo to dom organiczny, z pełnym wymiarem kosmosu, stworzony rytualnie.

Wybrane wiersze Grabana prezentują dom łemkowski jako centrum tożsamościowe określone na kilku poziomach – makrotraumy, mobilizacji, pamięci, relacji, rytuału, bytu, sensu. Zrujnowany dom można odbudować, co staje się nakazem moralnym w obszarze bytu wspólnotowego i integratywną potrzebą psychiczną na gruncie bytu indywidualnego. Zdolności odbudowywania czy budowania na nowo Łemkowie nie utracili. Zniszczenie dokonane przez dominacyjne czynniki zewnętrzne zrujnowało budowlę. Rytuały budowania, wzmocnione w realiach diaspory o wiedzę „techniczną” – strategie etniczne i elementy instytucjonalne – są pielęgnowane w pamięci i mobilizują do działań konstrukcyjnych.

Inne teksty łemkowskie w zbliżony ideowo sposób kształtują dom na mocy dynamicznego napięcia traumy i dążenia – poczuciu bólu i pragnieniu jutra. Dom, który w zdecydowanie wyższym stopniu jest projektem wspólnotowym niż indywidualnym, przez to, być może, tak uporczywie jest wznoszony. Siła woli i działań czerpana jest z poczucia niezawinionej krzywdy i oporu wobec przemocy, której zostali poddani Łemkowie w przymusowym „exodusie”.

W pewnym zakresie podobnie, ale też i w istotny sposób odmiennie jawi się problem domu białoruskiego skonceptualizowany i uliryczniony w tekstach „Białowieżan”. Jest to też dom dotknięty traumą, choć jako „makrotraumy” nikt jej dotychczas nie ujął. Prościej ją sproblematyzować jako długotrwały stan zależnościowy, który powoduje powolne, a przez to trudniej odwracalne niż te gwałtowne, zmiany tożsamościowe, ujęte w znanej nam już diagnozie Janowicza jako „karlenie Białorusina w Białorusinie”. Można by zatem mówić analogicznie o karleniu domu białoruskiego, ale niech teksty same dostarczą symptomatycznych określeń i jakościowych charakterystyk sformułowanych przez samorefleksyjnych domowników/mieszkańców domu od wieków organicznie wkorzonego w ziemię podlasko-białostocką. Nikt ich z tego domu nie wypędzał, przynajmniej tak bezpośrednio, jak to uczyniono wobec Łemków, a jednak, jak można odczytać z tekstów, kondycja białoruskiego domu jest być może słabsza niż zrujnowanego tragicznie domu łemkowskiego. Sygnalizuje ją dojmująco, operując skalą emocji od melancholii do rozpacz, Jan Czykwin:

Вечарам духмяныя ўстаюць агароды,  
Бярозы рукі апускаюць у крыніцы,  
Чаромхі уецця неслухмяны водар,  
Як віно, якога нельзя ужо напіцца.

I галасы сяброў, і клёкат бусла в клуні,  
I лугі, дзе конскія пасуцца грывы,  
I сон глыбокі ветру у палудзень,  
I трава іржавая па-над абрываў.

У садзе нашым зноў цвітуць кусты язіну,  
Макі грэюць рукі, узняўшыся высока,  
А дом наш, як далекія ўспаміны...

Без дзварэй, без тынку і без вокан<sup>82</sup>.

Ogrody pachnące wstają wieczorami  
Brzozy u źródła załamują ręce,  
Wonie nieposkromione z czeremchy kwiatami  
Jak wino biją, którego nie kosztować więcej.

I bocian trwa w swoim gnieździe, i chłopców wołania,  
I łąki, gdzie końskie popasają grzywy,  
I wiatr się na południe szykuje do spania,  
I trawa porudziła na pagórze krzywym.

Jesionom w naszym sadzie wrócił czas kwitnienia,  
Maki u słońca grzeją dłonie swe wysokie.  
A dom nasz, dom nasz tylko w dalekich wspomnie-  
niach...

Niepobielony stoi, bez drzwi i okien<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Я. Чыквін, *А дом наш недзе...*, [w:] idem, *Іду*, s. 19.

<sup>83</sup> J. Czykwin, *А дом наш...*, s. 11.



Я – розпач, скарга – Я руїна  
 Я – боль. Я слёзы. Я – праклён  
 Я тоє, што не згіне.  
 Я кожны захад ваших дзён.

Ja – jestem rozpacz, żal, ruina.  
 Ja – jestem ból. I łzy. I klątwa.  
 Ja jestem – jeszcze nie zginęła  
 Dni waszych przystań cowieczorna.

Я сыплюся. Шкілет. Я выбух.  
 Я – сімвал. Я – смяротны успамін.  
 Я кроў. Я – ваша глыба.  
 Я – песня смутку і ваш гімн.

Ja szkielet, stoję z prochem w dłoniach.  
 Jestem symbolem. Pamiętaniem.  
 Ja – krew. Ja – ziemia nie rzucona.  
 Wasz hymn. I smętnej pieśni granie.

[...]

[...]

Навокал распач мераць людзі,  
 А я стаю, зусім гаротны  
 Як паіржавелья вароты,  
 У будучыні скрыпець буду<sup>84</sup>.

Ludźmi dokoła rozpacz miota  
 Ja stoję. Trwam bezlistnym cieniem.  
 Jak stare przerdzewiałe wrota  
 Wołać was będę swym skrzypleniem<sup>85</sup>.

Dom – zarówno jako obiekt wspomnień, jak i podmiot mówiący – posiada tu jedną zasadniczą cechę, jest w jakiś sposób naruszony, zraniony, dotknięty, zaniechany, pogardzony, a jednak z zachowaną zdolnością ochraniać. On stoi, trwa, jest, woła, pamięta, jeszcze nie zginął. W tym właśnie mieści się tragizm sytuacji zarówno domu, jak i ludzi. To nie obcy, wrogowie dom zrujnowali, tylko ci, dla których jest on swój (nasz, wasz). To oni go zdradzili, opuścili, opustoszyli, wydali na bezładność i samotność. Dlatego jest to dom – wyrzut sumienia. Niepobielony, bez drzwi i okien, nasz, stoi opuszczony wśród przyrody, która naturalnie się odradza i żyje w swoim cyklicznym rytmie. Życie domu, który co rok na wiosnę powinien być pobielony, by jemu też „wrócił czas kwitnienia”, nie odradza się. Tylko zamieszkiwanie czyni dom wpisany w żywy bieg i porządek kosmiczny. Wspomnienia, w dodatku dalekie, to nie zamieszkiwanie.

Moc domu jednak zdaje się niezniszczalna. Wpisana jest w niego w bezpośrednich intertekstualiach (ziemia nierzucona, jeszcze nie zginęła) moc ojczyzny, w niecytowanych fragmentach także moc Chrystusa i jego zmartwychwstania. Najistotniejsza jednak wydaje się tu moc „przystani cowieczornej”. Powtarzające się tu słowo „rozpacz” w odniesieniu i do domu, i do ludzi, którzy są miotani, podczas gdy ich przystań jeszcze nie zginęła, to znacznik sytuacji tragicznej. Ludzie są słabi, dom zraniony, ale ciągle silny – woła, rozpacza, miota się, płacze, obrzuca klątwą – te wszystkie działania domu można odnieść do ludzi, dla których powinien on być przystanią, symbolem, pamiętaniem, powinnością, hymnem. Jeżeli tym nie jest lub przestaje być, staje się właśnie tymi rozpaczliwymi emocjami i doznaniem. „Bezlistny cień” domu to cień ogołocony z życia, cień (ciemna strona) ludzkiej słabości, grzechu zaniechania wobec domu-ojczyzny. Ludzie to oczywiście wspólnota przynależna do domu – słaba, zagubiona, mająca jednak przystań, jakkolwiek ich słabością nadwątloną.

Sytuacja zatem jest tu odwrócona w stosunku do tekstów łemkowskich. Tam ludzie wygnani szukali sposobów na odbudowanie domu, byli silni siłą pragnienia, woli, prób uporczywych – znajdowali kołek, popiół, ciepło, ból, pejzaż, z których i za pomocą których budowali nowy dom. Tu ludzie słabi, miotani, poddani rozpaczcy i smutkowi,

<sup>84</sup> Я. Чыквін, *Дом*, [w:] idem, *Іды*, s. 20–21.

<sup>85</sup> J. Czykwini, *Дом*, [w:] idem, *На прогу свіата...*, s. 69.

żyjący w cieniu są wołani przez moc i trwałość domu do integracji z nim, znalezienia przystani w zadomowieniu ochraniającym, poprzez symboliczne jego pobilenie, czyli cykliczne rytualne odnowienie/odrodzenie. Moc domu, choć może trwać potencjalnie, zależy przecież od mocy i działań człowieka. Wymownie o tym świadczy wers końcowy wiersza – wołające skrzywienie (wrót, domu) jest prośbą o uwagę charakterystyczną dla bytów starych, pochyłych, w jakiś sposób chorych czy kalekich. Skrzypią przedmioty „poniżone i zdegradowane, mające prawo do skargi”, „domagające się czegoś od nas jako istot wyższych”<sup>86</sup>.

Jeśli wizja Jana Czykwina prezentuje dom osłabiony, zraniony i upośledzony słabością ludzi, czekający jednak (nie tylko biernie) na ich powrót i rytuał odrodzeniowy, to Nadziejka Artymowicz, przy podobnej diagnozie, proponuje niezbędne w takiej sytuacji działania. Istotna różnica polega na tym, że u Czykwina ludzie są chorzy, u Artymowicz dom jest chory. Zatem, co oczywiste, „trzeba leczyć ten dom”:

прадчуванне	przecucie
схаваннае ў хмарах	ukryte w obłokach
хтось сказаў	ктоś powiedział
трэба лячыць, гэты дом	trzeba leczyć ten dom
дзе дзень шукае дня	w którym poszukują się dni utracone
а ноч шукае ночы	i noc poszukuje nocy
пахне хлеб з яцэ адным уколам	pachnie wciąż chleb
праўдзівы дождж не палае	deszcze nie padają
дуэт чорна-белых ценяў	blądzi w pościeli
блудзіц у чыровнай пасцелі	duet czarno-białych cieni
хтось сказаў	ктоś powiedział
вокны ў гетам доме хварэюць	okna chorują domu
трэба чыстай рукой	trzeba dłonią czystą
ратаваць і вокны і вочы	ratować okna i oczy
прашаптаць забытую малітву	odmówić zapomnianą modlitwę
на хлеб	na chleb
на соль	na sól
на вас усіх	i za tych
якіх ужо няма <sup>87</sup>	których już nie ma

Dom chory, pełen niepokoju i chaosu, to dom, w którym chorują zarówno okna, jak i oczy, wzierniki w to, co się dzieje w głębi, i widzące to, co na zewnątrz, których cechą powinna być przejrzystość. Jeśli chorują, zapewne są mętne od choroby. Jest jednak „ktoś”, nie wiadomo kto, ale ktoś świadomy i aktywny, kto wie i mówi, że trzeba ratować, trzeba leczyć. Słowo „trzeba” oznacza powinność, konieczność. Dom całkiem utracił tożsamość, ład i właściwy rytm, wszystko dzieje się niezgodnie z kosmicznymi zasadami – poszukuje się „dni utraconych”, oddzielających noc od nocy, które też poszukują siebie wzajemnie, jakby wszystko było w zaniku, nawet „deszcze nie padają”. Pomimo to „pachnie wciąż chleb”. Ślad natury i wartości domu jest ciągle uchwytany w czymś ulotnym, ale odradzającym emocje – zapachu. Jednak istotny ośrodek życia domu – łoże,

<sup>86</sup> S. Symotiuł, *Ejdetyka skrzywienia drzwi*, [w:] idem, *Filozofia i genius loci*, Warszawa 1997, s. 21–32, cyt. frazy, s. 29.

<sup>87</sup> N. Artymowicz, \*\*\* *прадчуванне / przecucie...*, przeł. J. Leończuk, [w:] eadem, *Łagodny czas*, s. 58, 59.

miejsce narodzin i śmierci, jest zakrwawione, pełne błędzących cieni – być może tu jest ognisko choroby, w najbardziej intymnej przestrzeni domu. Diagnoza „kogoś” jest dosyć precyzyjna, to okna i oczy trzeba leczyć. Oczy ludzkie (a analogicznie i okna domu) były szczególnie powiązane z chorobą – mogły zadać urok, zapatrzeć się na coś nieczystego – przetrzeć „dłonią czystą” oczy, to przywrócić im czystość, przejrzystość, jasność widzenia. Jasne widzenie oczu, okien dostrzeże rzeczy oczywiste – ład, rytm, sens utracony, tożsamość zaburzoną. Oczyszczenie domu z choroby dokonać się może tylko odpomnieniem zapomnianego rytuału religijno-magicznego, który przywraca porządek i odwołuje do podstaw bytu jako pamięci. Nadzieja Artymowicz w swej pełnej niepokoju poezji nieustannie szuka ratunku. Głęboko świadomymi działaniami usiłuje terapeutyzować/podać terapii przestrzeń domu, która ani nie została opuszczona, ani zabrana czy zrujnowana, nie stała się tym bardziej antydomem, ale jest w kryzysie, zaburzeniu chorobowym. Dlatego trzeba jasno dojrzeć to, co dom tworzy, na czym gruntuje się jego „zdrowie” i tożsamość i przywrócić mu te wartości – chleb, sól, modlitwę, pamięć.

Istnieją też w literaturze białoruskiej tekstualne reprezentacje domu mocnego. Są to jednak bardziej indywidualne poszukiwania centrum tożsamościowego niż znaki kondycji domu wspólnotowego. Mniejszościowy dom białoruski można by nazwać domem trudnym – budzącym niepokój i wyrzuty sumienia, domem zanikających wartości, opuszczonym i rozpaczliwie usiłującym zachować swoje zdolności integracyjne.

Można znaleźć cechy wspólne domu łemkowskiego i białoruskiego. Są to domy naruszone w swym pierwotnym zakorzenieniu sytuacją podporządkowania, zdominowania. Inaczej jednak w obu przypadkach działa diagnoza przyczyny, kształtująca poczucie krzywdy w jednym przypadku, a winy w drugim. Stąd inna samoocena wspólnotowa, w istotny sposób wpływająca na mobilizację bądź hamowanie, ograniczanie działań grupy.

Pozostaje jeszcze pytanie o dom, jaki znajdujemy w tekstach ukraińskich. Wysiedleni, podobnie jak Łemkowie, znajdujący się jednak w chwili „exodusu” na innym poziomie ideologicznego zorganizowania, zatem inaczej wkorzeni w rodzimność, mający inne strategie odniesień do ojczystości – z wyższym udziałem czynnika organizacyjnego niż organicznego (zarówno w stosunku do Łemków, jak i Białorusinów), zdecydowanie bardziej zróżnicowani pod kątem utożsamiania się z lokalnymi tradycjami niż dwie pozostałe wspólnoty, zapewne też trochę odmiennie kształtują tekstualnie swój współczesny mniejszościowy dom. Jest on mniej spójny, dlatego trzeba go określić u poszczególnych pisarzy.

Dom Ostapa Łapskiego to dom ideologiczny i korzenny zarazem. Jego konstrukcja jest mocna, strategicznie zabezpieczona na wielu poziomach, gruntująca monolit, jak się określa sam autor w zakresie tożsamości<sup>88</sup>. Jest ona skomplikowana, złożona, niełatwa, ale jej siła tkwi w głębokiej świadomości diasporyjnej, korzystającej z odniesień przestrzennych i czasowych, ujętych zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo. Rozgrywa się ten dom lirycznie i narracyjnie pomiędzy poleską chatą dzieciństwa, warszawskim tu i teraz diasporobyciem, wiejskością chaty w Rudzie Tarnowskiej i Ukrainą niechcąca stać się ideałem, do którego poeta ciągle podąża. Czteroelementowy układ buduje dom o solidnym fundamencie, którego dynamika, z racji przenikania się tworzących napięcie elementów, nie jest przestrzenią stabilizacji, tylko ciągłego wychodzenia poza. Dlatego

<sup>88</sup> Patrz: O. Лапський, *Порохом сухим*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч Істину?!*, Warszawa 2003, s. 188; a także wypowiedź poety w filmie *Ostap Łapski – poeta niewygodny*.

jednym z najczęściej pojawiających się elementów domowości jest u Łapskiego okno. Niezależnie od tego, w którym jego zadomowieniu umieszczone, zawsze pełni swoją zasadniczą funkcję – przeniesienia, zajrzenia, wniknięcia w inną rzeczywistość, dająca wkorzenie dla bycia obecnego, które jest zamieszkiwaniem rozumianym jako tożsamość oparta na bezpieczeństwie i pielęgnowanej inności. Korzenie jednak tkwią poza aktualnym zamieszkiwaniem – w przestrzeni mediacji pomiędzy różnymi przestrzeniami i czasem, czyli między różnymi chronotopami, mówiąc po Bachtinowsku.

Oto przykładowy wiersz o oknie, zaopatrzony typowymi dla Łapskiego objaśnieniami:

**Вікно\***

*Хоч стояти з ньому  
ще й дотепер лячно!  
з досвіду*

Люблю зимовий присмерк  
і синяву в вікні  
Цей стан немов зумисне  
творю я в чужині

Щораз стрибай в дитинство  
з варшавського вікна.  
Відчула зле чужинство  
далека пелена.

На запит ката, звідки  
ти тілом возник тут,  
відказую при свідках:  
вікно творцям атут\*.

Давно, бач, у Сибіру  
струхлявів би Остап  
якби був не повірив  
у божий: в свій етап\*<sup>89</sup>.

**Okno\***

*Chociaż stać w nim  
jeszcze do dziś się boję!  
z doświadczenia*

Lubię zimowy przedmierzch  
i sine dale w oknie  
Ten stan jakby umyślnie  
tworzę tu na obczyźnie

I wciąż skaczę w dzieciństwo  
z okna mego w Warszawie.  
Obcość jest jak męczeństwo  
w którym hen tam się jawię

Gdy kat zapytał skąd to  
tutaj powstałeś ciałem,  
jak atut\* twórcy okno  
przy świadkach ukazałem.

Dawno by na Syberii  
Ostap się w proch obrócił  
gdyby nie etap\* w loterii,  
i wiara, że Bóg mu go rzucił.

**\*Вікно** – як для мене, більшість смертників недоцінює його для ока. **\*Атут** – тут вихід у світ, перспектива, шанс, успіх, порятунок, запорака природного проміння, вмирання. Це у мене щось на козир, на життєвий вигравш схоже. **\*Етап** – Росія неблагонадійних етапом гнала у Сибір: у безвість, у безвихід, унебуття запросторювала.

**\*Okno** – w moim mniemaniu większość śmiertelników nie docenia go dla oka. **\*Atut** – tutaj wyjście w świat, perspektywa, szansa, sukces, ratunek, gwarant naturalnego przemijania, umierania. To dla mnie coś w rodzaju asa, życiowej wygranej. **\*Etap** – Rosja nieoprawnych etapem gнала na Syberię: w zaginioną wieść, w sytuację bez wyjścia, w niebyt przestrzennie zamykała.

<sup>89</sup> О. Лапський, *Вікно*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (но)читачу*, s. 107.

Bądź inny, w chacie wiejskiej, ale też nie ojczystej, ulokowany:

Ой, сяду до вікна,  
дивитимусь у поле:  
широко відкритими очима?!

Серця пам'яттю  
побуду хвильку там,  
де вже: віками не бував?!

Минеться хутко втома,  
я скажу собі: і тут  
у полі ти на мить удома?<sup>90</sup>

Oj siądę u okna  
będę patrzył w pole:  
Szeroko otwartymi oczyma?!

Pamięcią serca  
pobędę chwilkę tam,  
Gdzie już od wieków nie bywałem?!

Zmęczenie szybko minie,  
i powiem sobie: i tutaj  
wśród pola tyś na chwilę w domu?!

Dom buduje zatem poeta w sobie przez introspekcyjne, ale też ekstrawertywne scalanie obrazów duszy i przestrzeni. W ten sposób przestrzeń i czas przestają być kategoriami dystansującymi. Zbudowanie domu ponad dystansami zewnętrznymi dokonywać się może dzięki ruchowi wewnętrznemu, nieustannej wędrówce poszukiwań i mediacji w przestrzeni twórczej, duchowej poety.

У вигнанця раї  
я свого кутика  
посилено шукаю<sup>91</sup>

W wygnania raj  
swojego kącika  
usiłnie szukam

Lecz czy w ten sposób można dom zbudować? Anna Legeżyńska, mówiąc o bezdomności, odczytuje ją m.in. w figurze wędrowca, który poszukuje Domu:

W kulturze współczesnej motyw wędrówki zyskuje, twierdzą znawcy przedmiotu, walor kompensacyjny, dzisiejszy Odys nie może dotrzeć do Itaki, gdyż jej – po prostu już nie ma<sup>92</sup>.

Jego poszukująca bezdomność wynikała z utraty wiary i dehumanizujących procesów cywilizacyjnych.

Ostap Łapski nie wpisuje się jednak swymi poszukiwaniami w tę figurę. Jego wiara w wartości pierwsze, domowe (ojczyźniano-matczyne), ulokowane w ciągle nienaruszonej w jego wnętrzu chacie poleskiej, jest mityczna, trwała i niezmienna. Wędrówka i poszukiwanie to ruch nie w przestrzeni pustki, tylko w przestrzeni pomiędzy. Tak ocala (scala) poeta „garść tożsamości wygnańca”<sup>93</sup>, pielęgnowanej nasiloną refleksją (podróżowaniem) w pozwalających mu na to warunkach obczyzny. Uznając metaforycznie za największe szczęście „siedzieć w chacie, której już nie ma”<sup>94</sup>, deklaruje swoją moc domotwórczą silniejszą od destruującej wartości kulturowe rzeczywistości. Dlatego jego dom jest w nim, stanowiąc centrum tożsamościowe kształtowane w ciągłym procesie twórczym. Podobnie jak inny poeta ukraiński, Jakow Hudemczuk, mówiący o świątyni

<sup>90</sup> Idem, *Поле*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе позиуюю?!*, Варшава 2003, s. 18.

<sup>91</sup> Idem, *Посилено шукаю*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч істину?!*, s. 207.

<sup>92</sup> A. Legeżyńska, *op. cit.*, s. 53. W cytacie odwołanie do: J. Abramowska, *Odys współczesny*, [w:] *Topika antyczna w literaturze polskiej XX w.*, red. A. Brodzka, E. Samowska-Temierusz, Wrocław 1992, s. 39–52, tu: s. 39.

<sup>93</sup> Z wypowiedzi w filmie *Ostap Łapski – poeta niewygodny*.

<sup>94</sup> О. Лапський, *Найбільше щастя*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч істину?!*, s. 193.

w głębi swej duszy, Łapski wie, że to *sacrum* jest jego światem wewnętrznym, jego niepowtarzalną przestrzenią bytu, którą ono tworzy i w której ono istnieje:

Моїх ночей і днів моїх  
зосталося мені не густо,  
спорожніє емігранта хага,  
зникне Берестейщина  
до: судженої пустки?!<sup>95</sup>

Moich nocy i dni moich  
pozostało mi nie tak gęsto,  
spustoszeje emigranta domostwo,  
zniknie Ziemia Brzeska  
do: sądzonej pustki?!

Dlatego Łapskiego nie możemy nazwać poetą bezdomnym. Jego korzenie, głęboko i organicznie tkwiące w krainie przodków, pozwalają mu zamieszkiwać przestrzeń obcą i tworzyć w niej dom własny jako formę świadomości bytu diasporijnego, scalonego twórczo podróżowaniem między punktami stanowiącymi tożsamościowy czworokąt, niezależny od przestrzeni i czasu.

Z kolei w przypadku Tadeja Karabowycza, poety chełmsko-ukraińskiego, mówić należałoby, jak sądzę, o dwóch domach, z których jeden jest pielęgnowany, drugi poszukiwany w ramach twórczego procesu. Poeta jest głęboko i naturalnie wkorzeniony w przestrzeń, którą zamieszkuje i którą wyraża. Na skalę rzadko spotykaną w twórczości mniejszościowej (i nie tylko) wiersze i poematy Karabowycza są emanacją bycia u siebie w sposób pełny, organiczny, scalony, harmonijny. Decydują o tym dwa komponenty tożsamościowe. Jeden to psychologiczno-intelektualna spójność z tradycją Chełmszczyzny, drugi to sakralność bycia i światopoglądu przestrzennego opartego na mityczno-religijnym rozumieniu i przeżywaniu rzeczywistości. Niezwykle wrażliwa i subtelna, wnikliwa i intuicyjna poezja jest naturalnym efektem współprzenikania się miejsca i twórczej potencji, swoistej synergii kształtującej autochtonizm, tubylczość Karabowycza. Takie wkorzenie to pewność, przekładająca się na mocny, wertykalny kierunek przeżywania i wytwarzania miejsca, swoista hierofania odcinająca miejsce-dom od horyzontalnego zróżnicowania, profaniczności. Owo topocentrum, stanowiące jądro tożsamości chełmskiej Karabowycza, jest wgłębiane w niezmienną tradycję i pewność, że to przestrzeń swoja, która już u samego początku twórczości poety została określona nieprzetłumaczalnym na język polski słowem *глухомань* (głusza, która mani, przyciąga, magiczna głusza). Odcięta od świata zmiennego, zdesakralizowanego, dla twórcy stanowi jego pełny, nienaruszony fundament zadomowienia:

Де баба смородину збирає у глек  
а брат смолисті галузки в багаття кида.  
На клуні клекіт знайомий лелек, –  
Тут край рідний,  
Тут глухомань моя<sup>96</sup>.

Gdzie baba porzeczeki zbiera do dzbana  
a brat smoliste gałązki w płomienie wrzuca.  
Na gumnie klekot znajomy bociana, –  
Tu kraj rodzimy,  
Tu wciąż maniąca głusza.

Nieprzypadkowo dom Karabowycza z kształtującym go w tradycyjny sposób bytem rodzinnym jest ściśle powiązany ze skansenem kultury materialnej Chełmszczyzny i Podlasia w Holi, który poeta stworzył i wraz z żoną prowadzi. Skansen jest przestrzenią przodków, symbolem kultury tej ziemi, obrazem domu tutejszego, który jest żywy dzięki strzeżeniu jego zarysów i istoty zamieszkiwania w budowaniu nowym (jak nowy

<sup>95</sup> Idem, *Процес іде*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе: розшукую?!*, s. 76.

<sup>96</sup> Т. Карабович, *Холмищина*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1986, nr 23, s. 3.

dom u Grabana). Kiedy Teresa Zaniewska, charakteryzując poezję Karabowycza, mówi o jego fascynacji „naturalnością ziemi, bogactwem jej kształtów, przywoływanych z krajobrazów bliskich sercu, zielenią drzew, które szumią pieśń o sile trwania”<sup>97</sup>, podkreśla to, że poeta tą ziemią oddycha, że tu jest jego miejsce otrzymane w spadku, odziedziczone, z całą wartością, ale też obligacją dziedziczenia. Podobnie jak Sokrat Janowicz, który „idąc swoim polem”, wie, że „szczęście nie jest lekkomyślne”, tak i poeta Chełmszczyzny wie, że trzeba ochraniać to, co się otrzymało, ochraniać rytualnie, pielęgnując *sacrum* miejsca, domu, ojczyzny:

***	***
одного кутка	swojej
батьківщини	ojczyzny
пильнуй	strzeż
одного обличчя	swojego oblicza
одного яблука	jablka
один дім захищай	dom ochraniaj
хрестами	krzyżami
на його порозі	na jego progu
магічні знаки	magiczne znaki
малюй	uczyn
(це є рука землі) <sup>98</sup>	(to jest dłoń ziemi)

Dom jest schronieniem, ale by takim był, musi być też chroniony, pielęgnowany, inaczej choruje i trzeba go leczyć. Te środki, które Nadzieja Artymowicz wskazywała jako leczące, Karabowycz zaleca jako ochraniające. Są one uniwersalne, niezmiennie, utrzymują moc domu i jego funkcji tożsamościowej.

Jakiego zatem domu poszukuje Karabowycz, pielęgnując swe chełmskie zamieszkiwanie w domu korzennym? Trudno jest bliżej określić. Może poszukuje domu dla swej samotności i tęsknoty, może domu wiecznego czy domu wspólnoty utopijno-ideologicznej.

nauczyłem się od deszczu  
szeptów  
wszystkich żalów i tęsknoty  
za lepszymi światy<sup>99</sup>

Już w młodzińskich wierszach ujawnia się owo podążanie ku czemuś poza i ponad horyzontem. Posiadanie bezpiecznego miejsca, tak pieczołowicie i starannie pielęgnowanego w poezji Karabowycza, powoduje zapewne owo ulatanie przestrzenne, które Yi-Fu Tuan określił jako wolność od miejsca, do którego jesteśmy przywiązani. U naszego poety jest to jednak coś więcej niż wolność przestrzenna. Można by tu raczej mówić o poszukiwaniu domu poza domem. Ten dom ponad Chełmszczyzną – wszak poeta do-

<sup>97</sup> T. Zaniewska, *Okna pamięci*, [w:] T. Karabowycz, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 5–7, tu: s. 6.

<sup>98</sup> T. Karabowycz, \*\*\* *одного кутка / своєї ojczyzny...*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił...*, s. 48, 49.

<sup>99</sup> T. Karabowycz, \*\*\* *a na świtanii...*, [w:] idem, *Zapatrzenia*, Lublin 1985, s. 35.

konuje konsekwentnie podróży wertykalnych raczej niż horyzontalnych – to dom transcendencji. W psychologii humanistycznej Fromma potrzeba transcendencji jest tak samo dla człowieka ważna jak potrzeba zakorzenienia. Jedynie realizacja obu tych potrzeb umożliwia harmonię bycia człowieka w świecie. Dom transcendentny Karabowycza to swoista idea absolutu. Ukształtowana przez prawosławie religijność poety wszystko, co zostało zsakralizowane, uznaje za ikonę (tak określa Chełmszczyznę, ukochaną kobietę). Umieszczająca w ikonie część Boskiego pierwowzoru neoplatońska koncepcja emanacji budzi tęsknotę za tym pierwowzorem i stwarza możliwości podążania ku niemu drogą wstępującą (figura drabiny Jakubowej i drabiny Jana Klimaksa). Dom transcendentny Karabowycza jest poszukiwany nie tylko w wymiarze religijnym, ale też etnicznym, miłosnym (erotycznym), estetycznym. Jego idea jest nie mniej przyciągająca jak *глухомань*, która mań swą niedostępnością dla obcych. Obydwa domy Karabowycza są jego własne, wewnętrzne, komplementarnie z sobą zharmonizowane, budujące wymiar wertykalny tożsamości poety, taki, jaki kształtowany jest przez światopogląd religijno-mityczny, a nie świecki.

Майнула осінь у мряці ночі

Mignęła jesień w mroku nocy

Усміхнулася  
двері відчинила навстіж  
і замкнула за собою ключем

uśmiechnęła się  
drzwi otwarła na oścież  
i zamknęła za sobą kluczem

в глибині світла і темряви  
вийшла на галявину  
сутности

w głębi światła i ciemności  
wyszła na polanę  
istnienia

в промінні затулення  
лежала зі мною в іконі<sup>100</sup>

w promieniach zatulenia  
leżała ze mną w ikonie

Jeszcze inny w przestrzeni mniejszościowej poezji ukraińskiej jest dom Mili Łuczak. Wydaje się on domem najtrudniejszym. W obliczu makrotraumy, nie potrafiąc dźwignąć z ruin domu ziemskiego, buduje ona dom kosmiczny. Ale czy to jest dom, czy raczej błąkanie się między galaktykami? Inna jest motywacja poszybowania poetki w przestworza niż występująca u mocno wkorzonego w ziemię Karabowycza. Łuczak, która jako kilkuletnia dziewczynka przeżyła „Apokalipsę” wypędzenia z domu, nie potrafi zamieszkiwać, wkorzeniać się w ziemię, na której jest tyle przemocy, gdzie dom jest odbierany, a później nierozpoznawalny w swej przynależności, pozbawiony tożsamości:

Krzyż  
Na miejscu domu  
Szkielet pieca  
Ułamki komina  
Na ławce przysnął łopuch  
I wysypia się od dziesięcioleci  
Czyj to piec  
Komu chleb tutaj się chlebił

<sup>100</sup> Т. Карабович, \*\*\* *майнула осінь...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечер...*, s. 107–108.



Czyje pazury  
darły to ubranie...  
Krzyż na miejscu domu  
Który śpiewał o młodości  
W 1947 roku<sup>101</sup>.

Przestrzeń poetycka z intymnej, swojej, zmienia się w bezkresną, przerażającą, straszną, gdzie kotłują się, szaleją, ognieją, krwawopiją epoki, nadplanety, komety, nadświaty, gdzie nie ma kosmosu, tylko chaos pożerający wszystkie istnienia. Konająca Ziemia nie daje oparcia. Ja liryczne staje się bez stałego punktu lokalizującego efemerydą „w pra... pra... pra... bezkresnym / Przeworzu”, wierzącą jednak czasem, że Bóg odszuka ją w tym bezkresie. Poezja Mili Łuczak jest zdominowana określeniami przestrzennymi, które same w sobie wyrażają przedświat, a raczej poświat, a więc zaprzeczenie przestrzeni ładu i sensu założonej już w samym stworzeniu świata, które, jak wiadomo, powtarzane jest w rytuale budowania domu. Kiedy w liryce Nadziei Artymowicz choruje dom, poetka widzi możliwość leczenia domu. Mila Łuczak sygnalizuje lirycznie chorobę świata (wszechświata):

Блідніе сонце  
У хворобі своїй  
Третина його довмира<sup>102</sup>

Słońce jest chore  
I blednie  
W trzeciej części  
Umiera

W takim świecie domu nie można zbudować, odnaleźć, rozpoznać, można go co najwyżej odpominać – boleśnie, wyobraźniowo:

Під хатою замученою  
На драному подвір'ї  
Напувалка залишилась одна  
[...]  
Кризь віконце... бачу візника  
І коня червоного як вишня  
Це дідо мій Іван...  
У пишних садах давнини  
Онуки шука і поверта...  
Сам...  
На перехресток села  
Де хрести поруч хреста<sup>103</sup>

Pod zamęczoną chatą  
Na podartym podwórzu  
Samotna konew stała  
[...]  
Poprzez okienko czasu... widzę woźnicę  
I konia czerwonego jak wiśnie  
To mój dziadek Jan...  
W minionych dumnych sadach  
Szuka wnuczki...  
I powraca... sam...  
Na rozstajne drogi wioski  
Gdzie krzyże obok ikony  
I wieczna przepaść

Mila Łuczak nie jest poetką pamięci budującej. U niej pamięć nie scala, nie odzyskuje, nie rekonstruuje czy odbudowuje. Pamięć w jej lirykach jest mową zagubienia:

<sup>101</sup> M. Łuczak, \*\*\* *Krzyż....*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, s. 65.

<sup>102</sup> Eadem, \*\*\* *Блідніе сонце / Słońce jest chore...*, [w:] eadem, *W kosmicznych przeworzech*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2008, s. 40 i 108.

<sup>103</sup> Eadem, *Під хатою замученою / Pod zamęczoną chatą...*, [w:] *ibidem*, s. 59 i 127.

Я втратила планету	Zagubiłam planetę
Любові	Miłości
Що подібна була до Землі	Podobną bliźniaczo do Ziemi
Там айстри золоті цвіли	Gdzie kwitły astry
Лелеки грали на скрипках крил	Bociany grały na skrzypkach skrzydeł
Степ цвіл трояндами	Różami zakwitał step
Соснами пахли ліси	Lasy pachniały sosną
[...]	[...]
А поруч хата заплакана моя	W pobliżu stała chata we łzach
І Бог	I był Bóg
Що благословив	Co błogosławił
Рід <sup>104</sup>	Nasz ród

Chata zamęczona, płacząca nie może być domem-schronieniem, nawet w pamięci. Być może tylko w takiej traumatycznej formie utrwalił się zapamiętany przez małą dziewczynkę bieszczadzki dom rodzinny, jej jedyny dom. Mila Łuczak jest zatem poetką skazaną na bezdomność. Nie można jej wpisać jednakże w ten kształt bezdomności, który we współczesnej liryce polskiej rozpoznała Anna Legeżyńska. Jeśli „utracony obraz świata” jest sednem bezdomności bezdomnych, to trzeba pamiętać, że poetka ukraińska utraciła ten obraz nie przez zerwanie więzi z wartościami wspólnotowymi, tylko przez fakt, że jej dom rodowy stał na rozstaju dróg (jak wszystkie domy mniejszościowe), a więc w miejscu, które jest szczególnie narażone na działanie złych sił. Jego utrata stała się tak wcześnie, że poetka błądzi w makroskali przestrzennej. Bezблędnie i stanowczo potrafi jednak określać wyznaczniki tożsamości, ku którym podąża, kiedy staje na ziemi wśród tu wędrujących:

Нам не по дорозі	Nie po drodze nam z sobą
На перехрестку доріг	Na rozstajnych drogach
Я вправо піду	Ja pójdę w prawo
Я відшукаю хоча б камінь роду	Aby odszukać węgielny kamień
[...]	Mojego rodowodu
Господи помилуй	[...]
Господи подай	Boże zmiłuj się
Мій край...	Otocz opieką
Помилуй <sup>105</sup>	Mój naród...
	Boże
	Zmiłuj się nad nami

Tak więc przeświadczenie poetki, że Bóg ją odszuka nawet w tych apokaliptycznych przestworzach, w które ją ciągle pcha jej muza, oparte na głębokiej wierze, każe myśleć o jej bezdomności jako zdecydowanie różnej od tej, która wynika z utraconej wiary (rozumianej filozoficznie).

Kształt poetycki ukraińskiego domu mniejszościowego należałoby jeszcze uzupełnić o wizję domu z wierszy Iwana Złatokudra, którego cała poezja, można powiedzieć, jest

<sup>104</sup> Eadem, *Я втратила планету / Zagubiłam planetę...*, [w:] *ibidem*, s. 33 i 101.

<sup>105</sup> Eadem, *Нам не по дорозі / Nie po drodze nam z sobą...*, [w:] *ibidem*, s. 18 i 84.

wyrażaniem bycia w domu rozumianym jako bytowanie człowieka w harmonijnej jedni z przyrodą, jej doskonałym pięknem i niezachwianym naturalnym porządkiem:

niebo wiośniane  
     z obłokiem bocianim  
             nad sadem białojabłonnym  
 dopóki nade mną krążysz  
 nie jestem bezdomny<sup>106</sup>

Istotne jest też tworzenie obrazu domu w liryce autorów podlaskich, w szerokim zarysie przypominające dom wkorzeniony w Chełmszczyznę z wierszy Tadeja Karabowycza. Rdzenny, substancjalny, bliski, nienaruszony w swej istocie autochtonicznego, organicznego zamieszkiwania, coraz częściej bywa konfrontowany z ojczyzną ideologiczną, wprowadzaną znakami zapytania czy fundamentalnymi deklaracjami tożsamościowymi. Dla współczesnego Podlasia ciągle stanowi, jak się wydaje, bazę całościowego rozumienia świata i własnego w nim ulokowania.

Pełne czy chociażby szersze zarysowanie wielostronnego obrazu domu w jego ufigurowaniach symbolicznych, jakich dostarcza mniejszościowa literatura nie tylko ukraińska, ale też łemkowska czy białoruska, wymagałoby odrębnego studium poświęconego temu zagadnieniu. Odnosząc się do wartości przestrzennych wyrażanych poprzez teksty, skoncentrowałam się tu na przykładowych reprezentacjach domu mniejszościowego, które pozwalają w pewnym zakresie wnikać w jego kondycję, określić znaczenie i zrozumieć zakres odniesień tożsamościowych w tych reprezentacjach zawartych. Liryczna postać domu odzwierciedla pełną napięć i zagrożeń sytuację mniejszościowego egzystowania podlegającego destrukcyjnym siłom i naciskom. Jest to dom słaby i silny równocześnie. Jego słabość, warunkowana czynnikami zewnętrznymi, znajduje biegun siły w istocie zadomowienia, które bycie domu i bycie w domu formułuje autochtonicznie, rdzennie, fundamentalnie, niezależnie od naruszających je nieustannie sił i uwarunkowań. Dom mniejszościowy pełnić bowiem musi w znacznie szerszym zakresie funkcję tożsamościową niż domy wspólnot dysponujących państwowymi instytucjami chroniącymi i rozwijającymi ich kultury narodowe. Społeczności mniejszościowe w przestrzeni domu realizują większość rodzimych praktyk kulturowych określających ich tożsamość etniczną. W sferze publicznej funkcjonują zgodnie z obowiązującymi oficjalnie wzorami i normami kultury dominującej. Dlatego dom mniejszościowy stabilizować się musi na wielu poziomach, czym gruntuje swoją pozycję, ale co też stawia przed nim szczególne wyzwania. To na nim wspierają się wszelkie symbole rozpoznawalne jako swojskość, pozwalające konstytuować się wspólnocie, która równocześnie musi konstruować rozpoznawalny w tradycji i terażniejszości kształt domu, czytelny chociażby w fundamentach, jeśli ściany, strzecha, okna i inne elementy wznoszące się wertykalnie podlegają istotnej destrukcji. Być może ta konieczność ciągłego odbudowywania, reperowania, podpierania, leczenia destabilizowanego domu tworzy projekty wspólnotowe gwarantujące zakorzenienie. W indywidualnych poszukiwaniach każdego z przywołanych twórców zawsze istnieje pamięć *sacrum* domowego, istnieje też dążenie, pragnienie czy przekonanie o możliwości przywrócenia, odbudowania tego *sacrum*. Nie trzeba

<sup>106</sup> I. Złatokudr, \*\*\* *niebo wiośniane...*, [w:] idem, *Barwy chwil*, Warszawa 2000, s. 8.

przypominać nawet słów Simone Weil o gwarancie zakorzenienia, którym jest „udział w istnieniu jakiejś wspólnoty”, zarówno odwołującej się do swej przeszłości, jak i wybiegającej „swym przeznaczeniem w przyszłość”, by rozpoznać w cytowanych lirykach to postaciowanie domu, które daje wsparcie tożsamości na wartościach wspólnotowych.

We wszystkich kulturach dom, rozumiany jako gniazdo, kolebka, ład, jądro tożsamościowe, jest miejscem, wokół którego tworzy się swoista poefera, które staje się mitem kulturowym<sup>107</sup>. Współczesne posługiwanie się tym mitem w świecie „odczarowanym” w coraz mniejszym zakresie odpoznaje w nim siłę mitu, którą jest „zastąpienie rzeczywistego przez pożądane i rozprzestrzenienie tego pożadanego na historię”<sup>108</sup>, tracąc tym samym wspólnototwórczą jego funkcję. Odnajdujemy ją w szerokim ciągle zakresie w przestrzeni literatury mniejszościowych. To siła mitu powoduje, że słaby przecież ze względu na swą pozycję i ciągle nadwątlany dom mniejszościowy „stoi i trwa” tekstualnie, wspierając w ten sposób też byt realny we wszystkich jego wymiarach.

### „GDZIE RZYM, GDZIE KRYM, A GDZIE MOJA OJCZYZNA...”<sup>109</sup>

pierwszą  
Ojczyzną każdego człowieka  
jest jego serce

(wierście w upiory i zjawy  
duchy i demony)

drugą  
Ojczyzną każdego człowieka  
jest jego dom

(wierście w sny horoskopy  
czytajcie księgi powtózonego prawa)

trzecią  
Ojczyzną każdego człowieka  
jest jego Ojczyzna<sup>110</sup>

Z pojęciem ojczyzny wiążą się dwa podstawowe obszary znaczeniowe, które definiują ją poprzez ujęcie jako przestrzeni ważnej z perspektywy jednostki bądź z perspektywy zbiorowości. W pierwszym ujęciu ojczyzna kojarzona jest z miejscem urodzenia bądź (i) zamieszkiwania, w drugim oznacza wspólne terytorium narodowe. Znane z języka niemieckiego rozłączne nazywanie tych przestrzeni jako *Heimat* i *Vaterland*, w języku polskim, głównie za sprawą Stanisława Ossowskiego<sup>111</sup>, znalazło odzwierciedlenie w po-

<sup>107</sup> Por. W. Szczukin, *Mit szlacheckiego gniazda. Studium geokulturologiczne o klasycznej literaturze rosyjskiej*, przeł. B. Żyłko, Kraków 2006.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>109</sup> Я. Чыквін, *Святая студня (Дзе Рым, дзе Крым...)*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Святая студня*, Беласток 1970, s. 33.

<sup>110</sup> T. Karabowicz, *Ojczyzna każdego człowieka...*, [w:] idem, *Zapatrzenia*, s. 46.

<sup>111</sup> S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.

jęciach małej i dużej ojczyzny czy ojczyzny prywatnej i ideologicznej<sup>112</sup>. W przestrzeni mniejszościowej zachodzi szczególnie skomplikowane i wielopoziomowe odczuwanie i rozumienie tych relacji. Z całą pewnością nie przekłada się ono na ujmowanie swej przestrzeni rodzimej w hasło małej ojczyzny, wobec ojczyzny dużej, którą jest kraj zamieszkiwania bądź terytorium państwowe narodu, z którym utożsamia się mniejszość (w naszym przypadku Ukraina i Białoruś). Nie może zachodzić taka prosta przekładalność, gdyż, jak pisze Ossowski:

Ojczyzna – to nie jest pojęcie geograficzne, które można scharakteryzować bez odwoływania się do postaw psychicznych jakiejś zbiorowości. Obszar jakiś staje się ojczyzną o tyle tylko, o ile istnieje zespół ludzki, który odnosi się doń w pewien sposób i w pewien sposób kształtuje jego obraz. Wówczas dla tego zespołu ów szmat rzeczywistości zewnętrznej nabiera swoich wartości, które czynią go ojczyzną<sup>113</sup>.

Literatury mniejszościowe kształtują symptomatyczny obraz ulokowania swych społeczności wobec konstruktów ideowych wynikającego z przenikania się wartości przestrzennych z utrwalonym językowo pojęciem ojczyzny. Zawarte są w nim doświadczenia istnienia tych społeczności w świecie pogranicznym, gdzie zarówno przynależność państwowa, jak i los narodów, z którymi te społeczności w wyższym lub niższym stopniu się utożsamiały, były czymś labilnym, zmiennym i kształtującym historyczne konstelacje dominująco-zależnościowe. Nakładają się na nie własne dążenia emancypacyjne czy autonomizujące, znajdujące wyraz ideologiczny w tekstach i działaniach, określające własne centrum przestrzenne i ideowe. Społeczności, o których mówię w tej pracy, nie stworzyły znanej z innych literatur mniejszościowych (zwłaszcza ormiańskiej i tatarskiej) symetrycznej relacji międzyojczyźnianej w przestrzeni trzech ojczystości, wyraźnie akcentując nadwartość aksjologiczną jednej i dla wielu pisarzy jedynej Ojczyzny. Ciekawie ujmuje tę prymarność Ostap Łapski:

Батківщиною	Ojczyzną
моєю	moją
є	jest
Полісся	Polesie
де	gdzie
я спізнав	poznałem
росу, чебрець, туман	rosę, cząber, mglistość
а Україна...	a Ukraina...
додача	dodatek
до роси	do rosy
чебрецю	cząbrę
туману <sup>114</sup>	mgły tęsknej

<sup>112</sup> Te określenia są obecnie najczęściej używane, operuje nimi np. w swoich tekstach poświęconych pojęciu ojczyzny Jerzy Bartmiński: J. Bartmiński, *Ojczyzna. Projekt fragmentu hasła do słownika aksjologicznego*, [w:] *Co badania filologiczne mówią o wartościach? Materiały z sesji naukowej 17–21 listopada 1986*, Warszawa 1987, t. 2, s. 135–168; idem, *Jak biegną drogi Ojczyzny*, „Ethos” 1989, nr 5, s. 165–171; idem, *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Lublin 1993, s. 23–48.

<sup>113</sup> S. Ossowski, *op. cit.*, s. 18.

<sup>114</sup> O. Лапський, *Коротко*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1992, nr 45, s. 3.

Dla Petra Murianki, żarliwego piewcy rodzimej Łemkowyny w języku skumulowanych emocji, poza tą czczoną wartością jedyną, wszystkie inne są tylko cieniem czy wielorakością prawdy.

Тото лем сынку знай	To jeno synku wiedz
што правд є	że prawd tysiące
тьма тем	Łem...
Лем	tylko Łemkowyna
Лемковина	jedna
єдна	
Лем <sup>115</sup>	Łem...

Nie dziwi tak wysokie nasycenie literatur mniejszościowych kategorią ojczystości<sup>116</sup>, wszak ukazujemy ten obszar ludzkiego bycia i symbolizowania rzeczywistości, w którym słowo Ojczyzna istnieje po Renanowsku, w przestrzeni konkurujących z sobą modeli i wzorów kulturowych, gdzie codziennie trzeba dawać odpowiedź na pytania „być albo nie być”<sup>117</sup> – Ukraińcem, Białorusinem, Łemkiem w Polsce dziś? Dlatego ojczyzna musi się jawić jako wartość umacniana na wiele sposobów osiągalnych w warunkach tożsamości bezpaństwowej, być *Heimatem* często niosącym w sobie także znaczenie i funkcję *Vaterlandu*. Być „czymś, co jednoczy i skłania do działania oraz kształtuje różnorodność i tożsamość mieszkańców”<sup>118</sup>, ale też jako *Patria* „wielkim zbiorowym obowiązkiem”<sup>119</sup>. Dystansując się od tej Norwidowskiej formuły znaną frazą z sokratki *Ojczystość*: „I wiem, że Ojczyzna, to nie tylko wielki zbiorowy obowiązek – i że ma ją nie tylko ten jeden, kto chociaż raz zapłakał...”<sup>120</sup>, Sokrat Janowicz nie stawia oporu takiemu pojęciu Ojczyzny. Bardziej, jak się wydaje na podstawie szerszej lektury tekstów tego patetycznego ironisty, akcentuje on, że posiadanie ojczyzny może się przejawiać na różne sposoby i nie jest ona zarezerwowana tylko dla pewnego modelu patriotyzmu i uczuć, które przynależą dominującej nacji i przez nią są bezrefleksyjnie uniwersalizowane. Powtarza on tu poniekąd to odczucie, któremu dał wyraz przed prawie stuleciem Marian Zdziechowski, mówiąc o percepcji poezji Władysława Syrokomli jako wyznaczniku granicy wrażliwości na pierwiastki ojczyźniane pomiędzy Litwą a Koroną. Brak oddźwięku na wiersze Syrokomli jest dla niego „znakiem, że stanęliśmy w innym kraju,

<sup>115</sup> P. Murianka, *Heideiñny wepu / Bezideowy wiersz*, [w:] idem, *Jak sokół...*, s. 128, 129.

<sup>116</sup> Przytoczę dla przykładu dwie wypowiedzi badaczy omawianych tu literatur. Beata Siwek w pracy *Ojczyzna duża i mała. Poeci Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża” wobec problematyki ojczyźnianej* (Lublin 2004, s. 62) stwierdza: „Czytając poezję Białowieżan, rzeczywiście dostrzegamy, że ogromna liczba utworów, zasadnicza większość motywów obudowuje się wokół wątku ojczyźnianego”. Podobnie Zbigniew Siatkowski w posłowie *Zielone słowa gór*, [w:] W. Graban, *Rozsypane pejzaże. Poezje* (Krynica 1995, s. 68–69, tu: s. 68) zaznacza: „Znamy pisarzy jednej książki, lecz istnieją też pisarze jednego tematu. Władysław Graban wydał poetyckich tomików już kilka (...) uprawia literaturę na trzy językowe sposoby: polski, ukraiński, łemkowski – ale za temat godny swojej inwencji artystycznej uważa wciąż jedno wyłącznie. Łemkowszczyznę”.

<sup>117</sup> Użyte tu jako cytat z Łapskiego (film *Ostap Łapski – poeta niewygodny*) w oczywistości intertekstualnej tej frazy.

<sup>118</sup> A. Wierzbicka, „*Heimat*” – kraj ojczysty, rodzinny, strony rodzinne, [w:] eadem, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 451–455.

<sup>119</sup> Norwidowska fraza przytoczona w sokratce Janowicza *Ojczystość*.

<sup>120</sup> S. Janowicz, *Ojczystość*, [w:] idem, *Zapomieliska*, s. 21.

w innym klimacie psychologicznym, wśród ludzi inaczej czujących, w inny sposób do ojczyzny przywiązanych<sup>121</sup>.

Nie dysponując narzędziami przymusu, egzekwowania zobowiązań, nie mogąc wpiąć w swój „maleńki kraj” silnej kategorii obywatelskiego obowiązku, poeci mniejszościowi operują w odniesieniu do swej Ojczyzny inną, bardziej intymną, bliską życiu rodzinnemu retoryką. Tadej Karabowycz w liryku poświęconym siostrze subtelnie ukazuje konsekwencje zaniechania wartości ojczystych. Jeśli:

хтось забув годувати Вітчизну  
перед хатою  
в саду  
у серці

ktoś zapomniał pielęgnować Ojczyznę  
przed chatą  
w sadzie  
w sercu

хтось знехтував Бабківщиною  
у північ на Купала

ktoś pogardził Ojczyzną  
o północy na Kupałę

to:

не зблисне в його хаті  
велелюдя  
комусь байдужий  
колір молодняка  
тінь за  
деревом  
чужа

nie zablyśnie w jego chacie  
gwarność ludna  
komuś obojętny.  
kolor młodnika  
cień za drzewem  
stanie się cudzy

.....  
і стану блукати  
і стау літати<sup>122</sup>

.....  
i zaczną błądzić  
i zaczną latać

Konsekwencje zapomnienia, zaniechania działań pielęgnacyjnych wobec Ojczyzny, wskazane przez poetę, to błądzenie, latanie (oderwanie od ziemi, brak wkorzenia), cudzy cień, brak gwarności (w oryg. *weleludia*, czyli dużej rodziny) w chacie – nietrudne do zdiagnozowania jako brak czy wyrwanie z tożsamości. Karabowycz wie, jakie są wartości Ojczyzny, opartej nie na pierwiastku ideologicznym, ale rdzenno-magicznym, pierwotnym i naturalnym:

tylko Ojczyzna zdoła cię  
uleczyć  
tu  
rosną  
zioła lecznicze

tylko Ojczyzna zdoła cię  
uleczyć  
tu  
siedzą kołem święte czarownicy<sup>123</sup>

<sup>121</sup> M. Zdziechowski, *Władysław Syrokomla. Pierwiastek litewsko-białoruski w twórczości polskiej*, Wilno 1924, s. 22 (cyt. za: W. Panas, *O pograniczu etnicznym...*, s. 605–613, tu: s. 613).

<sup>122</sup> Т. Карабович, *Коричневий хоровод*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Вибрані поезії*, Білосток 2001, s. 293–294.

<sup>123</sup> T. Karabowycz, *Tylko Ojczyzna*, [w:] idem, *Zapatrzenia*, s. 45.

Pięknie i poruszająco sformułowanych obrazów słownych, wyznań, deklaracji, wezwań, zachwyków czy innych retorycznych odniesień do ojczyzny domowej, najbliższej, matczynej, rodzimej, przytoczyć tu można by wiele. Każdy z nich obdarzony jest jakimś swoistym niuansiem emocjonalnym, niepowtarzalną nutą liryczną, osobistym walorem hierofanicznego usakralnienia. Widać w nich, jak ważna jest kategoria ojczystości w przestrzeni mniejszościowej. Widać też, że akcenty znakujące te obrazy i pejzaże emocjonalne są rozłożone na swój sposób, wyznaczający owo specyficzne przywiązanie do Ojczyzny, nierozdzielające tego, co prywatne, od tego, co wspólnotowe, a ojczyzny państwowe na różny sposób kontestujące czy niepotrafiące odczuć sobą. Sprawa tu nie tylko, jak już wspominałam, w znanym wszystkim narodom państwowym zróżnicowaniu ojczyzny na doznawaną prywatnie i wspólnotowo (narodowo), ale nieco odwrotnie – w braku w większości przypadków wyprecyzowania tej wielkiej czy większej jako kategorii dostatecznie czytelnej w przestrzeni swojskości, a nawet zupełnie nieistniejącej (w tym przypadku „mała” zostaje tak powiększona, że staje się największą z możliwych w znaczeniu ważności i rangi emocjonalnej).

Refleksyjni pejzażyści, np. Graban, Czykwin, ale nie tylko oni, ojczyznę lokują w pejzażu filozoficznym czy emocjonalnym, łagodnym i smutnym zarazem, wyrażającym nieprzemijalność przemijalności, naturalne zanurzenie niespokojnego i zagmatwanego bytu ludzkiego w spokoju i mądrości przyrody, scalającej i uwznioślającej wszystkie ludzkie „strasti” (emocje i dążenia). Dlatego ich Ojczyzna nie dzieli się na małą czy wielką. Jest tą, która zaspokaja potrzebę bycia u siebie bez konieczności szukania odniesień w ideologiach, na tyle mała i uchwytana w spójności pejzażowej, by pełniła funkcję matecznika, na tyle też szeroka i określona symbolami kulturowymi, by pełniła, na ile to potrzebne i istotne, funkcję ojczyzny wspólnotowej. Jest etosem, którego pozbawieni są ludzie bez możliwości wsparcia się w nienaruszalności matecznika:

Ludzie bez „mateczników” to masa wydana na żer ideologom, a zarazem gleba, na której kielkują tak łatwo najróżniejsze totalizmy. To ludzie bez etosu<sup>124</sup>.

Rodzinna ojczyzna jest darem niepowtarzalnym i jedynym jak matka, a relacja do tak pojmowanej ojczyzny opiera się na przyjmowaniu tego daru, na „braniu”, tj. doznawaniu pomocy i opieki, oczekiwaniu wsparcia, zaspokojenia potrzeb życiowych i emocjonalnych<sup>125</sup>.

Jak mocno człowiek wkorzeniony wrasta w taką ojczyznę, jak głęboko odczuwa jej siłę i mądrość pozwalające ludziom z nią połączonym znaleźć sens, pogodzenie się z przemijalnością i wsparcie w trudzie egzystencji, odczytujemy właśnie w wielu refleksjach pejzażowo-filozoficznych:

Паслухмяна жоўкне цішына  
Затапляючы на ўскраю просінь  
Як душа імкнецца ачуняць  
Калі цела нашым кормім восень

.....  
Не адыходзь ў набыт, мая прырода!  
Яштчэ людзі не даспелі,

Cisza kornie żółte nakłada odzienie,  
Zatapiając modrość w bliskim lesie –  
Jak przemożnie dusza dąży do zbawienia,  
Kiedy naszym ciałem my karmimy jesień.

.....  
Nie uciekaj w niebyt, o moja przyrodo!  
Jeszcze ludzie nie dojrżeli – lato było!

<sup>124</sup> R. Sulima, *Male Ojczyzny*, „Regiony” 1989, nr 3, s. 103–115, tu: s. 114.

<sup>125</sup> J. Bartmiński, *Polskie rozumienie ojczyzny...*, s. 35.



Яштчэ жанчыны ў цяжкіх родах	I kobiety nie skończyły ciężkich rodów
I не ўсё выказацца ўспела <sup>126</sup> .	I nie wszystko wypowiedzieć się zdążyło.

Inaczej, bo dyskursywnie, a przecież tak samo, bo z podobną świadomością związku z ziemią i z podobnymi emocjami budującymi liryzm (choć więcej w nich goryczy, bo przecież o odebranej ziemi jest mowa), wypowiada się Petro Murianka:

do tego, by żył naród, społeczność, rodzina nawet, potrzebne są [...] groby przodków. Potrzebne są: rzeka, las, uroczysko. Każde nazwane własnym imieniem, nazwane stuleciami. Trzeba wiedzieć z dziadka na wnuka, gdzie siać owies. A gdzie pietruszkę, gdzie orać „na skład”, a gdzie wyorywać bruzdę, gdzie budować dom, by w czas żywiołu nie spłynął z wodą. Potrzebna jest przeszłość człowieka i ziemi. Razem, tylko razem<sup>127</sup>.

Sądzę, że zarówno dla Czykwina, jak i Murianki, a dla tego drugiego z całą pewnością, nie ma innej – większej, piękniejszej, sensowniejszej ojczyzny, w której mogliby odnaleźć siebie:

I nikt mnie nie przekona, że była gdziekolwiek ziemia piękniejsza, ziemia weselsza. Gdyby była, tato powiedziałaby mi o niej. I mama skinęłaby na potwierdzenie, że tak jest istotnie. Nie było nigdzie ziemi weselszej, ziemi piękniejszej niż tamta daleka, bardzo daleka<sup>128</sup>.

Tym bardziej interesujące, przy tak naturalnym, organicznym odczuwaniu ojczyzny, będzie wytropienie śladów i literackich hipostaz ojczyzny skonstruowanej etnicznie, ideologicznie, na sposób odbijający ojczyzny posiadające władze i instytucje. Jak się tu kształtuje odniesienie do ojczyzny narodowej państwa zewnętrznego w przypadku Białorusinów i Ukraińców? W jaki sposób Łemkowie szukają bądź kompensują sobie brak takiej ojczyzny? Teksty, które mają w tym przypadku moc niezastąpioną<sup>129</sup>, odślaniają różne etniczno-literackie figuracje pojęć i wyobrażeń, które są konstruktami ideowymi, a nie tylko naturalnym wkorzeniem w ziemię i pamięć w niej zapisaną. Warto przypomnieć dosyć oczywiste w kontekście rozważań prowadzonych w rozdziale II niniejszej pracy słowa Antoniny Kłoskowskiej: „kontrast z odmienną dominującą kulturą wyostreza ich [czyli w tym przypadku mniejszości] samorefleksję etniczną”<sup>130</sup>. Chcąc przeciwstawić się asymilacji, tj. zaprzeczeniu swej odrębności etnicznej – kontynuuje myśl autorka – muszą one poczuć też odrębności oprzeć:

na świadomie, refleksyjnie uznawanych elementach więzi ideowej (ideologicznej), do której należy wiedza genealogiczna, uznawany często mit wspólnoty krwi, odniesienie do ojczyzny

<sup>126</sup> J. Czykwina, *Элегія фаталізму / Elegia fatalizmu*, przeł. F. Nieuważny, [w:] idem, *Splot słoneczny*. Olsztyn 1988, s. 24, 25.

<sup>127</sup> P. Trochanowski, *Słowo Łemka o sobie...* (przedruk z 1992 r.), s. 9–10.

<sup>128</sup> *Ibidem*, s. 2.

<sup>129</sup> Powołam się tu na fragment wypowiedzi prof. Jerzego Jedlickiego, który zawsze mam na podorędziu, ilekroć chcę wskazać niekwestionowane relacje etniczności i literatury: „Zdecydowana większość współczesnych teoretyków i historyków ruchów narodowych zgodna jest w tym, że nowoczesne narody europejskie są wytworami literatury i ideologii. Budziciele, wieszczowie, prorocy, filologowie, historycy, tworzyli piórem projekty narodowych ojczyzn z takiego materiału, jaki był im dostępny: językowego, etnograficznego, historycznego i który skwapliwie wzbogacali wyobraźnią mityczną, a jeśli było potrzeba, to i literackimi falsyfikatami” (J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, „Res Publica” 1987, nr 2, s. 46–56, tu: s. 52).

<sup>130</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 21.

jako symbolicznie wyrażanego terytorium pochodzenia grupy (krajobrazu, lokalizacji), a zarazem całej szerokiej kategorii kulturowych symboli grupowych (literatury, sztuki, herbów, emblematów, barw i sztandarów, wydarzeń historycznych). Potrzeba wreszcie świadomie kultywowanego języka i religii, o ile te dwie strefy odróżniają „etników” [...] od kultury dominującej<sup>131</sup>.

Literatury mniejszościowe, rozwijające się w ciągłej konfrontacji z obrazami i ideami centrum, generować muszą teksty, które zawłaszczywszy język ideologiczny tegoż centrum, wykorzystują go w celach obronnych przeciw jego dominacji. Dlatego ojczyzna ideologiczna, w różnym formacie, czasem negującym, a czasem wręcz sakralnym, wysoce intertekstualnym, jak najmocniej znakowanym swojskością, przewija się wielokrotnie przez strofy czy stronicie tekstów mniejszościowych. W pierwszym rzędzie samą już nomenklaturą, nie toponimiczno-pejzażową czy regionalną, tylko oficjalną, etniczno-narodową lub państwową. Pojęcia „Białoruś”, „Ukraina” i „Łemkowyna” są przywołaniem idei związanej z tymi nazwami, która rodziła i rodzi się w przestrzeni symbolicznej i rozciąga literacko pomiędzy biegunami nostalgii a rozczarowań wobec politycznych realizacji. Bywa ona konkretyzowana na różne sposoby. Podstawowym z nich jest wyznaczenie jej miejsca na mapie czy narysowanie mapy, co bywa nazywane mapowaniem ojczyzny. Szczególną rolę odgrywa ono wtedy, gdy oficjalne mapy nie znakują granic, w które wpisana jest nazwa ojczyzny pisarza (tak jest w przypadku Łemkowyny, tak było w przypadku Białorusi i Ukrainy przed 1991 r.). Ulokowanie na mapie to znalezienie miejsca dla swej ojczyzny w systemie podziału świata pomiędzy uznane jednostki polityczno-administracyjne. W naszym przypadku jest gestem kompensacyjno-projektującym, stworzeniem takiego modelu graficznego ziemi, który uwzględnia wyznaczone symbolicznie granice oraz toponimy, uznaje je w „tubylczej” formie językowej. Porównajmy wyjątkowo zbieżne wypowiedzi dwóch czołowych przedstawicieli literatur mniejszościowych:

[...] zawzięcie, do późnych nocy malowałem akwarelami fizyczną mapę Łemkowyny, projektowałem układ ulic jej stolicy, centralne „międzynarodowe” lotnisko<sup>132</sup>.

Tak po 50 latach wspomina Petro Murianka swe chłopięce zacięcie do mapowania krainy, którą w jego wyobraźni stworzyli rodzice i krewni. Symptomatyczny jest kontekst, w którym lokuje on owo wspomnienie, sam się zastanawiając, „czy przypisać tę młodzieńczą pasję samorodności, czy też pochodności owego «A, tak sme sia dały wyhnaty...»”<sup>133</sup>. Czym zatem miałyby tu być mapa? Wobec odczuwanego dyskomfortu z powodu zbyt uległego, zbyt potulnego poddania się wypędzeniu, mapa miałyby być „postawieniem się”, wstaniem z pozycji leżącej, podniesieniem statusu, podniesieniem głowy poprzez symbol nadania statusu oficjalnego bytu. Miałyby być manifestacją umiejętności wyznaczenia granic, stworzenia centrum (ze stolicą utrzymującą kontakty międzynarodowe), wydzielenia terytorium niezależnego ze wszystkimi parametrami budującymi taką niezależność. W tym samym kontekście Paweł Stefanowski powie o niepostawieniu płotu przez łemkowskiego Boga (o czym powiem jeszcze potem), z domysłem

<sup>131</sup> *Ibidem.*

<sup>132</sup> P. Murianka, *A Wisła dalej płynie...*, s. 60.

<sup>133</sup> *Ibidem.*

„nie umiał może”. Młody chłopiec, nauczony w szkole państwowej, umie już narysować mapę dla krainy, która istnieje dla niego tylko w wyobraźni. Wie, co powinna posiadać, by być liczącą się wśród innych. Po 50 latach uznany poeta powróci do tych faktów, przywołując tę sytuację i jej kontekst. Można by zapytać: po co? Podobnie jak i zapytać, po co przywołuje w swych wspomnieniach bardzo podobną sytuację Sokrat Janowicz:

Lubiłem ślęczyć nad atlasem geograficznym i politycznym i zaczytywać się książkami podróżniczymi. Ze zdumieniem odkryłem, że istnieje Białoruś jak się patrzy, ze stolicą Mińskiem i granicami. Wielka, nie wsiowa, nie kończąca się u nas na smudze lasów widocznych ze stromizny Szubielnicy. Kupiłem w sklepiku uczniowskim „Pszczółka” arkusz brystolu i akwarelki; wymalowałem sobie kolorową mapkę mojej ojczyzny, popłakując z dziecięcego szczęścia, że nie jesteśmy osamotnieni – ani ja, ani moja matula z ojczulkiem, ani babcia, i nikt z kolesi, ani jeden z domów, przeciwko którym bezsilna jest księża anatema! Wypisałem i ulotkę, którą po ciemku przykleiłem rozcieńczoną mąką do słupa przy moście (przewisała do następnego wieczora, za dnia żaden czytelnik jej nie tknął, a każdy kto zerknął na nią, chyżo przyspieszał kroku, jak to widziałem z okna)<sup>134</sup>.

Niezależnie od tego, że Murianka maluje ojczyznę będącą znakiem, odbiciem czegoś, czego oficjalnie nie ma, a Janowicz maluje taki znak w przeświadczeniu, że maluje coś już istniejącego, obaj tworzą dostępne ich wyobraźni i znanej im powszechnej metodzie jej wyrażania symbolizacje siły, pozycji, statusu, potwierdzenia, czytelne dla wszystkich, bo w uznanym kodzie wyrażane. Te emocjonalne doznania, jakie zachowały się i są przywoływane we wspomnieniach, sygnalizują rangę osobistą tej wyobrażonej przeciwwagi słabości i poniżenia, jaką stanowić miałyby legitymizacja państwowa.

Jak wobec tych młodzieńczych marzeń, wyobrażeń i tworzeń ojczyzny rozgrywa się proces jej literackich postaci w tekstach późniejszych? Podczas gdy Łemkowyna jest dla Murianki i innych twórców łemkowskich realną i bliską krainą, co do której czasem pojawiają się marzenia, by z „małego kraju” przekształcić ją w kraj „wielki”, tzn. silny i liczący się wśród innych, a przynajmniej niezagrożony ciągle niebytem, to Białoruś i Ukraina dla pisarzy tych ojczyzn przekształciły się po 1991 r. z krainy marzeń, projekcji i dążeń w problem tożsamościowy. Najwyraźniej ujawnione jest to właśnie w twórczości Sokrata Janowicza. Młodzieńcze zachwyty zastąpione zostają bezpośrednią konstatacją:

[...] biegły lata, przybywało ciała, ducha i rozumu, trzeba było myśleć o życiu i wtedy zaczynała rosnać wprost w oczach (właśnie) ojczyzna ideologiczna, państwowa. Nie za bardzo zabiegająca nawet o twe uczucia, serce<sup>135</sup>.

Konstatacja ta nie stabilizuje poglądu Janowicza na ojczyznę. Za nią podąża dalej idący, sformułowany z właściwą temu autorowi ostrością, ale też z przebijającą spod krytycznej postawy troską, pogląd, który prowadzący z nim wywiad-rzekę Jerzy Chmielewski ujmuje w pytaniu:

Już na początku lat 90. sformułował Pan tezę o dwóch Białorusiach – tamtej z Mińskiem i tujszej polskiej (Kraju Białostockim). Różnice kulturowe, mentalne i polityczne są już na tyle

<sup>134</sup> S. Janowicz, *Dolina pełna losu*, Białystok 1993, s. 28.

<sup>135</sup> Idem, *Moja mała ojczyzna*, [w:] idem, *Terra incognita: Białoruś*, Białystok 1993, s. 64.

wielkie, że tylko jednostki po obu stronach granicy na Bugu identyfikują się z sobą [...] Czy to oznacza, że można już mówić o dwóch narodach białoruskich?<sup>136</sup>

Odpowiadając na to pytanie, pisarz dotyka kwestii, która w literackich ewokacjach ojczyzny i ojczystości mniejszościowej staje się dosyć namacalna:

Nasza mniejszość po prostu ma się lepiej od braci za miedzą, a wskutek wyizolowanego rozwoju tutaj przekształca się ona z wolna w rodzaj małego narodu Europy, kilkudziesięciotysięcznego<sup>137</sup>.

Swe odniesienia do Białorusi, jej pozycji politycznej, kulturalnej i gospodarczej formułuje w różnych miejscach wypowiedzi w sposób nader bezpośredni:

[...] prawdą jest, że Łukaszenka ma „gdzieś” białoruski patriotyzm, co dobitnie wyraża od czasu do czasu w kpiarskich odzywkach o języku narodowym Białorusinów, jak i o ich kulturze, która widzi mu się nie wartą poważnej uwagi. W typowo sowieckim stylu. I tu dochodzimy do sedna rzeczy: U Łukaszenki nie ma narodowości i wynikającego stąd poczucia ojczyzny<sup>138</sup>. I Białoruś oto pomiędzy tym wszystkim. Boję się mieć rację, ale czarno widzę jej przyszłość. Zanadto jest ona uwiązana Rosji. Będzie się ona płątać w ślad za nią niczym ubogi krewny. A potrwa to<sup>139</sup>!

To prostactwo w politykowaniu zostało Białorusinom na długo, nie liczące się z realiami chęćstwo, hołszowska podatność na korupcję, braki w logicznym myśleniu, włościański egoizm i inne przykre dolegliwości, charakterystyczne dla narodów, którym się nie powiodło<sup>140</sup>.

Pewnie sporo racji ma Beata Siwek, która w pracy o ojczyźnie w twórczości Białowieżan ich dystans do ojczyzny państwowej przypisuje porządkowi polityczno-społecznemu panującemu w „niezależnej” Białorusi. Przyczyna takiego stosunku tkwi jednak, w moim przekonaniu, także głębiej. Wynika ona z pogranicznego usytuowania mniejszości, które nie utożsamiają się z żadnym z centrów i konstruuja swoje specyficzne odniesienie do przestrzeni ojczyźnianej, rozgrywające się między rodzimością a marzeniami o silnej/idealnej ojczyźnie.

Potwierdzenie tego odnaleźć też można w twórczości autorów ukraińskich. Tadej Karabowycz, szukając swojej Ukrainy na Ukrainie, wyraża bezpośrednio negatywny wynik tych poszukiwań:

Моя Україна  
Зовсім не моя

не мій Дніпро  
і Замок в Луцьку

і залізнична станція  
у Рафалівці<sup>141</sup>

Moja Ukraina  
Całkiem nie moja

nie mój Dniepr  
i Zamek w Łucku

i dworzec kolejowy  
w Rafałówce

<sup>136</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 116.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>139</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>140</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>141</sup> Т. Карабович, *Україна*, (przeł. H.D.-F.) [w:] idem, *Вибрані поезії*, s. 39.

Taki efekt przynosi konfrontacja ideału i wyobrażeń z realiami. Poczucie obcości wynika z braku pozytywnego przełożenia tego, jakiej Ukrainy doświadczają się na Ukrainie, na to, co „moje” – zbudowane z oczekiwań i własnych chełmsko-polskich doświadczeń Ukrainy. To trudna zapewne konfrontacja. Dla tak refleksyjnego poety, jakim jest Karabowycz, jest ona dogłębnie szczerym wniknięciem w ojczyznę pierwszą (tę w sercu) w poszukiwaniu ojczyzny trzeciej (ojczyzny). W ten sposób poeta rozpoznaje siebie wśród ukraińskości, relacjonując dystans, który zapewne krystalizuje swojskość w jej szerokich wymiarach ojczystości.

Z kolei Ostap Łapski, demonstrujący swe negatywne odniesienie do wszelkiej władzy<sup>142</sup>, odrzuca każdą polityczną strukturę symbolizowaną przez stołeczne centrum.

Hi Москва і не Варшава  
і не Київ досі  
козака не спантеличили  
то вже й не спантеличать?!<sup>143</sup>

Ani Moskwa i nie Warszawa  
I nie Kijów dotychczas  
kozaka nie zbiły z tropu  
to już i nie zbija?!<sup>143</sup>

Mówi o procesie powiększania i pomniejszania Ukrainy w sobie i w rzeczywistości społeczno-politycznej: „Wytarwszy się na Ukraińca” („Я вичухавшись на українця”)<sup>144</sup>, kiedy zdarzyło się mu we Wrocławiu słuchać, jak pewnien badacz

применшував прилюдно:  
споконвічне слово України?!  
.....  
тоді вже був  
по-українському обурений:  
утупивши у землю очі?!

pomniejszał publicznie:  
odwieczne słowo Ukrainy?!  
.....  
wtedy już byłem  
po ukraińsku oburzony  
spuściwszy oczy w dół?!

Нині ж Нене,  
сам таке базікаю  
і бачу  
малорос Журко не дурним був:  
по-справжньому пророчив?!<sup>145</sup>

Dzisiaj że Matko,  
sam tak plotę  
i widzę  
małorus Żurko nie głupi był:  
prawdziwie prorokował?!

Sądzę, że te odczucia ojczyzny ideologicznej (Białorusi, Ukrainy), które sygnalizowane są w twórczości białoruskich i ukraińskich poetów w Polsce, wyrażone zostały *expressis verbis* w frazie, jaką sformułował Łapski, czyniąc „wyznanie ostateczne” w przywoływanym już wielokrotnie filmie biograficznym:

Kim jestem? Na pewno człowiekiem w ogóle, na pewno człowiekiem podążającym do idealnej Ukrainy. W takiej czułbym się najlepiej, najpełniej. Na obecnym etapie mojego życia najlepiej, najpełniej w Polsce się czuję.

Tak pewnie mógłby powiedzieć każdy poeta mniejszościowy. W sytuacji podporządkowania bowiem marzenia o ojczyźnie idealnej łączą się z pragnieniem wpisania w nią

<sup>142</sup> W filmie *Ostap Łapski – poeta niewygodny* Łapski mówi: „Mój ojczulek uwielbiał każdą władzę. Ja nie uwielbiam żadnej, bo każda z dotychczas istniejących mocno mnie krzywdziła”.

<sup>143</sup> О. Лапський, *Ї недремність*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *Обабіч: істину?!*, s. 69.

<sup>144</sup> Idem, *Про націдніст*, [w:] *ibidem*, s. 77.

<sup>145</sup> Idem, *З Москви*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *ibidem*, s. 177.

rzeczywistości znanej, swojej, bliskiej. Zewnętrzne struktury polityczne nie realizują tych pragnień, bo swoja ojczyzna lokuje się w polskiej rzeczywistości politycznej i cywilizacyjnej. Opór wobec dominacji ideologicznej uniwersum symbolicznego i polityki państwa, w którego skład wchodzi mniejszościowa ojczyzna pierwsza, jest codziennym składnikiem życia chroniącego *sacrum* swojskości. Wobec własnego (utworzonego przez ojczyznę ideologiczną) centrum politycznego i uniwersum symbolicznego marginalizującego to, co tak mocno pielęgnowane było w sytuacji mniejszościowej, tworzona opozycja nie miałaby takiego sensu, nie byłaby tak wysoce etosowa. Stąd niezależnie od słabości, potknięć i niedoskonałości, jakimi naznaczony jest byt państwowy ojczyzn zewnętrznych mniejszości białoruskiej i ukraińskiej, ich funkcja ideologiczna została zmodyfikowana przez pograniczność, wobec której wszystkie centralne ideologie są zawsze w jakimś tam stopniu nie swoje.

### **WIEK WYPĘDZEŃ<sup>146</sup> I PODRÓŻ DAREMNA**

Ішли сме  
того судного дня  
в незнане  
по части з добытком  
зо сэрцьом  
на двое розорваным  
Ішли сме на хвилю  
на пару тыжні  
місяці  
а коли ся серце кус загоіло  
остали сме на все  
дураці<sup>147</sup>

Szliśmy  
w ten sądny dzień  
w nieznane  
po części z dobytkiem  
z sercem  
na dwoje rozerwanym  
Szliśmy na chwilę  
na kilka tygodni  
miesiący  
a kiedy się serce ciut zbliżyło  
zostaliśmy na zawsze  
jak głupcy

Są różne rodzaje wędrówek, ale każda wędrówka wiąże się z opuszczeniem jakiegoś miejsca i dotarciem do innego, nowego. „Człowiek wędrujący sytuuje się poza zwyczajnymi ograniczeniami i ładem – wyruszając, podąża do nowego stanu”<sup>148</sup>. Napięcie, powiązania i relacje między miejscem wyjścia, miejscem docelowym i stanem bycia między nimi zależą głównie od przyczyny i celu podróży. Pozytywne konotacje, jakie niesie kulturowy obraz pielgrzymowania, człowieka budującego sensy życia poprzez wędrowanie, a nawet włóczęgi czy turyści, choć także obecne w tekstach mniejszościowych, zdecydowanie zdominowane zostały przez negatywne, wśród których na pierw-

<sup>146</sup> Tak określane często bywa wiek XX (A. Krzemiński, *Wiek wypędzeń*, „Polityka” 1995, nr 46, s. 68; A. Sakson, *Socjologiczne problemy wysiedleń*, [w:] *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. H. Orłowski, A. Sakson, Poznań 1996, s. 143–169; S. Troebst, *Postkommunistische Erinnerungskulturen im ostlichen Europa. Postkommunistyczne kultury pamięci w Europie Wschodniej*, Wrocław 2005, s. 68).

<sup>147</sup> S. Trochanowska, *Суднуі ден*, (przeł. H.D.-F.), [w:] eadem, *Potem, teraz, przedtem*, Nowy Sącz 1984, s. 11.

<sup>148</sup> P. Kowalski, *Droga, wędrówka, turystyka w kulturze popularnej*, [w:] *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*, red. P. Kowalski, Opole 2001, s. 7–29, tu: s. 7.

sze miejsce wysuwa się „exodus” – wygnanie obudowane wielką pustką. Pustka wydaje się łączyć wszystkie trzy przestrzenie tego podróżowania. Puste jest miejsce po wypędzonych, pusta, naznaczona piętnem niewiadomego jest sama podróż czy raczej transport, puste emocjonalnie są ziemie osiedlenia (obczyzna). Mówimy tu zatem o podróży destrukcyjnej, burzącej wartości i ład przestrzenny nie tylko w trakcie trwania podróży, ale na stałe, z przyczyn przez nią spowodowanych.

Zaplecze koncepcyjne dla utekstowionych form takiej podróży znajdujemy przede wszystkim w dyskursie postkolonialnym<sup>149</sup>, operującym przywoływanymi już pojęciami *dislocation*, *displacement* właściwymi dla opisu układów i działań hegemonistycznych, przemocowych. Koncentracja zarówno na fakcie pozbawienia miejsca, jak i na doświadczeniach powiązanych z tą sytuacją (przemieszczania ze znanej do nieznannej lokalizacji) pozwala uchwycić najmocniej sygnalizowane literacko doznania wspólnotowe, które poprzez utekstowienie stają się doświadczeniami budującymi etos i współprzeżywanie zuniwersalizowane dla całej grupy.

Najbardziej spójny i prawie modelowo wpisujący się w koncept *dislocation* sposób literackiego wyrażania przymusowego przemieszczenia wspólnoty znajdziemy w literaturze łemkowskiej. Jest to wielki zapis symbolicznego oporu wobec przemian, których realnie powstrzymać się nie dało. Dlatego dokonać się musiało *reinvention*, gdyż nie ma możliwości podróży, wędrówki, przemieszczenia bez konieczności zaprezentowania siebie w nowej postaci, znalezienia nowej formy inwencji, ekspresji w języku narracji, micie. Patrząc na dynamikę literatury łemkowskiej, dostrzec można jej niezwykle silną ukierunkowaną na tworzenie owego mitu, który ma scalić byt wspólnotowy, jakże odmienny od przedwysiedleńczego, na bazie precyzowanych w micie wartości dawnych, które muszą zostać ocalone wbrew wszystkim wymuszonym przemianom. Reinwencja jest wielopoziomowa, bo i podróżowanie na jednym akcie wysiedleńczym się nie kończy. „Zmuszeni do opuszczenia Łemkowszczyzny w ramach akcji «Wisła» wędrują na Ziemię Odzyskaną, by po 1956 roku powrócić znów w góry”<sup>150</sup>. Podróże-powroty trwają ciągle. Wobec faktu, że znaczna część społeczności łemkowskiej nigdy nie powróciła na Łemkowynę, mit powrotu przybiera postać snu, wyobrażeń, zewu ziemi, przyzywających dziadkowych korzeni. Przeplata się on z symbolami tamtej dramatycznej drogi w nieznanne. Wydaje się, że droga – nieprzyjazna, znaczone stukotem kół wagonów towarowych i niekończącą się linią szyn wiodących donikąd – weszła na stałe do reinwencyjnego mitu łemkowskiego.

обруч  
што ся фурт котит  
по каменях на пути

obręcz  
co się wciąż toczy  
po kamieniach na drodze

<sup>149</sup> Oczywiście istnieje wiele publikacji poświęconych wysiedleniom, deportacjom, wygnaniom. Mają one jednak głównie charakter rejestracyjny (rejestrują świadectwa, dokumenty wydarzeń), typologiczny czy komparatystyczny, np. K. Kersten, *Przymusowe przemieszczenia ludności – próba typologii*, [w:] *Utracona ojczyzna...*, s. 13–29; H. Orłowski, *O asymetrii depriwacji. Ucieczka, deportacja i wysiedlenie w niemieckiej i polskiej literaturze po 1939 roku*, „Borussia” 1994, nr 8, s. 68–82; T. Elm, *O brakach historii i pożytkach z literatury. Ucieczka i wypędzenie jako problem przedstawienia*, [w:] *Utracona ojczyzna...*, s. 209–224; A. Sakson, *Socjologiczne problemy wysiedleń*, [w:] *ibidem*, s. 143–169; H. Duć-Fajfer, „Ty dla imnych zdobywałeś swobodę...” – wojna i powojnie we współczesnej literaturze łemkowskiej, „Rocznik Ruskiej Bursy” 2005, s. 83–90; B. Wasilewska-Klamka, *Łemkowski Raj Utracony*, Warszawa 2006.

<sup>150</sup> B. Wasilewska-Klamka, *op. cit.*, s. 19.

іщы не выстылых од тамтого пятна колиси комуси уж ся снил тот пут без кінця скаменілій	jeszcze nie wygasłych od tamtego piętna kiedyś komuś już się śniła ta droga bez końca skamieniała
за нами під нами перед нами <sup>151</sup>	za nami pod nami przed nami

Ci, którzy nie powrócili w znaczeniu dosłownym, ciągle powracają przez podejmowane podróże do ziemi przodków, dostępne obecnie już nie tylko tym z „Zachodu”, ale też tym z Ukrainy. Fale pierwszych podróży, po opadnięciu żelaznej kurtyny, w większości przypadków pierwszych od 1945 roku, znaczone łzami i woreczkami ziemi z ojczyściej wioski rodziców czy dziadków, dopisały kolejne podróżowanie do mitu „tęsknoty za utraconym”. Do podróży – wypędzenia dołączył się motyw podróży – konfrontacji i odnajdywania śladów przez jakże różnych już dziś ze względu na różne przestrzenie życiowe potomków beskidzkich górali. Czują się oni jednak wspólnotą, w wysokiej mierze dzięki podobnie kształtowanemu mitowi reinwencyjnemu, w którego centrum stoi właśnie wędrówka w przestrzeni rozrzucenia – „od Odry po Donbas”.

Гей, бідны Лемкы выселены Од Одры-Нисы по Донбас А села, поля залишены опустошали, позарастали терньом зас <sup>152</sup> .	Biedni Łemkowie wysiedleni Od Odry-Nisy po Donbas Wioski i pola zostawione opustoszały pозарastały cierniem zaś.
--	---

Totalność rozproszenia, a równocześnie centralność Łemkowiny w tym politycznym akcie jej unicestwiania, wyraża się w tekstach tradycyjnym znakowaniem kierunku destrukcji poprzez strony świata:

Ишли чугы... на схід і на захід Плакали горы <sup>153</sup>	i szły czuhy na wschód i na zachód Płakały góry
---	---

Stąd podróże Łemków mają dwa zasadnicze, mocno aksjologizowane kierunki, wyznaczone przez centrum / raj utracony / arkadię / świataja-swiatych – Łemkowinę. Jest to kierunek odcentrowy, horyzontalny (negatywny, profaniczny) – na wschód i na zachód, i kierunek docentrowy (pozytywny, sakralny) – noszący znamiona pielgrzymowania, odradzania się, podążania ku owemu wyznaczonemu nie horyzontalnie, lecz wertykalnie *axis mundi* – Górom. W łemkowskim świecie symboli językowych Góry są synonimem

<sup>151</sup> O. Duć, \*\*\* *того чого не знаме / to, czego nie umiemy...*, [w:] eadem, *Po obu stronach słowa / Po obojch stranach dumky*, Gorlice–Legnica 2008, s. 25 (tłumaczenie autorskie).

<sup>152</sup> I. Русенко, *Тепер на Лемковині* (przeł. H.D.-F.), [w:] *Русенко – вибране*, red. П. Трохановській, Крениця–Лігниця 2010, s. 133.

<sup>153</sup> P. Murianka, *Ішол жолніп / I szedł żołnierz*, [w:] idem, *Jak sokół...*, s. 186–191, tu: s. 190, 191.



ojczyzny, niosąc z sobą cały czerpany z tradycji łądunek mityczno-religijnego *sacrum* oraz również z tradycyjnej mityczności wynikające spojenie człowieka z ziemią i kosmosem, które w wierszach sygnalizowane jest bezsprzecznym wskaźnikiem ukosmicznienia tragedii wypędzanych ludzi: „płakały góry”. Tak rozumieć i utekstawić doświadczenie o charakterze makrotraumy mogą tylko spadkobiercy głęboko „miecznikowej”, ludowej kultury o organicznej, mitycznej tkance. Jednia bytu społeczno-przyrodniczego, do chwili obecnej niewyługowana z obrazowości, wrażliwości i rozumienia świata<sup>154</sup>, określa rozpisywanie wizualne, emocjonalne i moralne kolejnych doznań z podróży Łemków po naruszonym świecie.

...і слезы-м вытер  
старій церковці  
втулений в порошно  
деревяного колніря  
і лемківській фуртці  
вклонил ем ся глубоко  
могилі предків  
і з близка  
пригорбленій хати  
зогнул ем ся  
до землі  
.....  
і вірте мі  
сліды затерты  
ем нашол  
без реестру  
шмарены на смітник  
што східній вітер  
іх чытал  
і гнал  
на захід  
.....  
оддайте мі  
красу  
лемківской пісні  
.....  
нич веце  
я не хочу  
лем хліба  
і соли землі рідной  
взяти без дозволу  
і тулити  
клятву  
предків своїх  
і быти

I lży otarłem staruszce cerkiewce  
otulonej w próchno drewnianego kołnierza  
i furtce łemkowskiej skłoniłem się nisko  
mogile przodków  
i z bliska chacie przygarbionej  
uchyliłem czoła  
i włosy siwe Rusnaka ucałowałem  
z ikony świętego Mikołaja zdmuchnąłem kurz  
zapomniany przez prawo do wyrzucenia  
została tylko nicość z wymierzoną dubeltówką  
w powieki przeszłości  
i wiercie mi ślady zatarte znalazłem  
bez rejestru rzucone na śmietnik  
co wiatr je czytał wschodni i gnał na zachód  
nie obce mi są głód i chłód  
i rozpacz pieśni bez oddechu  
po tej wojennej próbie rzucam w twarz  
grzechy sąsiada na drożdżach czynione  
przykрасzone pieczętą podpisanę lufą  
przeklinam z żalu i ze skruchą  
otulam kłatwę przodków swoich  
by żyć jak równy wśród równych<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Por. R. Sulima, *Metafora „mrowiska”*, s. 163–169.

<sup>155</sup> P. Stefanowski, *\*\*\* i lży otarłem...*, [w:] idem, *Ikona. Łemkowski pejzaż*, Nowy Sącz 1985, s. 9.

і жыти  
як рівний  
серед рівних<sup>156</sup>

Stefanowski, któremu jako pierwszemu po wysiedleniach przyszło na słyszalną skalę upominać się wierszami (choć w nie mniejszym stopniu także działaniem społecznym i kulturalnym) o prawa dla Łemków, wpisuje w liryczne odczytywanie śladów na „tej” ziemi i pod „tym” niebem dyskurs niezgody, sprzeciwu, buntu, wyrażany bezpośrednio. U innych autorów to retoryczne obudowanie występuje w nieco mniejszym stopniu, zastąpione bardziej metaforycznymi formami. Na pierwszym miejscu lokuje się wspólny przestrzenny los ludzkiego – ziemia – naruszona, zhańbiona, poniżona, zdegradowana, „na ekspozycję światową wystawiona”, ziemia bez opiekunów, dewastowana przez „najeźdźców”, nierozumiana i nieszanowana przez nich, tragiczna:

В зеленых очах тополи	w zielonych oczach topoli
Вітру дотык весняний	wiatru dotyk błędził
Блудит	szukał kształtu
Глядаг страченой красы	sąsiedniego wzgórze
Верхів	w cieniu wyblakłych świerków
В тіни смереків	
Божа матір іде	zdrętwiała madonna
З застыглым зором	z przekłutym wzrokiem
За ньом церков	stąpiła w miejscu
Роздерта	za nią cerkiew rozdarta
Выстрілом гонтів	wystrzałem gontów
Потік в лозинах співат	strumień
Алилуя	brodząc w wiklinach
Алилуя	śpiewał
Алилуя <sup>157</sup>	Alleluja Alleluja Alleluja <sup>158</sup>

Jaka wobec takiego stopnia degradacji wartości przestrzennych wpisanych w ziemię rodzinną jest jej poexodusowa moc scalająca? Czy „płaczące góry” są w stanie tak nawoływać do integracji wspólnoty, do powrotów, jak opuszczony dom Czykwina? Łemkowscy twórcy nie pozostawiają tu ani cienia wątpliwości. W reinwencji, redefinicji, (re)odczuwaniu swojego świata Łemkowie językowo i tekstualnie uczynili wszystko, by istniejąc jako arkadia czy raj utracony, ich ziemia nie pozostała tylko mocą pamięci czy mocą przeszłości. Jakkolwiek zmieniona i zawłaszczana cudzymi symbolami, nieustannie ustanawiana jest ona tekstami na nowo jako „nasza”, rozpoznawana w starych, ale też nowych znakach, które na swoiście hybrydyczny sposób mierzą się z przemianami. Jeśli dla pewnej grupy poetów<sup>159</sup> ziemia ta istniała jako utracona bezpowrotnie, co wpisywało ją w charakterystyczną dla literatury utraconych ojczyzn triadę: wygnanie–wspomnienie–idealizacja<sup>160</sup>, to z całą pewnością dla twórców, którzy dokonali powrotu

<sup>156</sup> Idem, \*\*\* *...i слезы-м вытер...*, [w:] idem, *Икона. Лемківській край*, s. 4–7.

<sup>157</sup> В. Грабан, „Екходус”, [w:] idem, *На ковпаку гір*, Kraków 1991, s. 8.

<sup>158</sup> W. Graban, \*\*\* *w zielonych oczach...*, [w:] idem, *Тварз поśród cieni*, s. 6.

<sup>159</sup> Głównie tych, których twórczość zaprezentowałam jako nurt tęsknoty za utraconym w poezji łemkowskiej.

<sup>160</sup> J. Olejniczak, *op. cit.*

rzeczywistego, jest to ziemia o pełnej mocy ojcowizny także i dziś. Stefanowski ujmuje ją jako czekającą na powrót syna marnotrawnego, który w niej się odrodzi i powstanie młodymi granitowymi szeregami<sup>161</sup>. Graban na różne sposoby nadaje sens powrotom – zarówno własnemu, którego dokonuje i który deklaruje (oświadcza), jak i powrotom „dzieci Łemkowiny”, które stara się wywołać poprzez swe teksty, głównie wyrażaną w nich mocą ziemi wołającej, ziemi czekającej, motywem poszukiwania, wiarą, zapisywaniem słów, tysiącem lat, rodowodem, powrotem ptaków, wiosennym powrotem życia, przywołaniem:

Łemkowie

rodzinna ziemia woła  
gdzie dzikie chaszcze  
gdzie ślady domostw  
pozostały  
siedliska nowe wznosicie<sup>162</sup>

Nie jest to ziemia idylliczna – „dzikie chaszcze”, „ślady domostw”, ale ziemia rodzinna, w czym zawiera się jej niezastąpiona wartość, co czyni ją „miejscem dla żywych”, w dosłownym i szeroko metaforycznym znaczeniu tego zwrotu. Można śmiało stwierdzić, że w postaci takich właśnie figur obrazowo-emocjonalnych jawi się moc ziemi ojczystej dla wygnañców – tych z zachodu i tych ze wschodu, a najbardziej przekonująco i wiarygodnie formułują ją właśnie ci, którzy powrócili i siłę ekspresji swoich tekstów czerpią właśnie z bycia „na swoim”, „u siebie”, „w domu”. Mistrz emocjonalnej ekspresji, Petro Murianka, oddając hołd wszystkim unicestwionym przez ukraiński step rodakom, a wśród nich swemu dziadkowi Petrowi, z pewniejszym od pewnika przekonaniem zaświadcza o mocy ocalania ziemi, o jej prawdzie, głębokiej wartości i etosie wolności, o jej przywoływaniu poniewierających się na obcych ziemiach dzieci:

А горы – хмары  
білили  
кликали

A góry – chmury  
bielały  
wołały

Стан з клячок вояку старий

Wstań z klęczek wojaku stary

Воз діти за ручки  
і матір  
што їх родила  
пригорний  
і плюн на степ чорний

.....  
Weź dzieci za rączki  
i matkę  
co je zrodziła  
przygarnij  
i pluń na step czarny

І прид  
Я ти дам істи

I przyjdź  
Ja ci dam jeść

І хоц єм бідна  
вівсяна

I chociem biedna  
owsiana

<sup>161</sup> П. Стефанівській, *Земля*, [w:] idem, *Лем*, s. 18.

<sup>162</sup> W. Graban, *Ziemia woła*, [w:] idem, *Znaleźć równowagę duszy*, Strzelce Krajeńskie 2004, s. 87.

вроджу ти чыр кеселицю .....	urodę ci żur keselęcię .....
І пісню Савкову заспівам пастушу збійницку од віка до віка завсе свобідну прадідівску рідну	I pieśń Sawkową zaśpiewam pastuszą zbójnicką po wiek wieków zawsze wolną pradziadową rodzoną
Бога што го гайдужи роздерли ти верну Цілого сивого мудрого як мудріст народу	Boga co go hajducus rozdarli powrócę Całego siwego mądręgo jak mądrość ludu
І полазників пришлю на Рождество ..... на долю чловечу <sup>163</sup>	I kolędników przyślę w Dzień Pańskich Narodzin ..... na dolę człowieczą

Nie ulega wątpliwości, że w łemkowskiej świadomości zbiorowej, uchwytnej w tekstach literackich, wyraźnie precyzuje się pojęcie „bycia w domu”, „bycia u siebie”, „bycia na swoim” tylko w odniesieniu do zamieszkiwania na Łemkowynie. Inne przestrzenie, w których przyszło Łemkom powysiedleńczo żyć, bądź wcale nie pojawiają się w literaturze (dotyczy to w szczególności liryki), bądź (tak jest w większości pamiętników łemkowskich) mają wyraźne zaznaczenie określeniami i metaforami wyrażającymi owo Freudowsko-Heideggerowskie *unheimlich*, *unheimlichkeit*, które, jak już wspominałam, jest terminem często używanym w dyskursie postkolonialnym na opisanie doświadczenia *dislocation* i dosłownie oznacza niebycie w domu. Bywa też czasem tłumaczone jako „dziwne lub trudne do wytłumaczenia”. Można by tu zacytować szereg pamiętnikowych opisów owej ziemi cudzej, braku nawyków gospodarowania na niej, zimnych murowanych domów, wszystkiego, co budziło niechęć, poczucie obcości, zdziwienie, brak związku, tęsknotę. Ilustracją niech będą fragmenty znamienitych wypowiedzi Petra Murianki:

Palidrab z Palidrabką byli tubylcami, jedynymi, którzy pozostali w Trzmielu po bronowaniach i innych pogromach [...] Skąd się wziął? Ten szacunek. Wydaje mi się, że dziś, po latach znam odpowiedź na to pytanie.

Palidrab miał SWÓJ DOM. Nikt inny w całym Trzmielu nie mógł i nie umiał tak pięknie powiedzieć o swoim domu: to mój dom. Nawet wszyscy Polacy, także ci z Kielecczyny, z Rzeszowszczyzny, z Centrali choćby i podobnie powiedzieli, brzmiało to tylko podobnie, z podkreśleniem samego „mój” [...] Żadnego z nich nikt nigdy nie wyganiał z własnego domu [...] Dlatego nie umieli tak pięknie powiedzieć – to mój dom.

Nasi znów... prawie nie używali tego krótkiego, pięknego słowa. Ich dom został TAM. Tu mieli tylko miejsce, które zamieszkiwali. To nie był dom. To było „tu”. Do dziś dźwięczą mi słowa ojca, matki, słyszę je, jak gdyby wypowiadali je przed chwilą: „doma było tak a tak”,

<sup>163</sup> P. Murianka, *Cnoiò 6 cmeni / Spowiedź w stepie*, [w:] idem, *Jak sokół...*, s. 192–199.

„doma sme mołyły w młyncy”, „doma sme kysyły rydzyky”. Nigdy, przenigdy nie słyszałem od nich, by powiedzieli: „w tamtym domu” albo „w tym domu”. Bo na całym świecie nie ma tamtego i tego domu. Dom jest tylko jeden.

Szanowali ojcowie moi, nonaszkwowie, ujkowie, strykowie, susidowie Palidraba za jego DOM, może mu go nawet zazdrościli. A może...<sup>164</sup>

Jeśli – z całą pewnością dla drugiego, a obecnie już i trzeciego pokolenia Łemków – ziemię zachodnie stały się domem, co wyczytać można z zachowań, z nawykowo formułowanych określeń językowych, z mentalności „zachodniej”, to nikt dotychczas jeszcze nie odważył się jawnie wskazać w tekście literackim tego wymiaru *reinvention*, który wpisałby w bycie Łemkiem jego zachodnioprzestrzenne bycie u siebie. Być może dlatego nastąpiła w literaturze łemkowskiej wyraźna przerwa w następstwie pokoleń twórczych. Mocno uformowany mit swojskości-obcości, budujący jedyną wzorotwórczą opcję tej relacji, prawdopodobnie nie jest już obecnie na tyle emocjonalnie i moralnie nośny, żeby inspirować twórcze wyrażanie swej łemkowskości w tekstach. Musiałoby zatem nastąpić kolejne *reinvention*, wyrażające się narracją tych pokoleń, których przywiązanie do ojczyzny odbywa się według innej formuły niż pokoleń, które ustanawiały powysiedleńcze ocalanie Łemkowiny jako wyłącznej przestrzeni *sacrum* dla wygnanych i rozproszonych jej dzieci i ich potomków.

Spśród innych mniejszościowych reprezentacji wartości przestrzennych do łemkowskiego zbliżony jest sposób wyrażania kategorii wędrowania, podróży jedynie przez Tadeja Karabowycza, i to w pewnym tylko fragmencie jego twórczości. Inni pisarze ukraińscy, pomimo wspólnego z Łemkami doświadczenia wypędzeń ich wspólnoty, inaczej formułują swoje wędrowanie, zazwyczaj w wymiarze indywidualnym, rzadziej zbiorowym.

Karabowycz efektem wysiedleń poświęcił w całości jeden swój utwór, który stanowi według określenia samego poety modlitwę, żarliwą miłość i „poetyckie wędrowanie do oikumeny Atlantydy”, mające pokonać wielką pustkę, jaką podmiot liryczny napotyka, podążając ukraińskimi śladami wysiedlonych obszarów<sup>165</sup>. *Atlantyde* odczytywać można bezpośrednio jako pisarski gest kreacyjny, o jakim wspomina Elżbieta Rybicka przy okazji mówienia o miejscach wydrążonych z pamięci. Konfrontując się z takimi miejscami, poeta operuje słowem jak budulcem, przekształca aktualną nieobecność w miejscach niedysięszej obecności w wyobraźniowy byt przez tworzenie wrażenia konstrukcji architektonicznej z pojęć abstrakcyjnych i konkretnych:

кропива	pokrzywa
кропива	pokrzywa
вище кропиви росте спомин	ponad pokrzywą rośnie wspomnienie
вище спомину сльози	ponad wspomnieniem łzy
вище сліз вітер	ponad łzami wiatr
вище вітру	ponad wiatrem
бляха озера <sup>166</sup>	blacha jeziora

<sup>164</sup> Idem, *A Wisła dalej płynie...*, s. 58–60.

<sup>165</sup> Т. Карабович, *Атлантида*, s. 6.

<sup>166</sup> *Ibidem*, s. 32 (przeł. H.D.-F.), porównaj przypis 88, s. 92 niniejszej książki.

Można się domyślać, że została tu odbudowana cerkiew kryta blachą (bo zwykłych chat raczej blachą nie kryto). Jej fragmenty w postaci blachy widniejącej w pokrzywach, choć obecnie niczym jezioro z łez wysiedleńców leżą na ziemi, dźwignięte zostają przez budowniczego umiejącego słowami ułożonymi w modlitwę i miłość wyznaczać wertykalność unoszącą się ponad sprofanowaną horyzontalnością – wypędzeniami i zrujnowanymi do poziomu horyzontu budowlami (w znaczeniu szerszym, nie tylko budynkami). Po tym rozpoznawalny jest Karabowycz, że dokonując wędrówek po ziemi śladami wielorako wyrażających się bytów kulturowych, w swym etosowym tworzeniu niezmiennie podąża ku górze, ku wartościom niepodlegającym historycznemu czy geograficznemu uhorzontalnieniu. Takie są też kierunki wszystkich innych wędrówek tego poety. Dokonując podróży po Chełmszczyźnie czy Ukrainie, mimo, wydawałoby się, oczywistych przemieszczeń wśród obrazów, zdarzeń, przeżyć, osób, przestrzeni rozciągającej się na płaszczyźnie ziemskiej, każdy z tych aktów dziania się w wędrowaniu przekształca poeta w etyczny gest wznoszenia się ku istocie bytów wyrażanych przez te akty.

Jeśli zapytamy o wędrówkę w wierszach i komentarzach do nich Ostapa Łapskiego, to z pewnością odnotujemy wysoce indywidualny wymiar przemieszczeń, wyznaczonych mocno ugruntowaną we własnych przekonaniach decyzją. Jedną zwłaszcza wędrówką realną, paralelną do łemkowskich (ukraińskich przecież też) wysiedleń, jest motywem podróży wyjaśniającej wszystko, co sam poeta chce rozumieć i wyrażać w ramach kształtowania własnej tożsamości. Była to podróż – ucieczka z jego rodzimego Polesia ku ocaleniu. Jej ewokacja czy narratywizowanie to doskonały przykład reinwencji o zupełnie innym usemantycznieniu relacji ziemi opuszczonej w stosunku do ziemi osiedlenia i samej podróży niż to, które realizują twórcy łemkowscy. Choć w tym przypadku można zasadnie kwestionować pojęcie reinwencji, gdyż chodzi o wyrażenie doświadczeń indywidualnych, a nie wspólnotowych. Łapski nie uogólnia swojej wędrówki, zbyt własna ona była i całkowicie samodzielna decyzyjnie, by mogła stać się przeżyciem podzielanym. Dlatego mitem może być tylko w znaczeniu przenośnym jako osobiste scalanie i usensownianie wszystkich konsekwencji wynikających z decyzji podjętej przez siedemnastolatka. Podjął ją w 1943 r. sam, jak podkreśla: „postanowiłem bez ojca, sam podjąłem decyzję, by zostać sobą”<sup>167</sup>. Utekstowanie – narracyjne i liryczne oświadczenie własnej pozycji „wygnańca z ziemi ojczystej”, który został przyjęty przez Polskę Ludową, jest kształtowaniem siebie codziennym tu i teraz, trwaniem swoim ukraińskim w Warszawie, a nie w Kobryniu, szukaniem sensu pozaojczyźnianego upozycjonowania, m.in. w licznych polemikach ze zwolennikami prostych klasyfikacji i wyborów. Właśnie przez Polskę Ludową (o paradoksie) ocalony, akcentuje to Łapski bardzo mocno:

Polska... oczywiście – Polska Ludowa

Polsce Ludowej za wyrządzoną całość  
jeden panegiryk kolabodębców to bardzo mało  
albo raczej niewiele  
prawie jak nic,  
ale nie...  
a jednak masz rację  
coś, co pozostaje...

<sup>167</sup> Z wypowiedzi Ostapa Łapskiego w filmie biograficznym *Ostap Łapski – poeta niewygodny*.

Polska, ten kraj przyjął mnie, nie spytał kto, skąd, jak. Ludowa w latach głodowych wykarmiła ideowego przybłądę. Skazała na gmach z celami wykładowymi – ucz się chłopie zadawać ciosy umysłem. Pomruk epoki nadaje sens słowu...

Tłumaczył profesor Florian Nieuważny

Za to, że mój ojczulek Wasyl [...] wyprawiał królicze skórki, musiał przez rok czasu szlifować posadzkę we Włocławku, najcięższym obozie pracy wychowawczej... Byłem wówczas studentem... pluł krwią, by zarobić dodatkowo kromkę chleba... a mimo to, tekstu tego wiersza, nawet po tej polemice z moimi ziomkami, nie zmienię...

Polska ocalała mnie, Polska Ludowa... Gdybym pozostał w swej ojczyźnie, to by mnie teraz tu nie było...<sup>168</sup>

Łapskiego można określić jako wiecznego wędrowca, właśnie ze względu na całkowite wsparcie tożsamości na wędrowce ocalającej (tłumaczącej jego ukraiński byt w Warszawie) i wędrowce podążającej – „jestem człowiekiem podążającym ku idealnej Ukrainie”<sup>169</sup> (tłumaczącej jego polemiczno-rozrachunkowe dialogowanie z historią i współczesnością). Rozpoczęte niegdyś w rzeczywistości wędrowanie, ustanawiające trwałość wędrowki, znajduje kontynuację wyrażającą ową trwałość w akcie twórczym, w słowie wielorako wyrażającym peregrynację w przestrzeni fizycznej i duchowej, a także w czasie wymiernym następstwem zdarzeń i pozazdarzeniowym, ahistorycznym.

Z kolei Miłę Łuczak można określić jako poetkę przestrzeni pokonywanej w wymiarze kosmicznym. Jej wędrowki dokonują się bardziej w przestworzach niż na ziemi, są bardziej błędzeniem niż zmierzaniem do jakiegoś celu. Międzygalaktyczny lot nie jest realizacją sensu wędrowania jako przemiany czy poszukiwania. Nie jest też exodusem, wypędzeniem w znaczeniu *displacement*. Wyraża chyba w najwyższym stopniu pozbawienie miejsca na ziemi w wymiarze totalnym, wrzuceniem w bezprzestrzenną i bezczasową w efekcie katastrofy rujnującej ziemskie wartości przestrzenne i czasowe. Duża dynamika ruchu w wierszach poetki jest raczej dynamiką zagłady niż podążania, częsty motyw pędzących koni to zazwyczaj galopujące konie Apokalipsy, a nie wierzchowce czy konie służące do celów podróźniczych:

Apokalipsą  
Otwarty się piekła  
Wilczowiją ogniska  
Łamią się trójkątne nieba  
A na ich dnie ognie ogniste  
Demonów  
Skierowane w oblicza Bogów  
A Bogowie rzucają Galaktykotrzęsienia  
Ginie era antychrysta czarnoaniola  
I ludzkość bez pieczęci Bogów

.....  
Ile różnych demonów zagwoździłeś przykułeś łańcuchami  
W piwnicach czerności  
I znowu olbrzymiokonie Twoje  
Biją kopytami o nowe epoki<sup>170</sup>

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

<sup>170</sup> M. Łuczak, \*\*\* *Apokalipsa...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, s. 85.

Łuczak nie pozostawia wątpliwości co do przyczyn katastrofizmu w swej poezji. Jej dramatyczne błędzenie to nadrealny, totalny w skutkach (zgodnie z diagnozą Tadeja Karabowycza) efekt braku miejsca:

Колесуються птахи у далекодороги	Кража́ птакі wokół dalekodrogi
.....	.....
Божеволіє повносумнівна душа моя	W szaleństwo wpada wąpiąca moja dusza
Ні в них, ні у мене	Ani one, ani ja
Нема Вітчизни для...	Nie mamy Ojczyzny dla...
Вічногнізда <sup>171</sup>	Wiecznogniazda

Dlatego pozostanie ona na zawsze twórczynią „pakującą życie do walizek”<sup>172</sup> z głęboką raną „bezojczyźnianości”, skazaną na błędzenie bez początku i końca, w beznadziejności i zagładzie.

Całkiem odmiennie niż Łuczak, w sporym zakresie podobnie jak Karabowycz, peregrynują poetycko twórcy podlascy. Wkorzeni, matecznikowi, podejmują wędrówki z własnego miejsca po to, by zawsze do niego powrócić. Nie muszą deklarować ani ważności, ani niezbywalności czy centralności tego miejsca, bo ono jest im dane w swej niepodważalnej i pierwotnej, bezrefleksyjnej organiczności. Chyba że sięgniemy do poetów ideologizujących, takich jak Jurij Hawryluk czy zupełnie pograniczny białorusko-ukraiński Jurij Traczuk. Wówczas to organiczne miejsce zacznie uzyskiwać wymiar koncepcyjny, a wędrówki dokonywać będą się zarówno w wymiarze czasowym, jak i przestrzennym, w kierunku ideologicznego umocnienia konstruowanej koncepcji tożsamościowej.

Zbliżamy się poprzez taką postać i znaczenie wędrowania do białoruskiego literackiego bycia w podróży. Znamienny tytuł pracy Teresy Zaniewskiej poświęconej twórczości Białowieżan *Podróż daremna* w wyjaśnieniu samej autorki, pomimo pesymistycznych czytelniczych skojarzeń, ma wyrażać inny, istotny dla mniejszościowego bycia sens:

Podróż więc nie stanowi tu li tylko zwyczajnego, rzeczywistego przemieszczania drogi. Poprzez przezwyciężenie piętrzących się podczas wędrówki trudności wiedzie podróżnika do celu. Podróż jest tu również zejściem do korzeni, do źródeł, kształtuje więc rozwój duchowy wędrowca zgodny z tokiem życia oraz losu zbiorowego. Ta wędrówka staje się sposobem i formą odślaniania przeszłości będącej zarazem prefiguracją losów przyszłych. Bohaterowie liryczni wierszy „Białowieżan” podróżują w głąb własnej historii i tradycji, do centrum narodowości i tożsamości, do wnętrza własnej indywidualnej oraz zbiorowej świadomości<sup>173</sup>.

Te oczywiste konotacje zmetaforyzowanej podróży jako sposobu budowania świadomości indywidualnej i wspólnotowej nie do końca motywują określenie jej jako daremnej. Być może autorka tego sformułowania intuicyjnie wyczuła w tekstach coś, co nasunęło jej takie skojarzenie, a co nie w pełni potrafiła czy chciała wyrazić w słowie wprowadzającym.

Na pewno wędrówka, podróż, przemieszczanie się, przestrzenna ruchliwość, bycie tu i tam w twórczości Białowieżan dają się określić wyraziście i znacząco jako symptoma-

<sup>171</sup> M. Лучак, \*\*\* *Господу!...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] eadem, *Розмова з Богом*, Перемишль 2004, s. 146.

<sup>172</sup> Eadem, \*\*\* *І знова...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *ibidem*, s. 147.

<sup>173</sup> T. Zaniewska, *Podróż daremna...*, s. 11.



tyczny wskaźnik ich zmagania z mniejszościowymi i pogranicznymi uwarunkowaniami bytu naruszanego przemianami nie zawsze pożądanymi czy akceptowalnymi. Nie zostali Białorusini objęci przymusowym exodusem, który mogliby obudować literackim mitem usensownienia przyczynowo-skutkowego form zaniku, asymilacji, opuszczenia, przekształcenia. Ich podróŜowanie ma pomimo to jawnie uchwytny syndromy *displacement*, które rodzić mogą wprowadzony przez Zaniewską znacznik daremności. Wśród bowiem pojęć i zjawisk rozważanych w ramach postkolonialnego *dislocation* pod uwagę bierze się nie tylko skutki rzeczywiście dokonywanych zmian miejsca w ramach przesiedleń, ale także konsekwencje zmian pozycji w hierarchicznym porządku przestrzennym. Chodzi tu o metaforyczne przemieszczenie, umieszczenie w hierarchii, która odsuwa na bok kultury rdzenne, ignoruje ich instytucje i wartości na korzyść wartości i działań, zwyczajów kultury kolonizującej. Białorusini w Polsce, co wielokrotnie już podkreślałam, w powojennej rzeczywistości znaleźli się w obliczu intensywnych przemieszczeń, wywołanych głównie czynnikiem ideologicznym i ekonomicznym, co staje się wręcz pierwszoplanowym w wielu przypadkach problemem tożsamościowym odzwierciedlanym w tekstach literackich. Wszyscy prawie pisarze białoruscy zmierzli się osobiście z problemem przemieszczenia ze wsi do miasta, z pozycji chłopskiej do pozycji inteligentkiej, z – w szczególności sposób sygnalizowaną w tekstach, zwłaszcza przez Sokrata Janowicza – „wędrówką ludu” za łatwiejszym chlebem, wyższą pozycją społeczną, ku zatraceniu tożsamości.

Podróżowanie na tym poziomie gremialnego przenoszenia się do miasta dokonuje się nader zwyczajnie, wręcz trywialnie. Uskuteczniane jest za pomocą zatłoczonego autobusu PKS, w którym „panicznie unika się swojskiego gadania”, choć wypełniony jest „swojskimi dziewczyniskami”, zwłaszcza w „porze wyjazdów na wakacje do domu”<sup>174</sup>. Podróż ta, którą można by określić jako podróż interesu, odbywa się zawsze mechanicznymi środkami komunikacji. Na poziomie uczniowsko-kształceniowym jest to autobus, z czasem, w miarę awansu, podróżuje się własnym samochodem, niekiedy motocyklem. Pokonywanie niezbyt duŜej odległości między miastem a rodzinnym domem, który staje się coraz mniej rodzinny, ma na celu interes, którym jest awans – przy kierunku od domu, a skorzystanie z dóbr materialnych nagromadzonych przez rodziców oraz pochwalenie się własnymi osiągnięciami (samochodem, stanowiskiem, miejską żoną, dziećmi, wynikłą z dobrobytu tuszą) – przy kierunku chwilowego powrotu, a w zasadzie przyjazdu do domu. Tak jak trywialnością naznaczone jest podróŜowanie, tak i bohaterowie Janowiczowych utworów są generalnie nijacy, przeciętni, wyznaczeni właśnie przez owo przemieszczenie, które ich odbarwiło, pozbawiło charakteru i swoistości, ustawiło jakoś nie na swoim miejscu:

Napatrz się matko na syna. Stoi taki duŜy i nie wie, gdzie ręce podziać. Podnieś oczy, matko. Z daleka przyjechał, przypominał sobie o ziemi. Zapytaj, matko, jak mu się powodzi. Porzucił cię dawno, samą na gospodarce... Podejdz do niego. On – nie ośmieli się ręki ucałować. Przytul go, matko, włosy pogłaskaj. Taki gruby i waŜny. I zenić się będzie.

A o synową nie pytaj, co po niej? I tak w wiejskich opłotkach do końca swych dni pozostaniesz<sup>175</sup>.

<sup>174</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 21.

<sup>175</sup> S. Janowicz, *Odwiedziny*, przeł. E. Redliński, [w:] idem, *Wielkie miasto Białystok*, Warszawa 1973, s. 15.

W opisach większą wagę kładzie się na stan posiadania „miastowych” niż na cokolwiek innego. Nawet w tych tekstach, w których podróżowanie zdaje się być realizacją pamiętania, główny akcent położony jest na oznaki zamożności, poloru i miejskiego „lüksu”, jaki emanuje od przybyszy, zwłaszcza na tle wiejskiej zwyczajności i codziennego porządku zdarzeń:

Koło wioskowego cmentarzyska zatrzymało się auto.

Było je dobrze widać od Wróblowego Łęgu, gdzie chłopcy rozłożyli ogień i piekli ziemniaki. Hamowało miękko, zauważył to okiem znawcy traktorzysty, który Rozbójniczym Gościńcem przewoził kopaczkę do kartofli w stronę Markowej Doliny. Taki wóz miał lekarz w miasteczku, ale rozwalił go w zeszłym tygodniu na weselu nadleśniczego. A ze dwa lata jakimś takim wozem jeździli po nocy złodzieje i chowali w grobach kradzione...

Z auta wysiadła młoda kobieta, za nią mężczyzna. Wyciągnęli z bagażnika coś dużego, lecz nie ciężkiego, owiniętego w papier. Trzeci wygramolił się szofer i rozglądał ciekawie po okolicy.

Ta młoda kobieta – to Ola, która dzieckiem jeszcze wyjechała z rodzicami do Białegostoku.

I jej nieznamy mąż.

Pobrali się niedawno – a teraz przywieźli wieniec na mogiłę babki i dziadka: wieniec z białych kwiatów i zielonych liści.

Wiatr ucichł. Z zziębniętych gałęzi zsunęła się mgła. Po listku klonowym przytulonym do starego krzyża, pociekła toczona jesienna łza.

Pole spoglądało oczyma wielkimi jak smutek. I zrobiło się uroczyście<sup>176</sup>.

Nie jest Janowiczowski nuworysz z „wiechciem w bucie” zintegrowany ani z przestrzenią wiejską, w której jest już jawnym intruzem, celowo podkreślającym kontrast swojego wyglądu, przyzwyczajęń, zachowań, wyposażenia w stosunku do otoczenia, które świadomie porzucił, ani też z miastem, gdzie zabiega o sytą codzienność, nie potrafi jednak wyjść ponad nią w zbudowanie związanych z tą przestrzenią sensów ponadmaterialnych, wpisać się w jakąś tradycję, określić tożsamość. Jest on jak gdyby bezmiejscowy, błakający się wśród ulic, placów, często trafiający na dworzec PKS, spotykający jakichś znajomych, których zwykle unika lub wymienia jakieś banalne uwagi na temat udanego życia:

Jerzy miał dzisiaj dzień wolny i gapił się stojąc beczynnym pod muzeum na rynku Kościuszki. Stąd właśnie widzi się najlepiej ruch w mieście i Jerzy lubił przypatrywać się ulicy.

Od kościoła farnego idzie Józik, z którym nie widział się chyba od pięciu lat [...] Zastanawia się, o czym by tu pogawędzić z Józikiem, ale nie ruszył się z miejsca.

Na skrzyżowaniu Sienkiewicza i Lipowej zapisały hamulce, kryta brezentem półciężarówka o mało nie władowała się w lśniący bok taksówki [...] Za kierownicą siedziała dziewczyna, z daleka było widać, że umalowana. Twarz miała młodą, ale zniszczoną. Kiedyś mówiono – bez przyszłości, teraz o jej przyszłość zatroszczyła się Liga Kobiet, czytał o tym w Gazecie Białostockiej.

Na skraju chodnika z drugiej strony jezdnii trwa w rozterce młoda mama z szalowym wózkiem dziecięcym połyskującym srebrem szprych. [...] Zbliżyła się godzina dwunasta i czas iść do domu, brać się do gotowania obiadu. Nie wiadomo, czy sama ma ochotę jeść, ale mąż wróci zgłodniały. Wiecznie zajęty, wiecznie zaaferowany i całuje ją w przelocie. Kocha ją tak, jak tylko potrafi kochać swój towar dobry kupiec [...]

<sup>176</sup> Idem, *Pamięć*, przeł. W. Woroszyński, [w:] *ibidem*, s. 32–33.

Ulicą Sienkiewicza idzie Wala. Spiesz się. Wygląd ma zaniedbany. [...] Po raz ostatni widział ją w siódmej klasie na zakończenie roku szkolnego. Poznał ją od razu i ona też go poznała. [...] Nie wiadomo, o czym z taką rozmawiać. [...]

– Kierownik dawał mi awans, ale nie chciałam [...] Nie chciałam, bo tam urwanie głowy i pensja niewiele większa od tej, co mam. [...]

Na ulicy Wesołowskiego niespodzianka – Nina w ciemnych okularach. Gdzie się podział jej kwitnący wygląd? Skąd się tu wzięła w Białymstoku? [...]

Zjawiła się myśl o starości [...] Przyjrzał się temu staremu i już mu się odechciało spacerowania środkiem rynku Kościuszki, przy którym jest muzeum i tyle pustki dookoła [...]

Z rynku Kościuszki nie poszedł do domu, tylko na dworzec. Miała przyjechać żona, ale coś jej widocznie wypadło i nie przyjechała [...] Wskoczył do czwórki [...] Znów wysiadł przy rynku Kościuszki [...] Przepuścił przodem dziewczynę z wielką walizką [...]

– Pomogę pani.

„Tam do licha, znajomi zobaczą” – pomyślał. Waliza była diabelsko ciężka. [...]

– Uczycie się na akademii? – nie użył słowa „pani” i dlatego pytanie zabrzmiało nienaturalnie.

– Tak, na drugim roku. [...]

– Do widzenia – Jerzy chciał się ulotnić stąd jak najszybciej. [...] Szybko mu się stamtąd wracało [...] Jerzy idzie, aby iść, taki wiatr nieźle przewiewa głowę. Od kilku dni przygotowuje się do kolokwiów w wieczorowej szkole inżynierskiej [...]

Na rogu Skłodowskiej i Wesołowskiego stoi wsiowa kobieta, od razu poznać, że wsiowa [...]

Była to kobieta z ich wioski, poznała go i on ją poznał.

– Którędy tu do sądu?

Chciała zwrócić się do niego po imieniu, ale jakoś nie śmiała [...]

Na naradę do ministerstwa wyjechał z Białegostoku ekspresem Leningrad – Poznań – Berlin [...]

Warszawa oszałamiała swoim zgiełkiem oraz samotnością. Miał ochotę w niej mieszkać i równocześnie nie miał. Bał się, że kiedyś zaproponują mu pracę w Warszawie, proponują prymusom takim, jak on. Co wtedy odpowie? [...]

– Trzeba będzie się wprawiać. Wróci do Białegostoku, zacznie ćwiczyć przed tremo w swoim mieszkaniu: uśmiech aprobaty, gest przywitania, swobodny krok po miękkim chodniku, przychylnie zainteresowanie rozmówcą itd. Utrwalił sobie w pamięci przykłady [...]

„Dobry obiad zrobiła żona dzisiaj. Wyrabia się” – pochwalił ją w myśli.

Było mu bardzo dobrze<sup>177</sup>.

Rejestracja kroków, myśli, zachowań, wyobrażeń któregoś z dobrze ustawionych życiowo nowych mieszkańców „wielkiego miasta” jest zapisem pustki i braku zakotwiczenia. Wałęsający się i ocierający o cudze życia, które dla niego nic nie znaczą, bohater to ktoś, kto posiada wiele, a zarazem nic. Obojętny i pragmatyczny, wchodzi w relacje konwencjonalne, zachowuje się przyzwoicie, poprawnie, dostosowuje się do okoliczności, nie chce zmian życiowych, ceni sobie własną stabilizację i nie ulega pokusom, które mogłyby ją naruszyć. Posiada on pewne rysy Gogolowskiego „małego człowieka”, ale też tzw. nowego człowieka, znanego z literatury rosyjskiej opozycjonistę „zbędnego człowieka”. Określony jest ściśle warunkami swego awansu, który go ukształtował i wciągnął w mechanizm odpowiednich działań i konwencji. Generalnie kształtuje go przestrzeń awansu i ustalone w niej hierarchie ważności i statusu społecznego. Jest ona przez niego już pragmatycznie oswojona, zna jej reguły i ma wypracowane strategie

<sup>177</sup> Idem, *Wielkie miasto Białystok*, przeł. J. Litwiniuk, [w:] *ibidem*, s. 123–174.

zachowań wobec tego, co może przedostawać się tu z jego przestrzeni rodowej i co może go ewentualnie spotkać w wyniku kolejnego stopnia awansu, którego się spodziewa. Nie jest to zatem przestrzeń *unheimlich*, ale nie jest to też przestrzeń wkorzenia i usensownienia. On w niej działa i przemieszcza się powierzchownie, nie rozróżnia centrum ani kierunków wartościujących. Błąkanie się, przypadkowość, fragmentaryczność, pustka pomimo natłoku elementów to doznania, które nasuwają skojarzenia z Augé'owskimi nie-miejscami, jeśli chodzi o sposób bycia i zachowania się w przestrzeni. Michel de Certeau określa praktykowanie przestrzeni jako „powtarzanie radosnego i skrytego doświadczenia dzieciństwa – na *byciu innym* oraz *przechodzeniu do innego* w miejscu”<sup>178</sup>. Tu tego doświadczenia, jak się wydaje, brakuje. Zerwanie więzi z przestrzenią dzieciństwa, wyrugowanie jej z tożsamości, znalezienie się w przestrzeni, gdzie występuje wielość i redundancja miejsc, powoduje wyraźnie sygnalizowany przez Janowicza efekt pustki, który diagnozuje w swej pracy Augé:

Ta wielość miejsc, nadmiar, jaki narzuca spojrzeniu [...] oraz efekt wykorzenia, który jest tego rezultatem [...] wprowadzają pomiędzy podróżnika-widza a przestrzeń pejzażu, który kontempluje, rozdźwięk uniemożliwiający dostrzeżenie w nim miejsca, odnalezienia się w nim w całej pełni, nawet jeśli próbuje on wypełnić tę pustkę wielością szczegółowych informacji<sup>179</sup>.

Nawet te oczywiste różnice, które istnieją pomiędzy wskazanym tu podróżnikiem-widzem a wałęsającym się po „wielkim mieście Białymstoku” nie tak dawno byłym tu ze wsi jego mieszkańcem, nie przysłaniają generalnego podobieństwa, które oprócz doświadczenia pustki mieści się też w odczuwanym zadowoleniu. Są to bohaterowie, którym jest dobrze tak, jak dobrze bywa sytemu człowiekowi. I w takim właśnie poziomie zadowolenia mieści się cały cel podróży interesu.

Zupełnie odmienną jakość posiada równie mocno obecne w tekstach Białowieżan podróżowanie dla tożsamości i ku tożsamości. To ono zapewne ewokowało kluczowe w wyjaśnianiu tytułu własnej książki przez Teresę Zaniewską, cytowane już w rozdziale II, stwierdzenie:

Nawet przez kolorowe okładki niektórych tomików przenikał smutek. Niewysłowiony smutek istnienia – podróż daremna w czasie i przestrzeni wśród pejzaży pamięci pomagającej zrozumieć własny los<sup>180</sup>.

Tak właśnie, ku zrozumieniu i zachowaniu tego, co najistotniejsze, zmierzają białoruscy pisarze, zmagając się z czynnikami destruującymi egzystencję, zarówno tymi, których doświadcza każdy człowiek, jak i przede wszystkim tymi, które wynikają z mniejszościowej pozycji. Pisarze mają świadomość swojego bycia w drodze i precyzyjnie potrafią określić, jakie warunki i jakie wartości określają ich podróżowanie. Warto tu znów odwołać się bezpośrednio do wyrażenie sformułowanych wypowiedzi Sokrata Janowicza:

<sup>178</sup> M. Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008, s. 110.

<sup>179</sup> M. Augé, *op. cit.*, s. 57–58.

<sup>180</sup> T. Zaniewska, *Podróż daremna...*, s. 11.

Tak zaczęła się moja białoruska odyseja, z dążenia do zostania człowiekiem kulturalnym. Prostack nie ma moralnego prawa do narodowości, ponieważ traktuje ją cynicznie, instrumentalnie. Synonimem takiego stosunku do niej jest napchany brzuch [...] To prawda, że jesteśmy nadal w podróży [...] Kaznodziejsko przemierzałem na piechotę – nie jeden zresztą, zimą i latem – okolice od Bobry do Bugu, zakładając mnogie hurtki Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego<sup>181</sup>.

Oczywiste jest, że odyseja to długa podróż, okupiony wieloma trudnościami i przeszkodami powrót do domu. Jeśli jednak obok określnika „moja” występuje dodatkowo jeszcze „białoruska”, to jasne się staje to, co czytamy w dalej zacytowanych fragmentach – odyseja Janowicza to dążenie do dokonania powrotu nie tylko swojego, ale powrotu wspólnotowego, białoruskiego. Samo zostanie człowiekiem kulturalnym (tu też pisarz precyzuje, że nie chodzi o dyplom, lecz o styl życia „wypełniony ciągłym rozwojem własnym, pogłębionym myśleniem, intelektualnym przodownictwem w społeczeństwie<sup>182</sup>) obliuguje go z zasady do działań na rzecz zachowania dziedzictwa kulturowego i rozwoju świadomości etnicznej współrodaków. Dlatego Janowiczowska odyseja trwa, pomimo deklarowanego w wielu sokratakach powrotu, realizowanego czy zrealizowanego w wymiarze indywidualnym. Przepaść, w jakiej znalazł się powrót wspólnotowy, ewokuje te obrazy pożerania wsi przez miasto, a tym samym białoruskości przez polskość, których głównym bohaterem jest ów analfabeta czy muzyk z ważnym często dyplomem uczelni państwowej, który został zaprezentowany jako realizator podróży interesu. Ukształtowany historycznie stereotyp Białorusina jako wyłącznie chłopca daje w tej sytuacji oczywisty efekt – miastowość wyklucza białoruskość, wyklucza też godność i dumę, co Janowicz ujmuje w konstatacji: „Cóż z tego, że wieś zawładnęła ludnościowo miastem, skoro to uczyniła przecież chyłkiem, w zawstydzeniu”<sup>183</sup>. Dlatego też efekty swojej odysei białoruskiej stawia pod znakiem zapytania:

Czy lekkomyślnie przemarnowałem swe życie na użeraniu się z bęcwałstwem białoruskim? Na uszczęśliwianiu go na siłę, niejako wmuszając godność, honor rodowy, dumę?<sup>184</sup>

W tym kontekście sokratakowe podróżowanie Janowicza ku odkrywaniu i uwzniośleniu wartości pierwszych, w rodzimoci ugruntowanych, ponad wymiarem indywidualnym, oczywistym i jawnie zaznaczonym, realizuje też wymiar oddziaływania, budowania sensów konkurencyjnych wobec bezsensowności i pustki wykorzystania, uzyskuje doniosłość zwielokrotnioną, na całą wspólnotę rozpisaną. Kiedy zatem czytamy pewniejsze niż pewność stwierdzenia:

Idę swoim polem [...] wchodzę do domu [...] dobry koń się nie potknie<sup>185</sup>.

Schodzę w dolinę mego poczęcia: gotyk dzieciństwa na nieboskłonie [...] Powracam pięcioma pylnymi drogami z pustyni życia w waszych źródłach się obmyć<sup>186</sup>.

<sup>181</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 16, 17, 18.

<sup>182</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>183</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> S. Janowicz, *Ojczyźność*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, s. 11.

<sup>186</sup> Idem, *Powroty do Krynek*, przeł. J. Czopik. [w:] *ibidem*, s. 7.

Słowo matczyne, słowo – łożo [...] Uczysz mnie niespiesznie żyć własnym życiem i wędrować szerokim gościńcem przez rozdane lata<sup>187</sup>.

We śnie przychodzi rodzinne pole<sup>188</sup>.

Życie jest jak gościeńiec, którym idziemy wiorsta za wiorstą. Gubimy się wśród łąnów kłósnego życia i przystajemy oczarowani kwiatem pierwszej miłości. Spieszmy dalej nie próbując sięgnąć po niego ręką, gdyż wydaje się nam, że spotkamy jeszcze piękniejszy. A dal dokoła – cudna, przeczudna!

Idziemy przez życie coraz wolniej, wspinamy się na coraz wyższe pagórki [...].

I do śmierci nie rozumiemy, dlaczego przy gościńcu naszego życia wyrastał taki kwiat tylko jeden...<sup>189</sup>

Do Grzybowszczyzny lasem trzeba iść, pośród drzew i liści [...].

Idę trzecią godzinę, nie licząc ile przeszedłem [...].

Przede mną mostek; uczucie swojskości; rzecz, ale trudno oderwać się od niej. Spojrzałem w dół, na nurt żywej wody: kamienie z brodami wodorostów i szept satysfakcji: coś co żyje tajemnie, naciągnąwszy na siebie puchową kołdrę, ale głowy nie kryje [...].

Oślepiony ruszyłem naprzód. Do Grzybowszczyzny zrobiło się blisko<sup>190</sup>.

to odczuwamy ich paradygmatyczność etosową, wobec której sprzeciwia się tylko „podlec” i zdrajca. Jest to podróżowanie w przeciwstawnym kierunku niż podróż interesu, można by je, obok podstawowego wskazania tożsamościowego, nazwać podróżą czy wędrówką miłości. Wędrówką dlatego, że dokonuje się ona odmiennie niż ta mechaniczna, własnymi krokami, własnym sercem, własną godnością, uczciwością. Jest to wędrowanie scalające, budujące trwałość ponadczasową, ponadjednostkową, według wyznaczonych etosowo drogowskazów, przedkładające miłość nad sytość.

Podobny rodzaj wędrowania wyznacza imperatyw twórczy także innych autorów białoruskich. W liryce istnieje przestrzeń wysublimowanej refleksji egzystencjalnej, gdzie nie ma miejsca dla prezentacji małoduszego karierowicza. Istnieje tylko smutek będący efektem świadomości jego istnienia i roli w desakralizowaniu piękna, harmonii, mądrości bytu odwiecznego, wpisanego w naturę i tradycję w ścisłym z nią związku ukształtowaną. Jego obecność skutkuje niepokojem, odwróconym porządkiem, odbarwieniem, chorobą, jakim podlegają wartości kształtujące tożsamość.

Jan Czykwin już w samych tytułach wierszy, czy nawet całego ich zbioru *Idy (Idę)*, wskazuje wędrówkę jako paradygmat swego istnienia przez poezję, kierunki podążania i przeżywania w niej wyrażane. Zamierzony wertykalizm, charakterystyczny dla każdego modelu etosowego, jest uchwytany w wielu metaforyzacjach i symbolizacjach, typowych dla Czykwinowskiego pejzażu filozoficznego:

Паўдрэва голае, пад неба ўюся зорнае  
I вечнасць п'ю глыткамі невялікімі<sup>191</sup>

W niebo się wiję wiciokrzewem  
I łyk za łykiem wieczność spijam

Od początku człowieczej wędrówki – wyjścia z raju, aż po jej kres, który rysuje się na horyzoncie, Jan Czykwin wie swoje wędrowanie, czyli rozumienie siebie i świata

<sup>187</sup> Idem, *Modlitwa*, przeł. J. Czopik, [w:] *ibidem*, s. 9.

<sup>188</sup> Idem, *Sny*, przeł. J. Leończuk, [w:] *ibidem*, s. 17.

<sup>189</sup> Idem, *Gościeńiec*, przeł. J. Czopik, [w:] *ibidem*, s. 29.

<sup>190</sup> Idem, *Do Grzybowszczyzny*, przeł. J. Czopik, [w:] *ibidem*, s. 99.

<sup>191</sup> J. Czykwin, *Брыжэль / Wiciokrzew*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Splot słoneczny*, s. 16, 17.

w jego zmienności, naturalnym porządku i przemijalności, ku odnajdywaniu sensów i znaczeń.

Wszycyśmy  
wyszli za rajske wrota  
powiał  
poznania chłód  
wokół twarzy  
Idziemy  
nie oglądając się  
.....  
I tylko w snach  
.....  
światelko  
majaczy nam w oddali  
.....  
lecz dosyć błysku  
by nas przejął  
nadzieją,  
że już do raju powracamy<sup>192</sup>

Owo wyjście i dojsście, czy kierunek zmierzania, oprócz symbolicznego, ma ukonkretnione, wyznaczone parametrami biograficznymi znaczenie. Poeta wyraźnie ujawnia, że pejzaże, zarysy, ścieżki, miejsca i inne znaczniki przestrzenne są jego osobistymi wymiarami bytu pamiętanego i przeżywanego. Są też przez niego skonceptualizowane i ułożone w sensory, które w symbolu raju, wychodzenia i powracania do niego ujmują zwykły, acz uwznioślony wymiar matki/matecznika i znaczenia powrotu do miejsca, skąd się wyszło:

Не спицца, мама ..... За акном пустэча, Смутаk в пакоі... ..... Узбуранныя хвалі думак б'юцца аб бязлюдну прыстань – да цябе іду я кракамі вячыстымі <sup>193</sup> .	Matko, w noc bezseną ..... Za oknami pustka smutek w izby cieniu ..... Myśli falą biją w bezludnej przystani – sam do ciebie idę wiecznymi krokami <sup>194</sup>
---	---

Dlatego w sytuacjach, które dzieli swym doświadczeniem z Janowiczowskimi bohaterami „małych dni” w „wielkim mieście”, wie, jakie jest remedium na pustkę, chroniące przed staniem się „małym człowiekiem”:

Я іду апусцелай вуліцай. ..... Сонца да плячэй маіх туліцца.	Wzdłuż wyludnionych idę ulic ..... Słońce do pleców mych się tuli.
--	--

<sup>192</sup> Idem, \*\*\* *Wszycyśmy wyszli z raju...*, przeł. J. Litwiniuk, [w:] idem, *Na progu świata*, s. 13.

<sup>193</sup> Я. Чыквін, *Іду*, [w:] idem, *Іду*, s. 22.

<sup>194</sup> J. Czykwini, *Idę*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Na progu świata*, s. 37.

Жоўтае ліццё шапочацца.

Цалаваць былое так хочацца, –

Я іду апусцелай вуліцай<sup>195</sup>.

U stóp żółtego szmer listowia.

Przeszłość miłośnie chcę całować.

Wzdłuż wyludnionych idę ulic.

Wie, dokąd należy zmierzać, by podróż nie była daremna, jakie wartości wypełniają sensem i miłością, której brak powoduje pustkę, deklaruje jak coś najbardziej oczywistego ów kierunek i jakość swego podążania:

Żyję [...]

.....  
Pielgrzym, który powrócił na szczęśliwą ziemię

I dokąd pola płyną potoczystą rzeką

Tam spieszę się ja, przez całe spieszę życie,

W urodę zapatrzony kraju rodzonego<sup>196</sup>.

Bohater liryczny wierszy Czykwina to nie tylko świadomy, ale przede wszystkim dojrzały, harmonijnie scalony z mądrością i pięknem kraju rodzimego pielgrzym, który żyje w zgodzie z porządkiem natury i określonej przez nią kultury.

Scalenia i równowagi tej nie znajdujemy w wierszach Nadziei Artymowicz. I to właśnie jej brak określił wędrówkę, podążanie ku jej zbudowaniu, odzyskaniu, bo świadomość takiej możliwości i nadzieja na nią jest głęboko uarchetypiona w niespokojnej liryce poetki. Dlatego wędrówka jest jej zasadniczym sposobem wyrażania siebie. Generalnie jest to wędrowanie indywidualne, wręcz indywidualistyczne, jednakże jego celem jest uzyskanie spokoju i spełnienia w poczuciu scalenia ze wspólnotą. Z wewnętrznym niespokojnym podążaniem (wyrażającym dezorientację i rozbiecie), które staje się tytułowym hasłem tomu *З неспакойных дароў / Z niespokojnych dróg*, poetka dzieli się i zmagą na sposób poetycki – słowem wypowiedzianym lub przemilczanym:

Człowiek wędrujący we mnie

zdziwiony powtarzał

gdzie mój czas

echo odpowiadało

zatracił się w snach

Człowiek wędrujący

obok mnie

zapragnął śpiewać

pieśń swoją

księżyc skrzypcami wytrącił melodię

usta człowieka zdrętwiały w ciszę

Człowiek wędrujący obok mnie

Po rozpalonych węglach

Milcząc opowiedział swój czas

Płonęły jego nogi<sup>197</sup>

<sup>195</sup> Idem, *Дачнеліе сонца / Dojrzałe słońce*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Splot słoneczny*, s. 4, 5.

<sup>196</sup> Idem, *Na drugi brzeg*, przeł. M. Jurkowski, [w:] idem, *Na progu świata*, s. 52.

<sup>197</sup> N. Artymowicz, *\*\*\* człowiek wędrujący...*, przeł. J. Leończuk, cyt za: J. Leończuk, *W stronę nadziei*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 2, s. 21–39, tu: s. 34–35.



Destrukcji człowieka „zrodzonego / na skrzyżowaniu dróg”<sup>198</sup> towarzyszy pełna świadomość nie tylko własnej trudnej kondycji, ale też – podobnie jak to było w przypadku diagnozy i zalecanego sposobu leczenia chorego domu – intuicyjnie ugruntowana wiedza, jak scalić takie „zatrącenie się”:

Горад мой	Miasto moje
Твае вузкія вуліцы	twoje wąskie uliczki
Поўны людзей	pełne ludzi
Людзей старых	starych
І дзяцей	i dzieci
Як добра	jak dobrze
Уліцца	włączyć się w nurt starych ludzi i dzieci
В раку старых людзей і дзяцей	zaczepnąć powietrza
Удыгхаць	Drzewa bez korzeni
Паветра.	wysychają
Дрэва без караня	człowiek bez powietrza
Усыхае	umiera <sup>200</sup>
Чалавек без паветра	
Умірае <sup>199</sup> .	

Czytając zatem egzystencjalnie gruntowaną deklarację:

і будзе пэўным толькі тое	i pewne będzie jedynie to
што дарога не скончыцца ніколі	że droga nigdy się nie skończy
што я іду	że idę
іду	idę
іду <sup>201</sup>	idę

nie mamy wątpliwości, że poetka określiła *modus vivendi*, opierając się na dynamice przekształceń i nieustannego mierzenia się z rozbiciem i napięciami, które wymagają ciągłego ruchu, podążania, niespokoju, drogi, pokonywania. Imperatywne nastawienie lokuje wędrowanie Nadziei Artymowicz w przestrzeni ocalania i scalania tożsamości na „rozstaju dróg” usytuowanej, zarówno w swym wnętrzu, jak i we wspólnotowym usymbolizowaniu.

Wędruje uporczywie i niezmordowanie także Michał Szachowicz. Dokąd? Tam, dokąd kieruje każdego człowieka ścieżka kolistej tożsamości, karuzela życia:

Туды дзе збожжа б’ецца хваляй,	Tam gdzie się zboże wzbija falą,
Васількоў калышучы блакіт,	Niebieskich chabrów płynie woń,
І зорак буйныя каралі	I rozłożonych gwiazd korale
Ляцяць у глыбіню ракі.	Spadają aż na rzeki dno.
Туды дзе бацька арэ поле	Tam gdzie mój ojciec orze pole
І зёрны кідае ў загон	I ziarno sypie w szary piach,

<sup>198</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>199</sup> Н. Артымовіч, \*\*\* *Мой родны горад...*, [w:] eadem, *Роздумы*, Беласток 1981, s. 9.

<sup>200</sup> N. Artymowicz, \*\*\* *moje rodzinne miasto...*, przeł. J. Leończuk, cyt. za: J. Leończuk, *W stronę nadziei*, s. 23.

<sup>201</sup> N. Artymowicz \*\*\* *і будзе пэўным / і pewne będzie...*, przeł. W. Woroszyński, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 12, 13.

Дзе крык і спеў на крыллях волі  
Бягнуць за ветрам уздагон.

Gdzie krzyk i śpiew na skrzydłach wolnych  
Wzlatują, by dogonić wiatr.

Туды дзе спеўнай роднай мовы  
Вучыўся ад бацькоў і дрэў,  
Дзе ўбіраў у сэрца словы  
І слухаў заманлівы спеў<sup>202</sup>.

Tam gdzie ojczystą śpiewną mowę  
Od matki brałem i od drzew,  
Gdzie napełniałem serce słowem –  
Gdzie dźwięczny spłynął w serce śpiew<sup>203</sup>.

Szachowicz bowiem, sprawuje swe życie rytualnie, w rytmie niesprzeniewierzonym, wprasowanym w cykliczność i nurt płynnego praczasu, ze świadomością imperatywu tożsamościowego:

мне многа не трэба  
і трэба нямала  
маланка і бура  
былі б маім днём  
і думка як ветразь  
жыцця човен гнала  
дзе й чайка аб хвалі  
не біла крылом  
мне б толькі надзею  
трывогу  
і стойкасць  
о божа зялённы  
пачуй голас мой  
бяры ты навекі  
маю душу толькі  
дазволь ў твоіх нетрах  
застацца сабой<sup>204</sup>

Wiele mi nie potrzeba  
i pragnę niemało –  
chcę, by błyskawica  
dzień mój powitała.

A myśl ulatuje,  
życie czółno gna  
i mewa faluje –  
raniona ból zna.

Daj Boże nadzieję,  
daj wytrwałość w trwodze  
a spokój zasieje  
w modlitwy przestrodze

A na zawsze duszę  
ukryj w niebie swoim,  
wszak wiesz, Boże, że muszę  
być sobą u bram twoich<sup>205</sup>.

Jego wędrówka (płynięcie, lot, wznoszenie się), wpleciona mniej lub bardziej wyrazistym wątkiem w większość wierszy, zaświadcza o trudzie, ale też wielkim sensie scalania przez podążanie i podążania przez scalanie wartości spadkobrzanych z głębi ludowej pradawności, mądrze pogodzonej z życiem, umiejącej wyważyć ambiwalencje, nie przyspieszać biegu, żyć (wędrować) aż do śmierci.

Wydaje się, że mniejszościowa wędrówka, podróż, peregrynacja w żadnym przypadku nie jest daremna, nawet jeśli wywołuje wrażenie smutku, zagubienia, bezcelowości. Za każdym razem podróżowanie poetyckie jest zmaganiem się z jakimś problemem egzystencjalnym, społecznym, tożsamościowym. Jest poszukiwaniem, podążaniem, powrotem, próbą zrozumienia, odnalezienia. Stanowi przeciwstawienie zastoju i martwoty. Pomimo że często wynika z niepokoju, że bywa wymuszona negatywnymi okolicznościami.

<sup>202</sup> M. Шаховіч, *Туды*, [w:] idem, *Прамінанне*, Беласток 1978, s. 6.

<sup>203</sup> M. Szachowicz, *Tam*, przeł. M. Jurkowski, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna...*, s. 110.

<sup>204</sup> M. Шаховіч, *Малітва*, [w:] idem, *Прамінанне*, s. 29.

<sup>205</sup> M. Szachowicz, *Modlitwa*, przeł. J. Leończuk, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna...*, s. 109.

ciami, że wiąże się z ogromnym trudem i wysiłkiem, zgodna z archetypiczną metaforą życia jako wędrówki podróż w tekstach mniejszości to zaświadczenie ich czasu trwania. Dopóki są w drodze, dopóty realizować mogą przesłanie Odyseusza i budować wspólnotowe sensy z wizją domu jako centrum ukierunkującego stawiane wytrwale i wbrew przeszkodom kroki.



## „(...) ODNALEŹĆ LUDZI/ I ZAPYTAĆ ICH/ TO WASZA MOWA?”. JĘZYKOWE ISTNIENIE POPRZEZ TEKST

### JĘZYK – ETNICZNOŚĆ – TOŻSAMOŚĆ ETNICZNA

Refleksja teoretyczna, którą poprzedzić chcę przyglądanie się językowemu wymiarowi mniejszościowej tożsamości etnicznej wyrażającemu się poprzez teksty literackie, rozciągać się będzie pomiędzy esencjalistycznymi stanowiskami Herdera, Fichtego i Humboldta a najnowszymi koncepcjami etno- i socjolingwistycznymi dotyczącymi relacji języka i etniczności, ideologii językowych, polityki językowej, ekologii języka. Z jednej strony kierować się będę ku tym obszarom rozważań, w których język ujmowany jest w aspekcie czynnika konstytuującego i wyrażającego wspólnotę, z drugiej przywołam różne uwarunkowania i skutki wiążące się z dyglosją (poliglosją), dwujęzycznością i generalnie różnorodnością językową w asymetrycznych układach społecznych i politycznych.

Uważa się, że świadomość etniczności manifestowanej przez język jest tak stara jak wieża Babel, co pewnie ciągle ma wpływ na wszelkie teorie primordialne. Jednak dopiero tzw. nacjonałści kulturowi z drugiej połowy XVIII w., spośród których najsłynniejszy był Johann Gottfried Herder, uczynili studia nad etnicznością wyrażającą się poprzez język gałęzią wiedzy naukowej. Herder, charakteryzując język jako właściwy człowiekowi geniusz, duch, wyznaczający ludzką autonomię, uznał go za prawdziwą ojczyznę człowieka, zakładając przy tym, że człowiek może mieć tylko jeden *Volksgeist*<sup>1</sup>. Z tego wywiedziono bezpośrednio koncepcję narodu jako społeczności językowej, w której język uznaje się za ostateczny czynnik narodotwórczy. Tak uważał Johann Gottlieb Fichte, twierdząc, że wszędzie tam, gdzie istnieje odrębny język, na jego gruncie tworzy się odrębny naród<sup>2</sup>. Wilhelm von Humboldt przekonywał:

Język wytryska [...] z takich głębin człowieczeństwa, że niepodobna uważać go gdziekolwiek za właściwe dzieło czy twór narodów. Posiada on objawiającą się nam wyraźnie, acz w swej istocie niewytłumaczalną samorzutność i – rozpoznawalny od tej strony – nie jest wytworem

---

<sup>1</sup> Jest to koncepcja nazywana romantyczną lub Herderowską koncepcją języka. W rzeczywistości jednak Herderowskie sformułowanie można wywieść od francuskiego oświeceniawca i francuskiego filozofa de Condillaca.

<sup>2</sup> Patrz szerzej: A. Ropa, *The Role of Language in the Nation-Forming Process: A Linguistic View of the „Kashubian Problem”*, [w:] *Language and Nation*, red. W. Miodunka, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Polonijne” 1987, z. 11, s. 161–169.

świadomej działalności, lecz bezwiedną emanacją ducha, nie jest dziełem narodów, lecz darem przypadającym im w udziale na mocy ich wewnętrznych przeznaczeń.

[...] związek każdego poszczególnego człowieka z jego narodem tkwi właśnie w tym centralnym punkcie, skąd całokształt duchowej siły określa wszelkie myślenie, czucie i chcenie. Język jest bowiem spokrewniony ze wszystkim, co jest w tej sile.

Właściwy duch narodu i ukształtowanie jego języka są tak ściśle nawzajem w siebie wtopione, że gdyby jedno z nich było dane, musiałyby się drugie dać zeń bez reszty wyprowadzić. Gdyż umysłowość i język dopuszczają i popierają tylko wzajemnie odpowiadające sobie formy<sup>3</sup>.

Ten determinizm językowego charakteru wspólnoty narodowej, danego i zadanego jej jako forma samoukonstytuowania się, wywarł ogromny wpływ zarówno na myślenie o narodzie, jak i na kształtowanie się wielu nowoczesnych ideologii i konstruktów narodowych. Wymiar językowy uznawany był za najbardziej oczywisty, niekwestionowalny i wyrazisty wymiar odrębnego bytu narodowego. Zasada jeden naród – jeden język, czy każdy naród posiada własny język, a każdy odrębny język tworzy własny naród, stała się podstawą dążeń emancypacyjnych wielu wspólnot europejskich w XIX w. i wcale nie wygasła także we współczesnych ruchach etnicznych na całym świecie.

Niemniej w nauce takie esencjalistyczne stanowiska należą już do rzadkości, a wiele przykładów wskazuje na ich nieprzystawalność do realnych sytuacji etnicznych, takich chociażby, jak ukonstytuowanie się na bazie języka niemieckiego kilku narodów czy wielojęzyczny naród szwajcarski. Co prawda jeszcze w 1960 r. Elie Kedourie w swej pracy o nacjonalizmie uznawał, że „Grupa mówiąca jednym językiem jest znana jako naród, a naród powinien stanowić państwo”<sup>4</sup>, ale stanowisko to poddane było ostrej krytyce m.in. przez Anthony’ego D. Smitha argumentującego, że język jest tylko jedną spośród cech kulturowych grup społecznych i każda z tych cech może się stać, podobnie jak język, podstawą do konstruowania więzi i poczucia wspólnoty etnicznej<sup>5</sup>.

Nikt nie kwestionuje jednakże faktu, że języki (jako główny system symboli świata ludzkiego) symbolizują powiązane z nimi kultury i jako takie są lepiej taksonomicznie dostosowane do swoich kultur niż inne (nie swoje) języki (co oczywiste, bo razem się rozwijały). Ale najbardziej unikalne i podstawowe w powiązaniu języka i kultury jest to, co badacze semiotycznej szkoły moskiewsko-tartuskiej ukazali jako językopodobność kultury. Ujęty jako pierwotny system modelujący, język jest systemową podstawą wszystkich dziedzin kultury i jako taki warunkuje rozwój życia społecznego – ani prawo, ani edukacja, ani religia, ani władza (polityka), ani organizacja społeczna nie byłyby bez niego możliwe.

W rezultacie, jak przekonuje klasyk socjolingwistyki Joshua Fishman, nawet w tych częściach świata, „których nie dotknął «romans» europejskiego romantyzmu z językiem”<sup>6</sup> (takich regionów – twierdzi – jest coraz mniej), powiązanie języka z *sac-*

<sup>3</sup> W. von Humboldt, *O różnicach w budowie ludzkich języków oraz ich wpływie na duchowy rozwój ludzkości*, przeł. T. Dmochowska, [w:] *Teoria badań literackich za granicą*, t. 1: *Romantyzm i pozytywizm*, cz. 1, red. S. Skwarczyńska, Kraków 1965, s. 140–147, cyt. za: *Antropologia słowa – zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2003, s. 63, 65.

<sup>4</sup> E. Kedourie, *Nationalism*, London 1960, s. 68, cyt. za: E. Michna, *Kwestie etniczno-narodowościowe na pograniczu Słowiańszczyzny wschodniej i zachodniej*, Kraków 2004, s. 240.

<sup>5</sup> A. Smith, *Theories of Nationalism*, London 1971, s. 18–19 (*Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, przeł. E. Chomicka, Warszawa 2007).

<sup>6</sup> J.A. Fishman, *In Praise of the Beloved Language*, Berlin 1997.

rum, więzią grupową i z najbardziej wewnętrznymi (intymnymi) uczuciami jednostki uznawane jest za oczywiste, rdzenne i niezbywalne.

Poczucie indywidualności i bycia częścią społeczności nie tylko jest wyrażane poprzez konkretny język na poziomie komunikacyjnym, ale też jest splecione z tym językiem jako częścią istoty intuicyjnego (spontanicznego) doświadczenia językowego i odruchowo pojmowanego sensu języka jako takiego. Dlatego, w dosyć oczywistej w swym założeniu opinii Fishmana, spojrzenie kogoś zewnętrznego na konkretny język jest niewystarczające do poznania doświadczenia tego, kto jest w środku tego zjawiska (języka). Ta świadomość wyzwala dążenie poznawcze, by także zawarte w języku doznania użytkowników – wszelkie radości, nieszczęścia, emocje, różnorodne doświadczenia – mogły być dostępne osobom zewnętrznym, co oznacza, że powinny być wpisane w pojmowanie i definicję języka. Definicja musi zatem uwzględniać zarówno fakt, że język jest abstrakcyjną koncepcją, jak i fakt, że jest komunikowalny i poznawalny, co czyni abstrakcyjne koncepcje możliwymi. Prowadzone współcześnie studia nad językiem i etnicznością mają przynieść większą świadomość różnych aspektów języka jako takiego: intelektualnego, afektywnego, moralnego, afiliatywnego. Czyni to badaczy bardziej świadomymi tych kwestii niż jakakolwiek formalna analiza językowa<sup>7</sup>.

Takie, dobrze wpisujące się we współczesne tendencje antropologizacyjne, ukierunkowanie badawcze może w pewnych obszarach odwołać się do ugruntowanych już podstaw filozoficznych. Wskazuje się tu przede wszystkim na Arystotelesa jako tego filozofa, który wyprowadził język z zasady logosu, wyróżniającego człowieka spośród innych istot żyjących. Logos to ściśle połączenie rozumu, stanowiącego doskonałą, wszechwiedzącą jedność, oraz języka, który ją interpretuje w skonwencjonalizowanych znakach i odnośnikach. Dzięki logosowi możliwe jest zachowanie pamięci i porozumiewanie się pomiędzy ludźmi, co z kolei warunkuje wspólnotę. Generalnie ten pogląd można by ująć jako zasadę językowego poznania i istnienia w świecie ludzkim. Jest ona powszechna w filozofii od Arystotelesa do Kanta. Za istotny w tym nurcie uznaje się głos Ludwiga Wittgensteina twierdzącego, że rozum nie jest w stanie przekroczyć tego, co wyznacza język, a myślenie jest tożsame z mówieniem. Można by tu przywoływać także inne poglądy filozoficzne na naturę języka, gdyż dyskusja ciągle podejmowana jest na nowo. Najogólniej jednak można stwierdzić, że istnieje podstawowa opozycja pomiędzy stanowiskami instrumentalistycznymi, które język ujmuje jako narzędzie opisu i wiernej reprezentacji świata, a stanowiskami ujmującymi język jako kategorię ontologiczną, otwierającą niejako dostęp do świata.

W badaniach socjolingwistycznych te stanowiska bywają zazwyczaj wypośredkowane. Opierając się na świadomości, że filozofia, filologia i wyłaniająca się w XIX w. lingwistyka w wysokim stopniu przyczyniły się do religijnych, klasowych, nacjonalistycznych i rasowych projektów<sup>8</sup>, a ideologie dotyczące rodziny i relacji płci przeniknęły głęboko do XIX-wiecznych opisów struktury gramatycznej i klasyfikacji języków, współczesna myśl językoznawcza etniczność (różnicujący wymiar kulturowy w języku) ujmuje sytuacyjnie. Wiadomo przecież, że granice i stopień użytkowania języka etnicz-

<sup>7</sup> *Handbook of Language and Ethnic Identity*, red. J.A. Fishman, Oxford 1999, s. 445.

<sup>8</sup> W szczególności praca: M. Olender, *The Languages of Paradise: Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century*, Cambridge 1992.

nego poszerzają się lub kurczą w zależności od aktywności liderów i nowych bodźców w ogólnospołecznym usytuowaniu tego języka. Istnieją bowiem ściśle powiązania języka z tożsamością etniczną. I tutaj większość badaczy jest zgodna z tym, co Benedict Anderson ujął w pojęciu „wspólnoty wyobrażone”<sup>9</sup>, ale Richard Jenkins odpowiednio skomentował:

choć ona [etniczność] jest wyobrażona (w tym sensie, że większość członków tej społeczności nigdy nie wejdzie w bezpośrednią relację, w związku z tym grupa jest abstrakcją, którą muszą wyobrazić sobie i zidentyfikować się z nią), nie jest urojona [...]. Gdzieś pomiędzy nieodpartymi emocjami a całkowitym cynizmem, ani ślepo primordialna, ani kompletnie manipulowalna (sytuacyjna) etniczność i jej allotropy są regułami kolektywnej identyfikacji i społecznej organizacji w zakresie kultury i historii, podobieństwa i różnicy i nie zanosi się, by miały wygasnąć [...]. Trudno sobie wyobrazić świat społeczny bez ich obecności<sup>10</sup>.

Wzajemny wpływ, wynikanie i powiązanie aktów mowy i myślenia, jaki odślania podstawowa refleksja filozoficzna nad językiem, pozwala nie tylko skonstatować ściśle społeczny charakter języka, co oczywiste, ale też kierunkować badanie nad językiem i etnicznością, tak by służyły one ważnym celom społecznym. Za podstawowy z nich można uznać ujawnianie politycznego i ideologicznego wykorzystywania aspektu językowego dla interesów grup uprzywilejowanych, często mającego na celu negację czy nawet wykluczenie jakiejś części rzeczywistości, zawierającej inne, niechciane, nieakceptowane, konkurencyjne wzorce i sposoby myślenia. Pozwala też rozumieć proces powstawania nowych języków czy zanikania starych. Buduje pewną dynamikę rozumienia ważności języka dla tożsamości etnicznej niewynikającej jednak z primordializmu, tylko z ujęć świadomościowo-sytuacyjnych.

Ponieważ języki mogą różnić się znacząco od siebie, bywają wysoce efektywnymi znacznikami różnych kultur, grup etnicznych, narodów. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że grupy etniczne i narody często używają odmiennych języków w sposób wysoce świadomy i efektywny właśnie jako oczywistych komunikatów swoich odmiennych tożsamości. W komunikowaniu różnic kulturowych języki nie tylko niosą te różnice, ale przede wszystkim są bezpośrednim sposobem ich komunikowania. Dlatego można je uznać za najistotniejsze spośród znaczników tożsamościowych. Duży odsetek narodów nosi nazwy, które przypominają lub są praktycznie identyczne jak nazwy ich języków. To są najprostsze znane wszystkim oczywistości z zakresu wzajemnych relacji języka i etniczności.

Sprawa zaczyna się jednak znacznie komplikować, gdy w kręgu refleksji pojawi się zagadnienie statusu poszczególnych języków, ich wzajemnych powiązań, relacji, zagadnienie dialektu, gwary. Wtedy zauważymy, że klasyfikacje stworzone w klasycznej filologii stabilizowały pewną rzeczywistość, która całkowicie wymykała się z czasem z ustalonych granic i rozróżnień. Dynamika procesów językowych łączyła się w sposób nieunikniony z dynamiką procesów etnicznych. Wiadomo, że język jako narzędzie komunikacji i cecha dystynktywna grupy może się w jej obrębie różnicować. Małe, a z czasem duże różnice mogą się rozwijać pomiędzy różnymi grupami użytkowników języka i te

<sup>9</sup> B. Anderson, *op.cit.*

<sup>10</sup> R. Jenkins, *Rethinking Ethnicity*, London 1997, s. 169–170 (cyt. za: *Handbook of Language and Ethnic Identity*, s. 447 – przeł. H.D.-F.).



różnice mogą być później użyte do oznaczenia regionalnych i społecznych dystynkcji. Jednak w przeciwieństwie do innych cech kulturowych języki spełniają funkcję podstawowego środka komunikacji i stąd nie mogą stać się zbyt odmienne, jeśli komunikacja ma być utrzymana. Do nie tak dawna komunikacja dla większości ludzi miała miejsce tylko w obrębie lokalnej lub rodzinnej grupy, co oznaczało, że jeśli pojedyncza wyjątkowa grupa została w jakiś sposób rozdzielona (przez migrację, ale czasem też przez ostre granice polityczne), nie było możliwości chronienia tego języka przed różnicowaniem i często okazywało się, że komunikacja pomiędzy dwiema grupami stawała się trudna lub nawet niemożliwa. Powstawały w ten sposób nowe języki, które stawały się znacznikami nowych grup etnicznych. Zwłaszcza kiedy grupa zaczynała uważać się za naród, często podejmowała kolektywny wysiłek (był to, oczywiście, przede wszystkim wysiłek elit), by granicę mocno ustalić przez różnicowanie języka od pokrewnych wariantów. Podaje się nawet przykłady takich grup, które ukonstytuowały swoją etniczność na innych niż lingwistyczne podstawach, podejmując aktywne działania „wskrzeszające” mało używany język, by tym samym umocnić swoje poczucie tożsamości narodowej (przykładowo język hebrajski czy irlandzki). Stąd prosty wniosek, że podczas gdy wyraźne różnice lingwistyczne mogą określić grupy etniczne, to granice języków są z kolei często zdeterminowane etnicznie<sup>11</sup>. Takie antyprimordialne i antyherderiańskie stanowisko podkreśla Fanonowska konstatacja, zaznaczająca, że etnokultury muszą podjąć „zespolony wysiłek intelektualny [...] w celu opisanego, potwierdzenia i wyśpiewania działalności, dzięki której lud powstał i wytrwał”<sup>12</sup>. Zarówno twórczy powrót do przeszłości służący podtrzymaniu tożsamości i odrębności kulturowej, jak i kreatywność mająca na celu rozwój kultury w jej przeświadczeniu o samobytności z natury bazują na języku, ponieważ, jak doskonale wiemy, „[etnicznym] tożsamościom jest nadawane znaczenie poprzez język i systemy symboliczne, przez które one są reprezentowane”<sup>13</sup>.

Tak zatem związki języka i etniczności są zasadnicze, w odczuciu użytkowników istotowe, choć dla badaczy oczywista jest sytuacyjność tej relacji. Jest to relacja zmienna, dynamiczna, uwarunkowana przede wszystkim językowym charakterem kultury z jednej strony, a ideologiami etnicznymi z drugiej. Wynika ona z głębokiego sensu słowa rozumianego antropologicznie, z pozytywnej jego wizji, głoszącej, że słowo to

podmiotowość i powszechność, energia i produktywność, integralność i „więziotwórczość”. Nade wszystko zaś udział w pracy nad tym, by to, co ludzkie, stawało się znaczące, a to, co znaczące, stawało się międzyludzkie. A więc udział w urzeczywistnianiu istoty kultury<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Por. S. Barbour, *Nationalism, Language, Europe*, [w:] *Language and Nationalism in Europe*, red. S. Barbour, C. Carmichael, Oxford 2000, s. 1–17.

<sup>12</sup> F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, s. 159.

<sup>13</sup> K. Woodward, *Identity and Difference*, London 1997, s. 8 (cyt. za: *Handbook of Language and Ethnic Identity*, s. 451 – cyt. przeł. H.D.-F.).

<sup>14</sup> G. Godlewski, *Wstęp. Słowo o antropologii słowa*, [w:] *Antropologia słowa...*, s. 7–17, tu: s. 17.

## WIELOKUTUROWOŚĆ – POLIGLOSJA – JĘZYKI MNIEJSZOŚCIOWE

Nie jest kwestią przypadku, jak zaznacza Joshua Fishman, że Unia Europejska wprowadziła wspólną walutę, ale przyswoiła do działań języki narodowe, a nawet znalazła pewne sposoby wspierania i rozpoznawania języków subnarodowych<sup>15</sup>. Badacz ten, powołując się na rozważania Paula Jamesa<sup>16</sup>, uświadamia nam, że nawet łacina, będąca wielkim supraetnicznym łącznikiem elit intelektualnych, klerykalnych i świeckich, nie wyeliminowała języków etnicznych/narodowych, a stała się często środkiem manifestowania ich bogactwa i relatywności, niejako (samo)marginalizując stary „prawdziwy” język. Łaciński termin *natio*, analogicznie do stosowanego wcześniej hebrajskiego *lashon* (znaczącego grupa ludzka / grupa językowa), zaczął być używany na oznaczenie „wzajemnych relacji plemienia, języka i terytorium”<sup>17</sup>.

Polityka językowa w Unii Europejskiej od strony prawnej opiera się na kilku istotnych punktach wynikających z gruntującej nowoczesną Europę Deklaracji praw człowieka i obywatela (1789)<sup>18</sup>. Natomiast świadomość ważności czynnika językowego dla stawianego przed ciągle nowymi wyzwaniem postnowoczesności wymiaru człowieczeństwa jest i dzisiaj, można rzec, nie mniejsza, choć znacząco odmienna, jak za czasów Herdera i Fichtego. Trudno bowiem kwestionować zasadnicze, wynikające zarówno z konceptualizacji, jak i obserwacji zjawisk językowych w aspekcie tożsamościowym stwierdzenia Jamesa, który przekonuje, że tylko (tu jednak proponuję nieco mniejszy radykalizm) język może wywoływać poczucie ciągłości pośród stałego jej braku w nowoczesności, poczucie wspólnoty w sytuacji stałego napływu obcych. Narodowe, regionalne, lokalne języki, wysoce związane z miejscem i czasem, zakotwiczone tożsamościowo, umożliwiają ludziom pójście w kierunku globalnych relacji społecznych „w sposób, który nie redukuje nas do bezdomnych umysłów lub do obiektów abstrakcyjnego internacjonalizmu”<sup>19</sup>. To właśnie upodmiotawiające kulturowo języki „oferują możliwość pozytywnej mediacji między lokalnym i globalnym i dopasowania do siebie narodowości i globalności”<sup>20</sup>.

Pomimo tej świadomości językoznawcy alarmują, że spośród około 6 tys. używanych na świecie języków codziennie (niektórzy twierdzą, że co tydzień lub co 2 tygo-

<sup>15</sup> J. Fishman, *On the limits of ethnolinguistic democracy*, [w:] *Linguistic Human Rights*, red. T. Skutnabb-Kangas, R. Phillipson, Berlin 1994, s. 63–70.

<sup>16</sup> P. James, *Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community*, London 1997.

<sup>17</sup> J. Fishman, *Concluding Comments*, [w:] *Handbook of Language and Ethnic Identity*, s. 449–450, w powołaniu na: P. James, *op. cit.*, s. 9 i na: J. Huizinga, *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*, New York 1959, s. 110.

<sup>18</sup> Prawo do posługiwania się własnym językiem należy do niezwywalnych praw człowieka, podobnie jak prawo do wyznawania określonej bądź żadnej religii, prawo do posiadania i prezentowania swojego światopoglądu, prawo do zachowania i pielęgnowania swoich zwyczajów i obyczajów kulturowych – nowoczesne, demokratyczne państwa i społeczeństwa zobowiązują się do respektowania tychże praw (z prezentacji T. Wicherkiwicz, *Sytuacja językowa Łemków – stan, zagrożenia, postulaty...*, w ramach debaty: *Być Lemkiem dziś?*, Kraków, 1.04.2011, <http://www.kontr-o-wersja.blogspot.com>, 3.07.2011).

<sup>19</sup> P. James, *op. cit.*, s. 196 (cyt. przeł. H.D.-F.).

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 197 (cyt. przeł. H.D.-F.).

dnie) umiera jeden z nich<sup>21</sup>. Większość bowiem z nich (96%) to języki małe, używane zaledwie przez 4% ludzkości<sup>22</sup>, nieposiadające instytucjonalnego zabezpieczenia, czyli tej siły, na którą zwraca uwagę znana, wywodząca się ponoć ze środowiska jidysz<sup>23</sup>, definicja: „Język jest to dialekt, który miał za sobą armię i flotę”. Definicja ta podkreśla bardziej społeczne, czy nawet polityczne, a nie lingwistyczne rozróżnienie pomiędzy językami pełnowartościowymi a językami „nie w pełni” rozwiniętymi, upośledzonymi, nieuznanymi za języki, tylko za dialekty, gwary, narzecza. Taka hierarchizacja jest efektem prowadzonej aż do połowy XX w. (mowa tu o Europie, bo kontekst europejski rozważamy) polityki językowej. Preferująca języki narodowe, marginalizowała czy wręcz eliminowała języki mniejszościowe. Państwa narodowe bowiem, w których się rozwijała, konstytuują się na dominacji jednej grupy kulturowej, która narzuca odmiennym grupom solidarność narodową na bazie własnej symboliki i wartości kulturowych.

Czynników powodujących zanikanie języków jest wiele. Podlegają one skrupulatnej analizie, gdyż – jak dobrze wiemy – znane powszechnie przemiany polityczne, społeczne i kulturowe, współprzenikające się z nowym paradygmatem myślowym w humanistyce, każą nie tylko opisywać, ale też działać na rzecz ochraniań marginalizowanych czy wymazywanych obszarów w kulturze. Trudno o bardziej namacalne reprezentacje kulturowe jak języki, stąd we wszystkich badaniach i pracach poświęconych ginącym językom podkreśla się ze szczególnym naciskiem, że z każdym znikającym językiem tracimy bogactwo ludzkiego doświadczenia<sup>24</sup>. Język przecież, jak wiadomo, ma ogromny wpływ na zachowanie ciągłości tożsamości. Każdy, jak podkreśla Joshua Fishman, ma wolność wyboru i kształtowania własnej ciągłości lub nieciągłości, ale nie powinno być wątpliwości, że zmienianie języka, do którego się przynależy, pociąga drastyczną zmianę zawartości tożsamości etnicznej i zachowania, niezależnie od tego, jak ciągła czy stała jest etykieta, która jest im przypisana<sup>25</sup>.

Jako przyczyny zanikania języków wymienia się dwie podstawowe – wymieranie osób posługujących się danym językiem bądź wyrzekanie się go przez nosicieli języka. Dlatego wpływ mają tu takie czynniki, jak katastrofy naturalne (zwłaszcza w przypadku języków używanych przez małą populację), a z drugiej strony asymilacja kulturowa i językowa, spowodowana przez czynniki polityczne, społeczne, ekonomiczne, modernizacyjne. Oceniając sytuację języka, jeśli chodzi o jego zagrożenie, bierze się pod uwagę następujące kryteria: międzypokoleniowy przekaz języka, liczbę użytkowników języka, udział użytkowników języka w populacji (miejscowej), dziedziny użycia języka, obecność w nowych domenach i mediach, materiały do nauki języka, politykę

<sup>21</sup> Jest to oczywiście pewien mit czy metafora odnosząca się do faktu zanikania językowego. Faktu tego nie sposób tak prosto ustatystyczyć.

<sup>22</sup> N. Dołowy-Rybińska, J. Zieniuk, *Ginące języki*, <http://www.academia.pan.pl/dokonania.php?id=460&jezyk=pl>, 3.07.2011.

<sup>23</sup> Tak twierdzi J. Fishman w *Handbook of Language and Ethnic Identity*, s. 444. Jest to stwierdzenie tak często powtarzane (m.in. w znanych pracach A.D. Smitha), że źródła jego pochodzenia zwykle się już nie podaje.

<sup>24</sup> Każdy język, poprzez posługującą się nim społeczność, stanowi cenny element otaczającego nas środowiska – to perspektywa ekolingwistyczna, w której założeniu z każdym znikającym wraz ze swym użytkownikiem językiem ginie niepowtarzalny obraz i interpretacja świata, zawarta w świadomości językowej tej społeczności (T. Wicherkiewicz, *op. cit.*).

<sup>25</sup> *Handbook of Language and Ethnic Identity*, s. 451.

językową (władz) – status oficjalny i obecność w życiu publicznym, stosunek społeczności etnicznej do swojego języka, ilość i jakość dokumentacji języka<sup>26</sup>. Ze względu na stopień zagrożenia, mówi się o językach potencjalnie zagrożonych, czyli takich, które są społecznie i ekonomicznie marginalizowane; o językach zagrożonych, tzn. tych, których dzieci już się nie uczą lub których liczba najmłodszych użytkowników gwałtownie maleje; o językach poważnie zagrożonych – gdy najmłodsze osoby używające języka mają powyżej 50 lat; o językach „umierających” – wówczas gdy posługuje się nimi bardzo niewielka liczba osób (zazwyczaj tylko starszych) należących do wspólnoty, której dany język był przypisywany; wreszcie o językach wymarłych, czyli tych, którymi już nikt się nie posługuje<sup>27</sup>.

Języki mniejszościowe, jak z tego wynika, z samej zasady są już potencjalnie zagrożone czy nawet realnie zagrożone<sup>28</sup>. Nas najbardziej interesuje – usytuowanie i funkcja społeczna języków mniejszościowych, ich wymiar tożsamościowy, kulturowe konotacje i symboliczne uprawomocnienia, strategie ochronne i rozwojowe. Dlatego konieczne jest przyjęcie perspektywy opartej na badaniach eko-, etno- i socjolingwistycznych, która pozwoli rozwinąć takie pojmowanie, poruszyć takie problemy, postawić takie pytania, jakie pozwolą uchwycić i skonceptualizować wymiar językowy tekstów literackich mniejszości wschodniosłowiańskich, którymi się zajmujemy.

Socjolingwistyka uznaje, że należy przede wszystkim badać nie język jako taki, lecz złożony system socjolingwistyczny, ukształtowany przez szereg czynników społecznych i wpływ zróżnicowanego repertuaru językowego w ramach tego systemu na procesy społeczne (awans, prestiż, możliwości rozwoju)<sup>29</sup>. Z kolei etnolingwistyka koncentruje się na badaniu różnych korelacji między językiem a człowiekiem i otaczającą go rzeczywistością, w szczególności powiązań między określonym typem kultury a rodzajami języka, którymi mówią nosiciele tejże kultury<sup>30</sup>. Wreszcie ekolingwistyka czy ekologia języka to dyscyplina heterogenicznego opisu języka, badająca jego zróżnicowanie ze względu na fakty zewnętrzne, która ma na celu z jednej strony ocenę sytuacji języka pod

<sup>26</sup> Podaję za: T. Wicherkiewicz, *op.cit.*

<sup>27</sup> N. Dołowy-Rybińska, J. Zieniuk, *op. cit.*

<sup>28</sup> Ich ochrona stała się bardzo ważnym elementem działań Parlamentu Europejskiego, jest zagwarantowana w wielu dokumentach prawnych, w tym szczególnie w *Europejskiej karcie języków regionalnych lub mniejszościowych* (Karta została przyjęta przez Komitet Ministrów jako konwencja Rady Europy na 478 posiedzeniu zastępców ministrów z dnia 25 czerwca 1992 r., a w dniu 5 listopada 1992 r. w Strasburgu została skierowana do podpisu państw członkowskich Rady Europy. Rzeczpospolita Polska podpisała Europejską kartę języków regionalnych lub mniejszościowych [Dz.U. z 2009 r., Nr 137, poz. 1121] w dniu 12 maja 2003 r.; w dniu 12 lutego 2009 r. Karta została ratyfikowana. Dokument wszedł w życie w stosunku do Polski z dniem 1 czerwca 2009 r.). Przyjęta w Karcie definicja określa języki regionalne lub mniejszościowe jako języki, które:

a) są tradycyjnie używane na określonym terytorium państwa przez obywateli tego państwa, tworzących grupę mniejszą liczebnie od pozostałej części ludności tego państwa;

b) różnią się od oficjalnego języka (języków) tego państwa; nie obejmuje to ani dialektów oficjalnego języka (języków) tego państwa, ani języków imigrantów (*Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych*, część I: *Postanowienia ogólne*, artykuł I: *Definicje*).

<sup>29</sup> M. Ziółkowski, *O socjologicznym podejściu do języka*, „Socjolingwistyka” 1988, s. 80–97.

<sup>30</sup> K. Polański, *Etnolingwistyka*, [w:] *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, red. K. Polański, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993, s. 136–137.

kątem ograniczeń zakresu jego funkcjonowania czy utrzymania egzystencji, z drugiej działania proochronne<sup>31</sup>.

Te dziedziny lingwistyki są z sobą ściśle powiązane, zwłaszcza ekolingwistyka czerpie w szerokim zakresie z osiągnięć badawczych różnych dziedzin językoznawstwa zewnętrznego, takich jak geolingwistyka, zewnątrzlingwistyczne dzieje języka, glottopolityka. Uwzględnia w wysokim stopniu tak ważne z punktu widzenia poruszanej w niniejszej książce problematyki perspektywy – etnokułturową (tu zwłaszcza zagadnienie wielokulturowości i akulturacji) oraz etnopsychologiczną (świadomość etnicznojęzykowa, kompetencje językowe, nastawienie do własnego i obcych etnolektów, solidarność etniczna, lojalność językowa, a także uwarunkowania systemu wyobrażeniowego w sytuacji dwu- czy wielojęzyczności). Istotne jest rozpatrywanie funkcjonowania języka w komunikacji kulturowej wspólnoty. Nie mniej ważna jest też wariantywność i sytuacyjność kontaktu z innymi językami. Oczywiście jest, że ekologia języka zajmuje się tak ważną dla zachowania języka jego transmisją międzypokoleniową, sposobami nabywania kompetencji językowych, rodzajami modeli bilingwalnych. Zajmuje się też filologicznym aspektem języka – ułokowaniem w typologii, poziomem standaryzacji, tradycją piśmienniczą, translacją, terminologią i nazewnictwem w nim stosowanym. To tylko niektóre z kwestii i obszarów lingwistycznych, które mają budować kompleksowy opis i ocenę ekolingwistyczną języka<sup>32</sup>.

Perspektywa ekolingwistyczna daje szerokie możliwości wniknięcia w sytuację języków mniejszościowych (choć nie tylko one są uwzględniane w ekolingwistycznych opisach). Jej uformowanie to bezsprzeczna zasługa Einara Ingvalda Haugena<sup>33</sup>; kierunek myślowy bywa osadzany genetycznie w bardzo silnej tradycji Humboldtowskiej – idei humanizmu lingwistycznego zakładającej różnorodność i adekwatność językową, natomiast ideologicznie służyć może postmodernistycznej wizji prawdziwie zdecentralizowanego centrum i supremacji technologii informacyjnej, co pociągać może za sobą używanie różnych języków do różnych czynności w różnych okolicznościach (w domu, w pracy, w internecie itp.).

Jednym z kluczowych pojęć w badaniach wielojęzyczności i pozycji językowej jest pojęcie środowiska językowego, które według Haugena jest jednoznaczne ze społecznością używającą języka w relacjach między sobą i z naturą jako jednego ze swych kodów<sup>34</sup>. François Grin ujmuje natomiast środowisko językowe jako konstrukt teoretyczny używany do celów analitycznych. Mieszczą się w nim informacje o relatywnej pozycji języków w danym ustroju i w określonym czasie. Są to informacje o liczbie mówiących, poziomie ich biegłości w zakresie różnych języków, statusie i częstotliwości używania

<sup>31</sup> W. Wysoczański, *Ekologia języka jako dyscyplina heterogenicznego opisu języka*, „Bulletin de la société polonaise de linguistique” 1999, fasc. 55, s. 63–76, [www.mimuw.edu.pl/polszczyzna/PTJ/b-WUW/55/03-wysocz.pdf](http://www.mimuw.edu.pl/polszczyzna/PTJ/b-WUW/55/03-wysocz.pdf), 16.05.2011.

<sup>32</sup> Patrz: W. Wysoczański, *op. cit.*

<sup>33</sup> Badając bilingwizm i wspólnoty językowe środowisk emigranckich w USA, a także sytuację socjolingwistyczną języków skandynawskich, sformułował on takie koncepcje lingwistyczne, jak *semi-communication*, *schizoglossia* i właśnie *ecology of language*. Ta ostatnia została zaprezentowana w opublikowanej w 1972 r. pracy *Language Ecology*, [w:] *The Ecology of Language. Essays by Einar Haugen*, red. A.S. Dil, Stanford 1972, s. 325–334 (patrz: M. Misiak, *Lemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie*, Wrocław 2006, s. 18; W. Wysoczański, *op. cit.*).

<sup>34</sup> E. Haugen, *op. cit.*, s. 325.

przez różne kategorie użytkowników, postawie użytkowników wobec różnych języków w tym środowisku. Środowisko językowe jest obiektem prowadzonej w danym czasie polityki językowej, która dąży do wpływu na wybrany aspekt (aspekty) tego środowiska. Polityka językowa (planowanie językowe) to systematyczne, racjonalne i oparte na teorii dążenie do zmodyfikowania środowiska językowego. Jest prowadzona przez oficjalne ciała i skierowana do całości lub części populacji pod ich jurysdykcją. Przykładem polityki językowej, która dąży do – szczególnie tu istotnego – ożywienia procesu rozwojowego języka mniejszościowego, może być nadanie temu językowi statusu prawnego, wprowadzenie go (najczęściej jako pomocniczego) do administracji, publicznych oznakowań, wprowadzenie czy rozszerzenie oferty kursów językowych w systemie edukacyjnym<sup>35</sup>.

Spośród języków mniejszości wschodniosłowiańskich w Polsce, do których się tu odnosimy, gruntowny opis i ocenę ekolingwistyczną przeprowadzono w odniesieniu do języka ukraińskiego<sup>36</sup> i języka łemkowskiego<sup>37</sup>. Ich sytuacja ekolingwistyczna jest różna ze względu na wiele czynników. Z kolei jako języki mniejszościowe, podobnie też jak język białoruski, objęte są one po roku 1989 (a w rzeczywistości dopiero po roku 2005, w systemie ustawowym) polityką językową, która ma ochronić je przed realnym zagrożeniem, łatwo obserwowanym chociażby w osłabieniu transmisji międzypokoleniowej czy niskim statusie społecznym i pozycji ekonomicznej (możliwości awansu).

Oświadczenie, które złożyła Rzeczpospolita Polska, ratyfikując *Europejską kartę języków regionalnych lub mniejszościowych*, głosi:

Rzeczpospolita Polska oświadcza, że zamierza stosować Europejską kartę języków regionalnych lub mniejszościowych zgodnie z postanowieniami ustawy z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym<sup>38</sup>.

Dalej wymienionych zostaje 15 języków mniejszościowych i jeden regionalny, które zostały uznane w RP zgodnie z art. 3 ust 1 Karty, a potem w punktach te postanowienia z części III Karty, które państwo polskie zobowiązuje się stosować wobec języków mniejszościowych. Główne prawa językowe mniejszości narodowych i etnicznych dotyczą czterech sfer, wyszczególnionych w art. 8 ustawy o mniejszościach.

Osoby należące do mniejszości mają w szczególności prawo do:

- 1) swobodnego posługiwania się językiem mniejszości w życiu prywatnym i publicznie;
- 2) rozpowszechniania i wymiany informacji w języku mniejszości;
- 3) zamieszczania w języku mniejszości informacji o charakterze prywatnym;
- 4) nauki języka mniejszości lub w języku mniejszości.

Z tego zapisu wynika, że języki mniejszościowe nie są ograniczone tylko do sfery prywatnej, mogą też występować w sferze publicznej, w mediach, w szkolnictwie.

<sup>35</sup> F. Grin, *Economics*, [w:] *Handbook of Language and Ethnic Identity*, s. 9–24, tu: s. 18. Zob. też J.M. Tortosa, *Polityka językowa a języki mniejszości. Od Wieży Babel do daru języków*, przeł. A. Rurarz, Warszawa 1986.

<sup>36</sup> W. Wysoczański, *Ekologia języka ukraińskiego w Polsce*, „*Studia Linguistica*” 1996, t. 17, *Heteronomie języka*, s. 57–79.

<sup>37</sup> M. Misiak, *op.cit.*

<sup>38</sup> *Oświadczenie, które złożyła Rzeczpospolita Polska do Europejskiej karty języków regionalnych lub mniejszościowych*, [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/584/7525/Oswiadczenie\\_ktore\\_zlozyla\\_Rzeczpospolita\\_Polska\\_do\\_Europejskiej\\_karty\\_jezykow\\_r.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/584/7525/Oswiadczenie_ktore_zlozyla_Rzeczpospolita_Polska_do_Europejskiej_karty_jezykow_r.html), 10.06.2011.

Sama ustawa, a także jej uszczegółowienia w postaci rozporządzeń resortowych regulują zasady, według których prawa językowe wprowadzane są w życie. Okazuje się, że pomimo ustawowego przyzwolenia część z tych praw jest niedostępna dla większości (w tym też tych, które są w centrum naszej uwagi) społeczności mniejszościowych w Polsce. Wyznaczając np. dwudziestoprocentowy próg liczebności osób przynależnych do mniejszości wśród mieszkańców danej gminy, konieczny dla wprowadzenia języka mniejszościowego jako pomocniczego w gminie, ustawodawcy nie dali szans na wprowadzenie języka ukraińskiego i języka łemkowskiego jako pomocniczego w żadnej gminie w Polsce<sup>39</sup>. Całkowicie prawie poza sferą rzeczywistej realizacji znajduje się prawo mniejszości do obecności ich języka w mediach publicznych. Pomimo zapisu w ustawie o radiofonii i telewizji, że media publiczne są zobowiązane do „emitowania programów informacyjnych w językach mniejszości narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym” (art. 21), nie jest nadawana ani w TV, ani w radio żadna audycja w języku łemkowskim, a programy ukraińsko- i białoruskojęzyczne nie realizują potrzeb mniejszości ukraińskiej i białoruskiej w tym zakresie. W przestrzeni szkolnej można uczyć się języka mniejszości, który jest albo językiem wykładowym w szkołach z mniejszościowym językiem nauczania (z tego modelu korzystają w pewnym zakresie Ukraińcy i Białorusini), albo językiem dodatkowym, możliwym do wprowadzenia w każdej szkole przy odpowiedniej liczbie deklaracji rodziców chcących, by ich dzieci uczyły się języka mniejszościowego jako ojczystego (tak nauczany jest zarówno język ukraiński, jak i białoruski czy łemkowski). Jednakże na poziomie szkolnictwa wyższego nie uregulowano zasad kształcenia nauczycieli języków mniejszościowych, nie powołano do życia odpowiednich filologii mniejszościowych, które zarówno badawczo, jak i dydaktycznie działałyby na rzecz kształcenia wyspecjalizowanych kadr językoznawczych dla potrzeb mniejszościowych.

Z tych faktów wynika prosty wniosek, że prowadzona przez państwo polityka językowa, gwarantująca przede wszystkim ustawowe zabezpieczenie podstawowych praw językowych mniejszości, nie chroni ich jednak w pełni przed wieloma faktycznymi problemami, które generalnie wynikają ze słabej pozycji tych języków oraz z panującego w polityce, ideologii, mentalności, kulturowych stereotypach, społecznych przeświadczeniach, uważanego za jedyny możliwy, nacjonalistycznego modelu etniczno-językowego państwa. Jest on ciągle bardzo trwały i na tyle zazwyczaj bezrefleksyjny, że wydaje się nie posiadać alternatywy, zwłaszcza tam, jak to lubią podkreślać badacze ideologii narodowych, gdzie podstawy narodu są wyraźnie etniczne (czyli w naszej części Europy). A przecież:

nie ma potrzeby, aby wszyscy obywatele danego narodu byli native speakerami jednego języka i absolutnie nie ma potrzeby, aby język narodowy wyraźnie różnił się od innych. Chociaż językowo homogeniczne państwo zdarza się ekstremalnie rzadko i chociaż duży odsetek języków właściwie nie różni się bardzo wyraźnie od innych, to potrzeba językowo homogenicznego narodu i wyraźnie różniącego się od innych języka narodowego jest standardowym elementem ideologii nacjonalistycznej (nie mówiąc, że taka ideologia wymaga, by państwo i naród były spójne; w rzeczywistości ta ideologia łączy te dwa koncepty)<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Rozproszone w ramach akcji „Wisła” mniejszości nie tworzą skupisk terytorialnych.

<sup>40</sup> S. Barbour, *Nationalism, Language, Europe...*, s. 14 (cyt. przeł. H.D.-F.).

Rzutuje to w prosty sposób na powszechne postawy i sposoby rozumienia zagadnień językowych w aspekcie etnicznym i państwowym. Pozyccje esencjalne, jak można się domyśleć, panują nie tylko wśród nosicieli języka dominującego, ale są one typowe i nie mniej radykalne<sup>41</sup> także w kręgach mniejszościowych.

Ruchy mające na celu ocalenie języków mniejszościowych są często jak na ironię zorganizowane, chcąc nie chcąc, wokół tych samych istniejących poglądów na język, które doprowadziły do ich opresji i/lub stłumienia. Chociaż w niektórych mniejszościowych ruchach językowych standardowe warunki oceny są obalane [...], to działacze języków mniejszościowych często narzucają standardy, wynoszą formy użycia bardziej literackie (uczone) i negatywnie sankcjonują zróżnicowanie w celu ukazania prawdziwości, ważności, integralności swoich języków. I znowu kulturowo spójne autochtoniczne grupy, które podejmują walkę o uznanie przez władzę, w klimacie ideologii nacjonalistycznej mogą rekonstruować wewnętrzne różnice lingwistyczne w swoim języku jako definiujące rozróżnienie etniczne<sup>42</sup>.

Ślady takiego sposobu myślenia będą aż nadto widoczne w interesujących nas tekstach i z całą pewnością są konsekwencją rozwijanych w wielu krajach w sposób bezalternatywny ideologii języka, którym obecnie, szczególnie w społecznościach wielojęzycznych czy nastawionych na chronienie wielojęzyczności, poświęca się coraz więcej uwagi<sup>43</sup>. Wiele prowadzonych współcześnie badań środowiska językowego akcentuje przede wszystkim owe czynniki ideologiczne z jednej, a ekonomiczne z drugiej strony, ich przeplatanie się i, co powszechnie wiadomo, służenie celom dominacyjnym.

Zdekonstruowanie, podważenie i zakwestionowanie ideologii językowych, związane z tzw. lingwistycznym zwrotem w humanistyce, odbywa się, jak wiemy, pod wpływem filozofii Jacques'a Derridy, teorii komunikacji i sfery publicznej Jürgena Habermasa i uwag Michela Foucaulta na temat werbalizacji i nieustannej aktywności władzy w języku.

Podstawowym sposobem ideologizacji językowej jest ujmowanie określonej lingwistycznej formy stosowanej przez użytkowników jako charakterystycznej dla specyficznego rodzaju ludzi, którzy są przez nią kształtowani. Czyni ją to transparentnie emblematyczną dla społecznego, politycznego, intelektualnego i moralnego charakteru nie tylko danego społeczeństwa, ale każdego jego członka<sup>44</sup>. Stąd użytkownik jakiejś uznanej za prestiżową formy języka (może to być np. tylko rodzaj wymowy czy inna cecha języka nadwartościowana ideologicznie) jest odbierany nie tylko jako członek uprzywilejowanej społecznie grupy, ale też jako osoba o wyższej intelektualnej i osobistej wartości.

Ideologie językowe są badane przede wszystkim w przestrzeni dyskursu naukowego, dyskursu religijnego, kultury masowej i uniwersalistycznych programów szkolnych. Samoświadoma praca nad językiem rozwijana jest w wielojęzycznych społecznościach w modelu ekolingwistycznym (zachowanie i zmiana języka, zmiany kontaktowe, powią-

<sup>41</sup> O mechanizmach odwzorowywania i zazwyczaj radykalizowania poglądów centrum była mowa w rozdziale II niniejszej pracy.

<sup>42</sup> K.A. Woolard, *Introduction. Language Ideology as a Field of Inquiry*, [w:] *Language Ideologies. Practice and Theory*, red. B.B. Schieffelin, K.A. Woolard, P.V. Kroskrity, Oxford 1998, s. 17–18 (cyt. przeł. H.D.-F.).

<sup>43</sup> Jako przykład można przywołać nie najnowszy już, ale ważny dla badań relacji języka i etniczności zbiór prac wydanych pod wspólnym tytułem *Language Ideologies. Practice and Theory*.

<sup>44</sup> P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power. Theory and Practice*, Cambridge 1991; M. Silvestrein, *The Uses and Utility of Ideology: A Commentary*, [w:] *Language Ideologies...*, s. 123–145.



zanie z etnicznością i nacjonalizmem, postawy językowe, planowanie i rozwój języka). Prowadzi ona do Mannheimowskiego pytania o społeczne i aktywistyczne korzenie koncepcji języka, a co za tym idzie – do konfrontacji z ideologią puryzmu językowego, warunkującego chronienie granic, które zostały wytyczone dla tworzenia odrębnych form językowych<sup>45</sup>, z ikonizacją języka – interpretacją formy językowej jako przejrzystego obrazu charakterystycznych właściwości grupy społecznej, z rekurencyjnością – projektowaniem opozycji istotnej na jednym poziomie na inne poziomy językowej i społecznej relacji, z wymazywaniem, czyli interpretowaniem jako niewidzialnych pewnych socjolingwistycznych aktywności i aktorów w celu wzmacniania ikonicznych odczytań różnic językowych<sup>46</sup>. Zjawiska te widoczne są chociażby w charakteryzowaniu tzw. prostego ludu przez jego pospolity język w odróżnieniu od rozwiniętego „uczonego” języka innych warstw społecznych. Jeśli zatem pospolitość to cecha mowy „prostaków”, to wszystko, co może być scharakteryzowane jako skomplikowane, rozwinięte, wyszukane, jest ignorowane w języku „prostego ludu” przez proces wymazywania. Utożsamianie zmian w stosunku do purystycznie utrzymywanych norm nie tylko z brakiem gramatyki, ale też z upadkiem, degradacją języka powoduje, że mieszanie się języków, kreolizacja, zmiana kodu niosą ocenianie ich zarówno w odbiorze potocznym, jak i normatywnym jako bezgramatycznych i zanikających, a tym samym nie w pełni uformowanych<sup>47</sup>.

Z kolei koncentracja na wymiarze ekonomicznym kształtowania się środowiska językowego pozwala dostrzec, zazwyczaj nieuświadamię, istotne zależności i możliwości manipulowania czynnikiem ekonomicznym w rozwoju języków i relacji językowych. Wychodząc od definicji ekonomii jako nauki o ludzkim zachowaniu kształtowanym przez związek pomiędzy celami a skromnymi środkami do ich osiągnięcia, które można w różny sposób wykorzystać, mamy możliwość rozpatrywania tego związku także na gruncie lingwistycznym, co stało się jednym z nurtów badawczych zachodnioeuropejskiego językoznawstwa<sup>48</sup>. W tej dziedzinie badań przede wszystkim śledzi się politykę postępowania wobec etnicznego i lingwistycznego zróżnicowania w nowoczesnych społeczeństwach i rozwija bardziej szczegółowe pola badawcze, takie jak chociażby empiryczna analiza związków między językiem i dochodami z pracy; rozprzestrzenianie się, przetrwanie i zmniejszanie się znaczenia języków; język i aktywność ekonomiczna, komunikacja pomiędzy grupami językowymi<sup>49</sup>.

Szczególnie dużą wagę przykładą się do języków mniejszościowych. Badana jest kwestia, dlaczego przy możliwości wyboru kilku języków preferuje się jeden z nich, jak wybór języka wpływa na podwyższenie jego wartości, materialne i niematerialne koszty używania danego języka, nakazy i zakazy jego użycia (jawne lub ukryte). Bada się też ewentualny wpływ cech językowych na aktywność ekonomiczną oraz czynniki

---

<sup>45</sup> Puryzm językowy uznawany jest za esencjalny zwłaszcza dla przetrwania języków mniejszościowych i choć nie jest on właściwy dla wielojęzyczności o złożonym czy płynnym repertuarze, jest nieusuwalnym jak dotychczas z wyobrażeń o języku kompleksem nacjonalistyczno-ideologicznym (K.A. Woolard, *op. cit.*, s. 18).

<sup>46</sup> Według Judith Irvine i Susan Gal ikonizacja, rekurencyjność i wymazywanie to trzy semiotyczne procesy, które są szeroko rozprzestrzenione w ideologizacjach językowych (S. Gal, J. Irvine, *The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference*, „Social Research” 1995, nr 62, s. 967–1001, za: K.A. Woolard, *op. cit.*, s. 19).

<sup>47</sup> K.A. Woolard, *op. cit.*, s. 17.

<sup>48</sup> Patrz: F. Grin, *op. cit.*

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 15.

determinujące użycie języka w aktywności ekonomicznej. Odrębną kwestię stanowi badanie tzw. biznesu etnicznego, w tym też językowego. Bardzo istotne są badania komunikacji pomiędzy grupami językowymi, śledzenie, w jakich warunkach ludzie z różnym repertuarem lingwistycznym używają danego języka, gdy się spotykają, czy zależy to od efektywności komunikacji, czy od jakichś norm społecznych. Te badania mają na celu uzyskanie znaczących odpowiedzi dla planowanych i realizowanych założeń polityki językowej, która w zamierzeniu ogólnym powinna działać dla wzrostu dobra wspólnego. Jednak, jak słusznie zauważa Grin:

Naiwnością jest sądzić, że walenie tych kosztów i korzyści różnych alternatywnych polityk ustrzeże przed dominacją (władzą, przemocą). Samo definiowanie, co przyniesie koszt i korzyść, jest przywilejem władzy. To potwierdza ważność dystrybucyjnych konsekwencji politycznych opcji [...], a co za tym idzie – konieczność systematycznego oszacowania kwestii, kto zyskuje, a kto traci<sup>50</sup>.

Obszary badań nad wielojęzycznością, a w jej ramach nad językami mniejszościowymi i możliwościami ich rozwoju, ciągle się poszerzają. Inspiruje je rzeczywistość społeczna wymagająca rzetelnych diagnoz proochronnych formułowanych nie tylko na podstawie czysto moralnych argumentów, jak prawa człowieka czy sprawiedliwość. Coraz częściej te argumenty bywają reinterpretowane jako czynniki współuczestniczące w powiększaniu dobra wspólnego. Badacze dostarczają istotnych danych dla modyfikowania polityki językowej, opierając się na optymalizowaniu środowiska językowego jako dobra globalnego w konfrontacji z nacjonalistycznymi ideologiami działającymi zarówno w przestrzeni dyskursów dominujących, jak i mniejszościowych.

## PISMO – STANDARYZACJA – LITERATURA

Gdy jakiś naród ze swej wewnętrznej istoty umożliwia swemu językowi jako narzędziu wszelkiej jego ludzkiej działalności wolność rozwoju – to zarazem szuka i osiąga samej rzeczy, czyli czegoś innego i wyższego, a dochodząc do tego drogą poetyckiej twórczości i dociekliwych przeczuć, zarazem oddziaływa znów na język. Jeśli nawet pierwsze, choćby nawet surowe i nie ukształtowane jeszcze próby umysłowego wysiłku opatrzymy mianem literatury, to widzimy, że język zawsze towarzyszy jej zgodnym krokiem, a więc że jedno jest nierozdzielnie z drugim związane<sup>51</sup>.

Istnienie, trwanie, wyrażanie się, rozwój języka poprzez literaturę to znów jedna z tych podstawowych oczywistości, które zdają się być faktem wręcz intuicyjnym, związkiem naturalnym i na naszym etapie rozwoju cywilizacji, czy w naszych obszarach cywilizacyjnych, społeczności bepiśmiennie wydają się całkiem pozbawione możliwości rozwojowych. Jest to klasyczne myślenie człowieka piśmiennego, który do tego stopnia jest zdeterminowany kulturowym i świadomościowym wymiarem piśmienności,

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 19 (cyt. przeł. H.D.-F.).

<sup>51</sup> W. von Humboldt, *op. cit.*, s. 65.

że jak twierdzi Walter Ong, ma nawet „skłonność, by uniwersum komunikacji i myśli oralnej pojmować nie inaczej niż jako wariant universum piśmienności”<sup>52</sup>.

Pismo (chodzi głównie o pismo alfabetyczne) wniosło, co nie ulega wątpliwości, istotne przemiany cywilizacyjne, ukształtowało podstawowe wzory kultury, jak to wielostronnie stara się ukazać współczesna antropologia słowa<sup>53</sup>. Stało się też jednym z najważniejszych narzędzi sprawowania władzy i ustalania dominacji. Claude Lévi-Strauss opisuje zachowanie naczelnika plemienia, który udając przed współplemieńcami, że umie pisać i czytać, wzbudził zarówno lęk, jak i respekt w plemienu:

Geniusz naczelnika, który zrozumiał nagle, jaką pomocą może mu być pismo w sprawowaniu władzy i dotarł w ten sposób do źródła instytucji, nie umiejąc się nią posługiwać, wzbudził jednak podziw<sup>54</sup>.

Pismo jako „technologia intelektu” spowodowało zmianę relacji wspólnotowych. Dawid Riesman wyraźnie podkreśla, że w cywilizacjach używających pisma (np. egipskiej) słabnie pozycja przywileju wiekowego (warunkowanego przechowywaniem doświadczenia), obowiązująca w kulturach wyłącznie oralnych. Pismo „wprowadza obok hierarchii wieku hierarchię władzy”<sup>55</sup>. Słowo drukowane, książka, tworząc „cichego” czytelnika, wyalienowanego w procesie czytania, kontemplującego alternatywne wizje i mającego własne wrażenia, pomogła mu wyzwolić się z zależności od wspólnoty i jej emocji. Wyzwalając czytelnika z kręgu rodzinnego i wspólnotowego, wpisywała go równocześnie w szerszy krąg wyznawców wspólnej idei<sup>56</sup>. Stąd już bezpośredni krok do idei narodowych, do formowania wspólnoty ideologicznej, wyobrażonej. Pismo nie tylko pozwalało konstruować, utrzymywać i propagować te idee, ale na jego bazie mogły powstawać najistotniejsze wyznaczniki narodowości. To ono spowodowało uznanie określonych form językowych za poprawne, obowiązujące i emblematyczne dla narodu<sup>57</sup>. Język standardowy, określany też jako literacki, powstawał, jak to podkreśla Einar Haugen, w ścisłym związku z rozwojem piśmiennictwa i narastaniem poczucia wspólnoty narodowej<sup>58</sup>. Walter Ong zaznacza, że za sprawą pisma i druku wykształciły się szczególne rodzaje dialektów, które w wyższym stopniu niż inne stabilizowały gramatykę, co powodowało postrzeganie ich jako bardziej przystosowane do religii, polityki, ekonomii i przyznawanie im statusu języka narodowego<sup>59</sup>. Choć droga do języka literackiego nie

<sup>52</sup> W.J. Ong, *Oralność i piśmiennosc. Slovo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992, s. 22. Najlepszym dowodem takiego sposobu myślenia jest nazywanie ustnej twórczości ludowej literaturą ustną czy literaturą oralną i stosowanie w ramach analizy tej twórczości literaturoznawczych kryteriów, np. genologicznych czy stylistycznych.

<sup>53</sup> Zob.: W. Burszta, *Język i kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław 1986; *Antropologia słowa...; Slovo w kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. M. Boni, G. Godlewski, A. Mencwel, Warszawa 1997; G. Godlewski, *Slovo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008.

<sup>54</sup> C. Lévi-Strauss, *Lekcja pisania*, [w:] *Antropologia słowa...*, s. 389.

<sup>55</sup> D. Riesman, *Tradycja oralna a slovo pisane*, [w:] *Antropologia słowa...*, s. 395.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 398, 399.

<sup>57</sup> Choć nie wyklucza się jednoczesnego powstawania pisanych i mówionych standardów, podobnie jak języki niestandardowe nie zawsze muszą być w wysokim stopniu degradowane (przykład – niestandardowe dialekty niemieckie).

<sup>58</sup> E. Haugen, *Dialekt, język, naród*, [w:] *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Warszawa 1980, s. 169–194.

<sup>59</sup> W. Ong, *Pismo a struktura świadomości*, [w:] *Antropologia słowa...*, s. 379.

proceedziła tylko przez uznanie dominującego dialektu za standardowy, mogła też być kombinacją najbardziej rozpowszechnionych form lub nawiązywać do jakiejś odległej tradycji pisanej i być jej swoistą rekonstrukcją. Wszystkie te działania jednak opierać się musiały na świadomości więzi kulturowej i ideowej, którą wzmacniały i utwierdzały normatywnie. Miłowit Kuniński, pisząc o roli języka w budowaniu i podtrzymaniu tożsamości narodowej, wskazuje za Hymesem i Weinreichem na cztery główne funkcje społeczne, jakie pełni język standardowy:

- jednoczącą – w wymiarze łączenia różnych dialektów, co umożliwia integrację szerszej zbiorowości jako wspólnoty narodowej;
- separującą – wytwarzającą granice wobec innych języków, co jest podstawą konstituowania siebie i budowania więzi emocjonalnych;
- prestiżową – opartą na przeświadczeniu, że język standardowy to dowód wyższej organizacji społecznej, dający prawo do państwa narodowego i równy statut wśród innych języków;
- ramy odniesienia – stworzeniu normy, która posłuży ocenie poprawności stosowanych form zarówno własnej odmiany języka, jak i innych języków<sup>60</sup>.

Zatem tożsamość, przywiązanie do „poprawnych” form językowych, lojalność wobec nich, odpowiedniość ich stosowania, status są indeksowane przez użycie języka literackiego. To oczywiście daje mu dużą władzę, właśnie ze względu na przypisywane wartości, przewagę nad tymi odmianami języka, które są uważane za Nieliterackie, przez to marginalizowane i z czasem nawet eliminowane. Ideologia jeden język – jeden naród, w szczególny sposób kładąca nacisk na autentyczność i moralne znaczenie języka ojczystego, co dla narodu było praktycznie jednoznaczne z językiem literackim, wzmacniała niekwestionowaną jego pozycję. Przyjmuje się, że od czasów Dantego *questione della lingua*, czyli wybór i opracowanie standardów lingwistycznych, oznaczała konglomerat kwestii dotyczących języka, polityki i władzy<sup>61</sup>. Język jako wyraźna jednostka to zawsze w jakimś stopniu dyskursywny projekt wynikający ze standaryzacji jako procesu bardziej ideologicznego niż empirycznego faktu językowego. Skodyfikowane i narzucone języki standardowe są specyficznym europejskim modelem hegemonii piśmiennictwa i jego instytucjonalnego wymiaru, choć zazwyczaj zostają one naturalizowane i nieprzyjmowane jako konstrukty społeczne. Doktryny poprawności i niepoprawności językowej są racjonalizowane poprzez powiązanie z doktrynami przyrodzonej władzy przedstawicielskiej i wartościami cenionymi w kulturze – pięknem, klarownością, prawdziwością.

Stwierdzenie, z którym trudno się nie zgodzić zarówno w wymiarze historycznym, jak i teoretycznym, że „język zawsze był nieodłącznym towarzyszem imperium”<sup>62</sup>, ugruntowane jest właśnie na świadomości działania ideologii standaryzacyjnych. Kolonialne opisy języków nieeuropejskich, tworzone słowniki i gramatyki niosły w sobie idee języka dominującego w metropolii, stąd nie rozpoznawały struktur języków lo-

<sup>60</sup> M. Kuniński, *Język a tożsamość narodowa. Aspekty filozoficzne i socjologiczne*, [w:] *Język a tożsamość narodowa*, red. M. Bobrowska, Kraków 2000, s. 7–18, tu: s. 13.

<sup>61</sup> J. Steinberg, *The Historian and the „Questione della Lingua”*, [w:] *The Social History of Language*, red. P. Burke, R. Porter, Cambridge 1987, s. 198–209, za: K.A. Woolard, *op. cit.*, s. 20.

<sup>62</sup> Jest to stwierdzenie XV-wiecznego hiszpańskiego autora gramatyki Elio Antonia Nebriji, przytoczone przez Kathryn Woolard (E.A. Nebrija, *Gramática castellana* [1492], Madrid 1946, za: K.A. Woolard, *op. cit.*, s. 24).

kalnych. Można powiedzieć, że lingwiści nie odkrywali charakterystycznych odmian języka, lecz raczej je konstruowali. W ten sposób tworzyli dyskurs orientalizmu i zmieniali lokalne formy wiedzy w obiekty europejskie<sup>63</sup>. Współcześni badacze ideologii językowych twierdzą, że rankingi języków były i są powołane po to, by regulować dostęp odmian mowy do prestiżowego instytucjonalnego użycia oraz dostęp ich użytkowników do domen władzy i przywilejów<sup>64</sup>. Opisane w rozdziale II niniejszej książki strategie zawłaszczania i wywłaszczania języka są świadomymi krokami oporu, opartymi na parodiowaniu, ironizowaniu, przekraczaniu granic, jak też mimikrowaniu czy nicowaniu. Zazwyczaj jednakże działacze języków mniejszościowych przejmują purystyczne doktryny gramatyczne i standaryzacyjne, skazując tym samym własne języki na wieczny status niedorozwiniętych w stosunku do języków metropolitalnych. Podobnie postkolonialne planowanie językowe sąw zamierzoną interwencją kierunkuje tak, by uczynić odmiany języków mniejszościowych użytecznymi dla nowoczesnych funkcji, co w prostej linii wiedzy do utrwalenia ich podrzędnościowego statusu.

Działania standaryzacyjne ściśle przenikają się z procesem literackim, co najprościej wyraża się chociażby w paralelizmie nazw język standardowy – język literacki, podobnie jak z procesem polityczno-świadomościowym, bezpośrednio budując istotne konsekwencje tych zależności. Maria Bobrownicka tak to ujmuje w odniesieniu do polszczyzny:

polszczyzna [...] szlifowała i doskonaliła swój styl poprzez praktykę literacką, nie zaś przez sztywne kodyfikatory, towarzyszyła ewolucji kultury politycznej, a tym samym wzmocnieniu i utrwalaniu narodowej samowiedzy<sup>65</sup>.

Tak się dzieje w zasadzie w przypadku wszystkich emancypujących się w modelu europejskim języków. Dlatego literatura, której znaczeniu dla tożsamości narodowej poświęcona jest cała ta książka, w najbardziej wyrazisty sposób reprezentuje język, konstytuuje go, utrwalala w formach tekstowych, ale też ideologizuje jako naturalną emanację ducha narodowego. Dzięki literaturze idee, w tym wszelkie projekty narodowe, stanowiące konstrukty myślowe inteligencji, szeroko rozpowszechniają się wśród użytkowników języka i to, na co jest wiele przykładów, nie tylko wśród użytkowników znających pismo. Jak zauważa Cathie Carmichael, użytkownicy danego języka tak czują się związani z wielkimi mistrzami prozy narodowej, że fragmenty ich twórczości często są używane na co dzień i traktowane jak fragmenty z Biblii<sup>66</sup>.

Literackie użycie języka postrzegane jest jak najwyżej ukształtowana jego forma. Klasyczne określanie literatury jako sztuki słowa nie traci nic ze swego znaczenia, niezależnie od wszelkich transformacji literackich czy koncepcji literaturoznawczych. Typologiczne granice literatur to zazwyczaj granice języka narodowego, który je określa właśnie jako literatury narodowe, kształtując i wpisując się równocześnie w ojczyste uniwersum symboliczne. Najbardziej jednak transparentny związek literatury z języ-

<sup>63</sup> B. Cohn, *The Command of Language and the Language of Command*, „Subaltern Studies” 1985, nr 4, s. 282–283.

<sup>64</sup> K.A. Woolard, *op. cit.*, s. 17.

<sup>65</sup> M. Bobrownicka, *Poliglotyzm społeczeństw słowiańskich a rozwój ich świadomości narodowej*, [w:] *Język a tożsamość narodowa*, s. 19–38, tu: s. 22.

<sup>66</sup> C. Carmichael, *Conclusions: Language and National Identity in Europe*, [w:] *Language and Nationalism in Europe*, s. 280–298, tu: s. 285.

kiem, a konkretnie z językiem w wersji pisanej, mieści się w samej nazwie, która aż nader oczywista, nie zawsze jest konsekwentnie stosowana.

Podstawową konsekwencją nazwy „literatura” jest to, że „litera”, którą w sobie mieści, nieuchronnie wiąże się z pismem, a ściślej – z pismem alfabetycznym<sup>67</sup>.

Uwzględniając ten fakt, należałoby zawsze pamiętać, że literatura wyznaczona przez literę niesie wszystkie konsekwencje pisma alfabetycznego i poza jego granice, formy i zakres oddziaływania nie powinno się skojarzeń i wartości z nią związanych poszerzać.

Natomiast antropologowie literatury słusznie zwracają uwagę na fakt, który może pomóc w wyjaśnianiu pewnych cech literatur mniejszościowych, wyrosłych w dużej mierze w tradycji ludowej. Mianowicie na to, że przejście od oralności do piśmienności było procesem długotrwałym i ma za sobą „epoki «koegzystencji», wzajemnej «zależności», a nawet «symbiozy» oralności i piśmienności”<sup>68</sup>, jaką było np. średniowiecze, zwane epoką upowszechniania pisma. Można powiedzieć, że tekst pisany uzyskiwał realność dopiero w wykonaniu ustnym, jakie praktykowane było w kręgu tzw. wspólnot tekstowych. Mówi się w związku z tym o kulturze audialnej<sup>69</sup>. Taką kulturą jest, uważam, w znacznej części też kultura ludowa, a głośne odczytywanie tekstów (praktykowane jeszcze w międzywojniu w czytelniach ludowych, a po wojnie na wszelkiego rodzaju spotkaniach literackich) zawiera w sobie pewną część zasady istnienia sztuki oralnej, jaką stanowi „służenie znanej prawdzie”. Przywoływana i uobecniata przez czytanie tekstów, w jakich (a nie w tradycyjnym przekazie ustnym) została utrwalona, może ożywiać treść doświadczenia zbiorowości<sup>70</sup>, a tym samym wpływać na tożsamość wspólnotową. Dlatego propozycja Onga, by dokonać reorientacji badawczej w odczytywaniu literatury, uwzględniającej też jej źródła oralne, przyjmowane jako współkonstituujące ją na równi z pismem czy drukiem<sup>71</sup>, jest szczególnie znacząca i warta uwzględnienia w odniesieniu do literatur ściśle powiązanych z tradycją ludową i niezinstytucjonalizowanych w tak wysokim stopniu jak literatury narodów dominujących w państwie.

## **„SŁOWO MATCZYNE, SŁOWO ŁZO” – SAKRALIZACJA I ESENCJALIZACJA JĘZYKA OJCZYSTEGO JAKO ZNACZNIKA TOŻSAMOŚCI**

„Język jest wielką siłą konsolidującą, być może – najpotężniejszą” – stwierdza Edward Sapir<sup>72</sup>, i zapewne stwierdzenie to trudno byłoby podważyć. Wydaje się jednak, że z wielorakich, częściowo wskazanych wcześniej względów szczególnie istotny dla konsolidacji jest język określany jako ojczysty (w innych językach też jako matczyny

<sup>67</sup> G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa...*, s. 323.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 175.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 314.

<sup>72</sup> E. Sapir, *Język*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, s. 55.

czy rodzimy<sup>73</sup>). W definicjach podkreśla się, że jest to język używany jako pierwszy, przyswajany w sposób naturalny w dzieciństwie, zazwyczaj w środowisku rodzinnym, decyduje on o sposobie myślenia i postrzegania świata. Stąd kojarzy się on z pojęciem języka prawdziwego dla jego użytkownika, oczywistego, wyrażającego właściwe ja, autentycznego. Pedagog Jerzy Nikitorowicz, powołując się na znane psychologiczne teorie Jerome’a Brunera i Jeana Piageta, formułuje zasadniczą podstawę wytycznych dla pedagogiki, opartą na języku ojczystym:

„język domowy” jest wartością samą w sobie, jest pierwszym aktem opiekuńczym, kreującym tożsamość osobową, wartością rdzenną – podstawową, co stawia przed edukacją istotne zadania kształtowania wrażliwości i świadomości w tym zakresie, a na jego bazie, jego podstawach, światopoglądu językowego i tożsamości kulturowej<sup>74</sup>.

Dla wszystkich ideologii natywnych język ojczysty jest argumentem pierwszoplanowym, a dla samych użytkowników ma wysokie znaczenie emocjonalne i moralne. Przypisywana mu wartość wzrasta szczególnie w sytuacji przekonania o potrzebie potwierdzenia kolektywnego poczucia tożsamości, z czym mamy do czynienia, jak wiadomo, w obliczu zagrożeń o charakterze ekonomicznym, politycznym lub dominacji innych sił społecznych<sup>75</sup>. Takimi siłami mogą być np. „większe”, posiadające wyższy status, dominujące języki literackie i państwowe wobec języków mniejszościowych. Jawnym manifestem takiego nadwartościowania czy sakralizowania języka ojczystego jest znana wypowiedź Petra Murianki o swej decyzji językowo-twórczej:

Piszę po łemkowsku. Wprawdzie pierwszą swą rymowaną napisałem po polsku, wprawdzie los [...] tak zrządził, że nauczyłem się rosyjskiego i ukraińskiego i w tych właśnie językach stworzyłem pierwsze rzeczy, które umownie można nazwać wierszami. Wcześniej jednak rozumiałem, że wszystkie te uczone i wielkie języki za małe są, by poprzez nie oddać, wypowiedzieć łemkowski ból, tęsknotę i wszystko inne... Piszę po łemkowsku, bo w każdym innym języku łemkowskie symbole, synonimy i cała obrazowość stają się drewniane. Piszę po łemkowsku, bo w moim odczuciu tylko po łemkowsku sokół naprawdę cierpi z godnością, jodła szumi tęsknotą, a pieśń szuhaja jest niepowtarzalna. Piszę po łemkowsku, bo brzmi on dla mnie najpiękniej.

I dlatego jeszcze piszę po łemkowsku, że jest to język mojej matki i mojego ojca. Bo jest to język mój i moich dzieci<sup>76</sup>.

Przy zastosowaniu strategii dystansowania, kategorii autentyzmu oraz zasady ciągłości osiąga poeta odwrócenie układu sił, a raczej układu wielkości, w którym „wielkie” języki za „małe” są do wyrażenia tego, co może wyrazić tylko „mały”, ale własny język,

<sup>73</sup> Nad różnicami w określeniach języka „pierwszego” zastanawiano się wielokrotnie, próbując m.in. odnieść określenia ojczysty do tych języków i narodów, które kształtowały się na możliwości rozwijania politycznych struktur, i maczyny do tych, które bazowały tylko na kulturowym elemencie odrębnościowym. Wśród określeń występujących w językach wschodniosłowiańskich zauważa się pewną wymiennosc w użyciu pomiędzy terminem rodzimy – родная мова, рідна мова, рідний язык / рідна бесіда a rzadziej stosowanym terminem macierzysty/maczynu – мацярынска мова, материнська мова, материна бесіда.

<sup>74</sup> J. Nikitorowicz, *Język maczyny jako podstawowa wartość i cel edukacyjny*, [w:] *Język a tożsamość na pograniczu kultur*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Białystok 2000, s. 162–170, tu: s. 163.

<sup>75</sup> *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, red. E. Wilmsen, P. McAllister, Chicago 1996, s. ix, za: *Language and Ethnic Identity*, s. 447.

<sup>76</sup> P. Trochanowski, *Słowo Łemka o sobie...* (odbitka 1992), s. 10–11.

przez co uzyskuje on natychmiastowo pozycję nadrzędną i niezastąpioną niczym innym, czyli pozycję wyłącznej prawdziwości.

Jak wobec takiej deklaracji radzi sobie z jej kategorycznością twórca, który, jak każdy mniejszościowy, nie uniknie sytuacji pewnego udziału w swym pisarstwie także języka dominującego. Przecież nawet tekst, z którego przytoczyłam powyższy cytat, napisany jest po polsku. Murianka zdaje się mieć z tym problem, gdyż np. przy każdym odwoływaniu się do polskojęzycznych jego wspomnień *A Wisła dalej płynie* prosi o podanie przyczyny, dla której napisał ten tekst po polsku. Jest to przyczyna nader oczywista, potwierdzona w formule dedykacyjnej: „Sąsiadom naszym, Polakom, z wiarą – że zechcą przeczytać i spróbują zrozumieć – poświęcam”. By być zrozumianym przez tych, z którymi chce się podjąć dialog w społeczeństwie o modelu jednokulturowej dominacji, jest się skazanym na użycie języka dominującego. Po takiej jednakże deklaracji językowej, jaka przytoczona została powyżej, autor czuje, jak widać, potrzebę wyjaśniania czy nawet usprawiedliwiania przy każdorazowym odstępstwie od wypowiedzianego *dictum* powodu, dla którego to zrobił.

Takich dylematów zdaje się nie mieć Sokrat Janowicz. Błyskotliwy i ironiczny, uprządkował także swój językowy świat w sposób dający mu swobodę w osiągnięciu celów stawianych swojemu pisarstwu, a równocześnie w niczym nie desakralizującym świętości ojczystej białoruszczyzny. Oto jego wypowiedź w kwestii języka, którym się posługuje jako pisarz:

Jeśli od czasu do czasu piszę i publikuję po polsku, to z dwóch banalnych, nie zawsze koniecznych mi, powodów – aby dotrzeć ze swymi przemyśleniami do szerszego kręgu odbiorców [...] albo – cóż – dla wulgarnych pieniędzy, na zamówienie jakiegoś wydawcy. Nigdy natomiast nie myślę tak w przypadku świętej dla mnie twórczości literackiej artystycznie pięknej. Chodzi o to, że pisarz jest bezwzględnie skazany na język ojczysty, jeśli chce wyciągnąć maksimum ze swego utalentowania<sup>77</sup>.

Wystrzegając się przez lekko autoironiczny dystans zbytniego patetyzmu, zostawił sobie pisarz pole do chronienia językowego *sacrum*, racjonalizując dyskursywnie to, co w tej przestrzeni zamyka. W lirycznych sokratkach daje w pełni upust wzorotwórczej emanacji uczuć wobec ojczystości wywyższonej i zhiperbolizowanej aksjologicznie w modlitewnym uwielbieniu:

Słowo białoruskie, ojczyzno moja! Mój śnie przy oknie u pachnących lip w pszczeli poranek. Puszczański szumie sosnowych okolic, radości gęsta, radości zielona. Niczym dzieciństwo – zawsze jesteś ze mną.

Słowo matczyne, słowo – łożo! Trwogo wieczorów kochania, kwitnących czysto śród sadu junactwa. Szybkie spojrzenie wstydlivej czarnobrewy i bezsenności gwiazdzista. Losie wschodzący na nigdy nie przekroczonym widnokągu.

Słowo rodzinne, mądry smutku! Szczęście nie uciszzone, jaśniejące dorocznie wigilijną barwą na niebie przeznaczenia. Uczysz mnie nieśpiesznie żyć własnym życiem i wędrować szerokim gościńcem przez rozdane lata. Ty, jak szczery przyjaciel, nie porzucisz w biedzie.

Tobie tylko, słowo białoruskie, kłaniam się i wierzę.

Boże mój!

Religio moja!<sup>78</sup>

<sup>77</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 23.

<sup>78</sup> S. Janowicz, *Modlitwa*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie...*, s. 9.



Jeszcze inaczej rozgrywa swoje międzyjęzykowe bycie Ostap Łapski. Jako poeta zdaje się postępować w sposób całkowicie otwarty, prezentując wysoką świadomość pozytywnego waloru uwarunkowań bilingwalnych swej twórczości. Dla niego użycie któregoś z dwóch języków, którymi dysponuje w procesie twórczym, jest zależne od impulsu uaktywnianego, jak sam twierdzi, przez konkretny język.

Rzeczywistość nieraz przypiera poetę do ściany i musi, musi wypowiedzieć się w tym języku, w jakim w danym momencie impuls powstaje, lub też chęć przetłumaczenia z języka oryginału na język no... na język drugiej ojczyzny, nazwijmy to tak<sup>79</sup>.

Swoje autotłumaczenia komentuje następująco:

Tłumaczenia na jeźor ojczysty dokonał sam autor, zastanawiając się przy tym nie tylko nad tym, czym jest dobre tłumaczenie, lecz także i nad tym, jak przedtem wiersz dobry napisać<sup>80</sup>.

Nie wyraża to bynajmniej przeświadczenia Łapskiego o jednakowym znaczeniu czy jednakowych możliwościach obu języków w ich poetyckim przez niego użyciu. Już jako narzędzie i materiał twórczy jednocześnie każdy z tych języków posiada swoją specyfikę i walory, nieprzekładalne i niezastępowalne wzajemnie.

Słowo... inaczej się ono układa w języku ojczystym, jak z tego wynika, inaczej w polskim. Ale, zarówno w jednym, jak i w drugim języku, jak tworzę, czuję się pełnowartościowy, aczkolwiek chętniej pisuję po ukraińsku<sup>81</sup>.

Otwarcie manifestuje swój zachwyt i fascynację literaturą polską. O polskich pisarzach mówi, że są mu najbliżsi z powodu wspaniałych opisów życia ziemiańskiego, co dla niego, z pochodzenia chłopca, jest wyrazem związku kultur rozwijających się na różnych poziomach materialnych, ale na tych samych poziomach duchowych. Jednak nie pozostawia wątpliwości co do osobistej rangi języka ojczystego:

Ale nic nie idzie w porównanie, jeżeli chodzi o to, co jest powiedziane w języku, którym władałem li tylko, wyłącznie do lat siedmiu, a więc w języku ukraińskim. To, co zostało zakodowane do osiemnastu lat na ziemiach rodzinnych, tego żadne piękno wytłoczyć, usunąć ze mnie nie jest w stanie. Stąd na pytanie, czy nie odczuwam jakichś pęknięć, stereotypowe pytanie, odpowiadam – nie, jestem, z tego punktu widzenia, monolitem<sup>82</sup>.

Zamifestował tu poeta emocjonalną, afiliatywną, konstytutywną, tożsamościową rolę języka ojczystego w sposób, który nadaje szczególnie głębokiego znaczenia słowom wiersza:

Trwam [...]  
.....  
cały bez pleśni  
w ukraińskiej pieśni<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Ostap Łapski – poeta niewygodny.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> O. Лапський, *O odwadze trwania*, [w:] idem, *Між (no)чутачу*, s. 88.

Obdarzeni wysokim autorytetem twórcy każdej z ujmowanych tu wspólnot pole językowych odniesień porządkują więc paradygmatycznie, bardzo podobnie, esencjalnie. Ich deklaracje są precyzyjne, wskazujące na bardzo wysoki stopień zaangażowania emocjonalnego, intelektualnego, behawioralnego w odniesieniu do języka ojczystego. Dziwić to oczywiście nie powinno, gdyż zarówno pozycja i zaangażowanie społeczne każdego z tych twórców, jak też ich aktywność zawodowa określone zostały w wysokim stopniu przez język ojczysty, co, jak każdy z nich bezpośrednio czy pośrednio deklaruje, było świadomym wyborem. Potwierdzanie wartości i ważności tego wyboru jest bardzo istotne nie tylko dla wewnętrznej spójności przekonań i scaleń tożsamościowych każdego z autorów, ale też dla misji pisarskiej, z której przecież czerpią energię twórczą pisarze mniejszościowi, realizując romantyczno-zagrozeniowy model twórcy zaangażowanego. A przecież, wracając do wypowiedzi Sapira, nic tak nie konsoliduje wspólnoty, jak język. Zarówno intuicyjne, jak i świadome pojmowanie tej zależności wyznacza obszar etnicznej aktywności czy często nadaktywności znakomitych przedstawicieli środowisk mniejszościowych wokół języka ojczystego właśnie. Wypreparowani tu niejako z otoczenia swych wspólnot jako wzorce postaw i działań dla rodzimych środowisk, Janowicz, Murianka i Łapski w najwyższym stopniu wypełniają wzór totalnego zaangażowania na polu języka ojczystego. Oprócz swojej istotnej działalności pisarskiej, każdy z nich był i w różnym stopniu pozostaje nadal redaktorem czy współredaktorem głównego czasopisma etnicznego swej wspólnoty, propagatorem języka jako jego nauczyciel, lektor radiowy czy uczelniany, wydawcą książek, swego rodzaju „kapłanem słowa”. Świadomi są mniejszościowych uwarunkowań i ograniczeń, ale też zalet, które przede wszystkim podkreślają, sytuacji językowej, w jakiej się znajdują:

swobodne poruszanie się w obu światach językowych, zatem i w kulturach, daje oczywistą przewagę. Trafiając na fanatycznych Polaków, lubię czasem wkurzać ich współczuciem, że jako polski Białorusin siłą rzeczy wyrastam ponad nich swą dwukulturowością, dwujęzycznością, wręcz szerszym rozgarnięciem<sup>84</sup>.

Zwłaszcza Janowicz w swej eseistyce czyni istotne podsumowania w zakresie determinant pisarstwa mniejszościowego, powiązanych w wysokim stopniu z językiem ojczystym i ze stosunkiem do niego. Wskazuje m.in. na ten syndrom mniejszościowości, który zupełnie jest nieznanym i nieczytelnym w ukonstytuowanych instytucjonalnie i państwowo literaturach.

Interesując się pisarstwem europejskim, zwróciłem uwagę na znamieny dla mnie szczegół; brak w nim apeli do kochania wyrazu narodowego, fraz jak te moje – „Tobie tylko, słowo białoruskie, kłaniam się i wierzę. Boże mój! Religio moja!” [...] dlaczego u nas każdy wierszokleta zaczyna swe poezjowanie obowiązkowo od złożenia deklaracji mową wiązaną w swej bezgranicznej miłości do języka ojczystego, zaklinania na wszystkie świętości, by bronić go do ostatniego tchu...<sup>85</sup>

<sup>84</sup> S. Janowicz, *Bycie mniejszością narodową wymaga charakteru*, [w:] idem, *Ojczyść. Białoruskie ślady i znaki*, Olsztyn 2001, s. 210–218, tu: s. 218.

<sup>85</sup> S. Janowicz, *Pisarz białoruski w powojennej Polsce (dylematy twórczości)*, „Krasnogruda” 1991, nr 12, s. 165–174, tu: s. 167.

Z repertuaru mniejszościowych tekstów literackich wybrać można wiele przykładów, które podkreślając niezastąpioną rolę języka ojczystego, w różny, chociaż generalnie podobny sposób, niezależnie od tego, która to będzie literatura, zmierzają do jego uwznioślenia i wyniesienia ponad kształtowane i rozwijane społecznie kategorie kulturowe, ku wartości absolutnej, w modelu ściśle herderiańskim. Co prawda, pojawiają się, i to nie tak rzadko, motywy wskazujące na dokonywanie wyboru w kwestii językowej (kulturowej, tożsamościowej), ale są one generalnie tylko pretekstem do pokazania jednego właściwego i przesądzonego niejako moralnie wyboru:

На долони	na dłoni trzy świeczki
три свічки	łał się wieczór
лял ся вечер	w płomienie czarnością
в поломін чорнявом	...wróżyłam
ворожылам	ścieżką kamienistą
на пут каменистий	toczyło się
катуляло ся	łemkowskie słowo
кожде	... poszłam
ламківске слово	
пішлам <sup>86</sup>	

Pomimo bardzo podobnego, tożsamościowo stabilizującego, formułowania wyznań, deklaracji i sakralizacji językowych, istnieje uchwytna różnica pomiędzy nie tyle wspólnotowymi, ile raczej autorskimi formami wyrażania swojego stosunku do języka. Od ideologicznych, manifestacyjnych, przez konceptualne, do intymnych, emocjonalnych. Przeplatają się w tych ujęciach parametry ojczyźniane, filologiczne, estetyczne, twórcze języka. Specyficznie dla folklorowo-ustnego gruntu uwzględnianych tu literatur często mamy do czynienia z wpisywaniem języka w takie określenia, jak słowo, mowa, pieśń. Zapisana ustność czytelna jest też w samej, czasem wysoce pieśniowej strukturze wierszy, w konstruowaniu obrazów czy rozumieniu istoty języka. „Śpiewna” mowa białoruska czy ukraińska, jak ją zazwyczaj postrzegano z perspektywy polskiej, wyrażająca charakter najbardziej zewnątrznie znakowej dystynkcji fonetycznej, przedostaje się i do tekstów pisanych, próbując tej dystynkcji nie utracić i ją utrwalić.

Przykłady potocznej pieśniowości, bez naddatków ideowych czy ideologicznych w określaniu jakości pierwszych i niezastępowalnych, możemy znaleźć zwłaszcza u tych autorów, których stosunek do dziedzictwa ludowego jest bezpośredni, spadkobranym drogą naturalnej kontynuacji rodzimych tradycji. Tak jest konsekwentnie np. w „miękkich” lirykach Michała Szachowicza:

Moja mowa  
Z płatków kwiecia,  
Z traw  
iskrzących rosą  
o poranku.  
Moja mowa  
z błękitu modrzanki,

<sup>86</sup> H. Duć, *Ворожба / Wróżba*, przekład autorski, [w:] eadem, *W modlitewnym bluźnierstwie*, Nowy Sącz 1985, s. 8.

z kłosów pszenicznych  
kwitnącego życia  
i wiatru  
co obłoki nad ziemią kołysze.  
I mama,  
gdy z sierpem pole przemierza  
i ojciec,  
co złociste ziarno rzuca w glebę,  
i sad wybielony kwieciami jabłoniowym  
wrzos  
podpalony jesiennym niebem<sup>87</sup>

Jednakże większość wyznań będących odniesieniami do języka ojczystego nosi znamiona scharakteryzowanych przez Janowicza deklaracji ideowych i emocjonalnych. Siła i moc języka, esencjalizowana poprzez tekst, istnieje w podstawowej konfrontacji z realnymi czynnikami destrukcyjnymi i destabilizującymi go (o czym w kolejnym podrozdziale). Tak, przy totalnej destrukcji swojego świata, potrzebuje ideologicznie „unacjonalnić” i utwierdzić wartość języka ojczystego, dochodząc wręcz do zbanalizowanego patetyzmu, Miła Łuczak. Wygłasza patetyczną laudację klamrowo zamykającą „językomartyrologię” stylizowaną na biblijne opisy doznawanych cierpień i prześladowań.

Ojczysta mowo ukraińska  
Któraś jest twardsza od gór i granitów  
Silniejsza od gromów i trzęsień ziemi  
Mowo Rusi Kijowskiej

I tu następuje 20 wersów martyrologicznych: „Łamali cię kołem przez wieki / Gnębili krwawymi prawami [...] Kaleczyli twoją postać i postawę [...] I wieszali na krzyżu kłamstwa”, by na koniec triumfalnie obwieścić niezłomne trwanie ukraińskiego języka:

Ale ty mowo żyłaś  
W chacie biedaka  
W wiejskich pieśniach  
W sercu ludu  
Jako owoc nacji  
Najdroższy owoc –  
Ukrainy<sup>88</sup>.

Na patetyczny stosunek do języka pozwala sobie też nieraz Paweł Stefanowski, co nie dziwi ani nie razi w jego mocno misyjnej, porywającej do działań retoryce:

Пришол	nadszedł czas
час	tęsknoty
тугы	za słowa-ptaka lotem
за своїм	wielki duch
і великій	swojej mowy
дух	nadszedł

<sup>87</sup> M. Szachowicz, *Moja mowa*, przeł. J. Leończuk, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna...*, s. 108.

<sup>88</sup> M. Łuczak, \*\*\* *...Ojczysta mowo*, przeł. F. Nieuważny, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, s. 28–29.

рідного слова	by z głębi wieków
правды	swój dom wybudować <sup>89</sup>
мовы рідной	
пришол	
бы з глубины віків	
дім свій	
будувати <sup>90</sup>	

Dla tego najbardziej manifestacyjnego poety łemkowskiego byt, tożsamość, dom – opiera się na słowie głośno wypowiedzanym (wyśpiewywanym, bo tak wyraża się język, głos w społecznościach ukształtowanych na pieśniach, na ustności), na odważnym jego używaniu jako znaku tożsamościowego. Cytowany w rozdziale IV wers z wiersza Stefanowskiego „by zaśpiewać swoją pieśń na swoim podwórzu” jest najbardziej oczywistym przykładem wagi słowa/pieśni dla godnego bycia u siebie.

Zdarzy się patetycznie uwznioślić język ojczysty także Ostapowi Łapskiemu, choć swoim zwyczajem przemyci on w stylizowanej na naiwny patos retoryce myśli „kolczaste” i niewygodne:

<b>Материну мову</b>	<b>Język ojczysty</b>
я до бѣзтяму люблю, свою любов до неї світові: <i>показую??</i>	ja szalenie lubię swoją miłość do niego świata wszemu: <i>miosę??</i>
В залюблених вустах набряклих від любови, зацвіла вона: червеною калиною?!	W zakochanych ustach nabrzmiałych od miłości rozkwiecił się on: kaliny czerwonością?!
І могутніє з дня на день: <i>б'є нечисть чистотою фрази?!</i> <sup>91</sup>	I potężnieje z dnia na dzień: <i>Bije nieczystość frazy czystością?!</i>

Nie na esencjalizowaniu przecież opiera się twórcza praca Łapskiego z językiem. Tak jak dystansuje się on wobec wszelkiej władzy, w języku też woli widzieć moc ekspresji, a nie moc ideologii. Porównując twórczość poetycką, a być może wszelkie akty mowy do aktu miłości, oświadcza:

говірка	gwara
та алітерація	i aliteracja
посилують	wzmacniają
любовний акт	miłosny akt
факт <sup>92</sup>	fakt

Stać bowiem tego pełnego intuicji językowej filologa na swobodne operowanie słowem nie do końca zestandaryzowanym, znormalizowanym, władczym. Ono jest jego

<sup>89</sup> P. Stefanowski, *Nadszedł czas*, [w:] idem, *Ikona. Łemkowski pejzaż*, s. 19.

<sup>90</sup> П. Стефанівській, *Пришол час*, [w:] idem, *Лем*, s. 36.

<sup>91</sup> О Лапський, *Материну мову*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч істини*, s. 169.

<sup>92</sup> О. Лапський, *Злягання*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1992, nr 39, s. 3.

twórczym atutem i do niego odnosi się ze szczególną estymą, ale też z wynalazczą świeżością.

W tym miejscu znajdujemy się bardzo blisko problemu językowego twórców podlaskich. Kiedy weszli oni w latach osiemdziesiątych z dużym impetem w przestrzeń literacką, częściowo ukraińską, częściowo białoruską, na ich ojczystym Podlasiu sytuacja językowa była bardzo labilna. Podobnie jak tożsamość, tak i język często był określany jako „tutejszy” i oficjalne klasyfikacje jeszcze do końca nie ustabilizowały tu oficjalnego języka literackiego, co postawiło piszących przed sporymi dylematami wyboru. W zakresie używanego w twórczości języka ojczystego uformowały się trzy opcje – pisanie w języku miejscowym, języku swojej wsi i okolicy, najbliższym zapewne większości piszących; pisanie w języku ukraińskim, inspirowane szeroko zakrojoną akcją propagandową i klasyfikacyjną wobec używanych na Podlasiu gwar; pisanie po białorusku jako konsekwencja kończonego często przez autorów liceum z białoruskim językiem wykładowym w Bielsku Podlaskim.

Jak każde środowisko językowe, w którym utrzymują się konkurencyjne wzory kulturowe, a które zanurzone jest w dominującej ideologii jeden język – jeden naród, generuje ono postawy, manifestowane tekstualnie, krystalizujące stanowiska purystyczne, taksonomiczne, wykluczające, esencjalizujące. Dynamika i zmienność tych postaw może być obserwowana nawet na przykładzie tego samego autora, o czym była już mowa wcześniej. Jeśli przytoczymy manifestacyjną inwokację do języka ojczystego (języka ojców i dziadów) dziewiętnastoletniego wówczas Jurija Hawryluka, zaprezentowaną na I Konkursie Młodych Twórców Kultury Ukraińskiej w Polsce w 1983 r., to zobaczymy podlaski lokalny dialekt okolic Bielska Podlaskiego, gdzie się autor urodził, w zapisie bardziej intuicyjnym niż znormalizowanym, starającym się uchwycić miejscowe osobliwości fonetyczne i leksykalne:

Мово наша	Mowo nasza
Батькуов і дідуов наших	Ojców i dziadów naszych
Молітво наша	Modlitwo nasza
До руюдней земліе	Na ziemi ojczystej
Ти як маті руюдна	Ty jak matka rodzona
До сну нас колихала	Do snu nas kołysałaś
Учила ти нас житі	Uczyłaś nas żyć
Якімі статі нам людьмі	Jakimi być mamy ludźmi
Ти як кров горяча	Ty jak krew gorąca
Між народу кружиш	W narodzie krążysz
Кажди чоловіек	Każdy człowiek
Серцьом є твоім	Jest twoim sercem
.....	
Збережемо ми тебе	Uchronimy ciebie
І в теперишні нам час	I w terażniejszości
Будемо тобою говориті	Będziemy w tobie rozmawiać
І не загіне слід по нас <sup>93</sup>	I nie zaginie nasz ślad

<sup>93</sup> Ю. Гаврилук, \*\*\* *Мово наша...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *В непромінючому поході*, s. 2.

Obecnie dojrzały już twórca, radykalnie zaangażowany w propagowanie ukraińskiej świadomości wśród Podlaszucków, konsekwentnie rozwija działania twórcze, opierając się przede wszystkim na języku – jest poetą, pisarzem, autorem prac dotyczących historii i kultury Podlasia, redaktorem naczelnym ukraińskiego dwumiesięcznika na Podlasiu „Над Бугом і Нарвою”. Wszystkie te publikacje powstają w znormalizowanej ukraińszczyźnie (część tekstów jest też polskojęzycznych) i śladu po „mowie ojców i dziadów” trudno już byłoby się tu doszukać. Dbłość o wprowadzanie „pod podlaskie strzechy” literackiego języka ukraińskiego jest bowiem konsekwencją świadomego wyboru ideologicznego, który wymaga nasilonych działań w przestrzeni języka, jako że wiadoma jest jego pierwszoplanowa funkcja tożsamościowa. Moc i znaczenie języka jako najistotniejszego narzędzia kształtowania i przemian rzeczywistości społecznej Hawryluk doskonale rozpoznaje:

Люди як краплі	Ludzie jak krople
Словами як краплі	Słowami jak krople
Розбивають	Rozbijają
Пороги століть <sup>94</sup>	Granice stuleci

Tak zwane odrodzenie narodowe na Podlasiu – proces wdrażania ukraińskiej tożsamości narodowej zintensyfikowany w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. w związku z silną aktywnością środowisk młodzieżowych – przyniosło szereg tekstów programowych, manifestów, wyznań, wyzwń, deklaracji. Wśród nich, czego można się spodziewać, te dotyczące języka są szczególnie popularne i bardzo w gruncie rzeczy podobne. Z samego tylko *Modlitewnika Podlaskiego*, gdzie zaprezentowano wybrane wiersze dziewięciorga młodych autorów, przytoczyć można symptomatyczne frazy Iwana Kyryziuka czy całkiem młodziutkiej Żeni Żabińskiej.

Мова народу мого	Język mojego narodu
Як буханка хліба <sup>95</sup>	Jak bochen chleba
Мово мого народу	Mowo mojego narodu
ти мене колишеш	kołyszysz mnie
льогкім повівом	lekkim powiewem
літнього вітру	letniego wiatru
над рудною землею	над ojczystą ziemią
несподієвано вітаєш	niespodziewanie witasz
у чужих сторонах	w obcych stronach
учиш познавати	uczysz poznawać
серця люди	serca ludu
кажеш вірити	każesz wierzyć
в могутність слова	w potęgę słowa
що змінює історію народув	które zmienia historię narodów
розливається гордими звуками	rozlewasz się dumnymi dźwiękami
На все наше Пудляше <sup>96</sup>	na całe nasze Podlasie

<sup>94</sup> Ю. Гаврилюк, \*\*\* *Люди...*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1993, nr 26, s. 3.

<sup>95</sup> I. Kyryziuk, *Доля / Los*, [w:] *Modlitewnik Podlaski. Debiuty. Dyskusje*, red. i przeł. T. Karabowicz, wkładka do: „Dyskusja. Kwartalnik Wojewódzkiego Domu Kultury” 1990, nr 4, s. 12, 13.

<sup>96</sup> Ż. Żabińska, \*\*\* *Мово / Mowo...*, [w:] *ibidem*, s. 16–17.

Pytanie, które się pojawia w kontekście wiersza Żabińskiej, jest dość istotne, a mianowicie, jaka to mowa jest tak potężna i jaka mowa „rozlewa się... na całe Podlasie”. Autorka bowiem, podobnie jak jej późniejszy mąż Jurij Hawryluk, pisze swoje *juvenilia* w języku ojczystej wsi, by z czasem stać się poetką używającą standardowego języka ukraińskiego. Taką drogę ewolucji językowej przejdzie wielu twórców podlaskich.

Realizowana też będzie nie tak rzadko i inna droga przemiany – od białoruskiego literackiego do ukraińskiego literackiego. Tu zmiennym przykładem będzie Jurij Traczuk, który po istotnej metamorfozie własnej, piórem zarówno poetyckim, jak i dyskursywnym stara się taką przemianę czy wybór spowodować też u innych Podlaszuków. Twórczość poetów podlaskich w wysokim stopniu determinowana i kształtowana jest zatem przez transformację świadomościową, jakiej towarzyszy, jaką wywołuje i jaką zatwierdza. Stąd tak wysokie zaangażowanie „neofitów” etnicznych, godne porównania z zaangażowaniem XIX-wiecznych ruskich budzicieli czy z odezwaniami międzywojennych łemkowskich poetów.

W różnych charakterystykach, wskazujących na swoistą erupcję kwestii świadomościowej i nierozdzielnie z nią związanej kwestii językowej na Podlasiu, podkreśla się, że jedyną znacznieszą poetką podlaską, która nie zastąpiła matczynej mowy swojej wsi uznanym językiem literackim, jest Sofija Saczko.

Wśród ukraińskojęzycznych poetów z Podlasia jedynie Sofija (Zosia) Saczko pozostanie wierna gwarze rodzinnej wsi Wólka z pod Bielska Podlaskiego, drukując jednocześnie swoje utwory na łamach prasy ukraińskojęzycznej i w białoruskiej „Niwie” oraz wydaniach Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża”. Sofija Saczko pozostaje przykładem poety, dla którego pogranicze ukraińsko-białoruskie na Podlasiu jest źródłem istnienia w obu areałach kulturowych<sup>97</sup>.

Autorka z pewnością „pozostaje wierna” swemu rodzimemu językowi. Natomiast jego kształt inaczej zostaje zaprezentowany na kartach białoruskich wydań, a inaczej na kartach ukraińskich.

нэгдэ я нэ спішаю  
нэяк нэ тороп’юсь  
нэма дня  
коб Тато на лавочці  
нас нэ выглядалі  
і ліетом і зімою  
кацей мыецця на прызбі  
промэнь сонця дрыжыт  
розовы двэры одчыняю  
до хаты  
і з хаты на двур<sup>98</sup>

йе такі час  
от которого не утеш  
і слово Саломона  
наповняе тебе огнём  
чуе його родяща  
і страдаваша – взглядом над гробом  
  
і нещасліво влюбленим  
здається же то вони<sup>99</sup>

<sup>97</sup> T. Karabowicz, *Fenomen ukraińskiego odrodzenia literackiego na Podlasiu*, „Над Бугом і Нарвою”, [http://nadbuhom.free.ngo.pl/art\\_1253.html](http://nadbuhom.free.ngo.pl/art_1253.html), 14.05.2011.

<sup>98</sup> Wiersz cytowany za: D. Fionik, *Język i folklor Białorusinów ziemi bielskiej*, przeł. I. Łukaszkuk, <http://www.slonko.com.pl/jezyk-i-folklor-bialorusinow-ziemi-bielskiej.html>, 14.05.2011.

<sup>99</sup> C. Saczko, \*\*\* *йе такі час...*, [w:] *Modlitewnik Podlaski...*, s. 15.



Już sam zapis, czyli sposób przełożenia dźwięków na znaki graficzne – litery, decyduje o tym, że „literacki”, czyli zapisany kształt mowy wyrażany w systemie graficznym danego języka przyswaja tekst temu językowi, co służy w prostej linii jako argument ideologiczny, zwłaszcza wobec konkurencyjnych wzorów kulturowych i ideologicznych utwierdzeń. Być może sama autorka stosuje różne formy zapisu, co wydaje się mniej prawdopodobne. Mamy do czynienia raczej z klasyczną walką o wpływy na ziemi pogranicznej, która opiera się ciągle nacjonalnemu ustrukturyzowaniu i ujednoczeniu. Saczko pozostaje symbolem nieustrukturyzowanej podlaskości, a walka o niekwestionowalne włączenie jej do któregoś z „gotowych” uniwersów symbolicznych<sup>100</sup> jest zjawiskiem typowym dla obszarów pogranicza.

Wspominałam już, że Podlasie mogłoby, mając odpowiednie kadry inteligencji twórczej, podążyć drogą, jaką ma za sobą i zapewne przed sobą Łemkowyna. Dostyc szybko i powszechnie przyjmowanie przez debiutujących w latach osiemdziesiątych twórców podlaskich ukraińskiej tożsamości etnicznej (rzadziej białoruskiej) kazało uznać postawioną w 1989 r. diagnozę Bohdana Huka, że na Łemkowynie rozwija się proces odcentrowy, a na Podlasiu proces docentrowy (oczywiście z punktu widzenia centrum ukraińskiego)<sup>101</sup>, za prawdziwą.

Tymczasem to właśnie głównie w przestrzeni języka zaczyna krystalizować się dostyc śmiało wyrażany, zwłaszcza na stronach internetowych, klasyczny dla emancypacyjnych aspiracji grup nieuznawanych, zawłaszczanych, pogląd wykorzystujący herderańskie argumenty językowo-nacjonalistyczne. Ma on na celu kształtowanie własnego centrum podlaskiego na bazie rodzimego, lokalnego języka.

Oto przykładowy tekst wprowadzający ze strony Svoja.org – *Svoja mova, svôj vybur, svôj los...* w całym jego skomplikowaniu językowym:

SIËTA STORÔNKA PRYSVIAČAJETSIE normalizaciji i rozvitkovi novoji pisanoji schôdnioslovjanskoji movy – pudłaškoji – na dyjalektach kotoroji hovoryt koło 50 000 ludi v schôdnium regijoni Pôlščy, jaki nazyvajetsie Pudlaşom (i musit ne menš čym 500 000 ludi v Biłorusi i na Ukraini, ale siëta ličba šče ne potverdžana). Do nedavna vvažalosie, što siëty lude hovorat na peryferyjnum varyjanti biłoruskoji abo ukrajinskoji movy, u zaležnosti od toho, do jakoji nacijonalnosti vony sebe zaličajut. My odnak uvažajemo, što jichni dyjalekty naležat do osôbnoji movy, kotoruj treba nadati poslidôvnu pisanu formu i môcnu pudtrymku. Pokôlko na kruhohladi ne vidno ni pudchodiaščoji armiji, ni floty, my dumajemo, što pudlaşku movu povinny ščyroserdečno pudtrymati ne ono korênnu pudlaşê i polišuki, ale tože pišmenniki i čytačê, jak svojie, tak i čužyje. I spivaki. Okrum poradočnoji fôry rozvorušlivoiho gramatyčnoho materijału i kilkoch polemičnych artykułuv pro nutranuju i znadvôrnu krasu pudlaşkoji movy (kotoru my časom nazyvajemo tože svojeju movoju), możete ode znajti napisane, načytane i naspiëvane, jakoho vy šče nikoli ne bačyli i ne čuli. Na zdorovje!

ГЭТЫ САЙТ ПРЫСЬВЯЧАЕЦЦА разьвіццю і адладцы пад пісьмовы стандарт новай усходнеславянскай мовы – падляскай, на дыялектах якой размаўляюць прыблізна 50 000 людзей ва ўсходняй частцы Польшчы, што завецца Падляшшам (і, магчыма, ня менш за 500 000 людзей у Беларусі і ў Украіне, але гэты лік пакуль не пацьверджаны). Яшчэ нядаўна меркавалася, што гэтыя людзі гавораць на пэрыфэрыяльных варыянтах

<sup>100</sup> Przykładem takiej walki jest chociażby tytuł referatu Jurija Traczuka *Софія Сачко українська поетеса Підляшшя (Zofia Saczko – ukraińska poetka Podlasia)*, wygłoszonego na V Międzynarodowym Kongresie Ukraińców w Czerniowcach 26–29.08.2002 r.

<sup>101</sup> Б. Гук, *op. cit.*, s. 10.

беларускай або ўкраінскай моваў – у залежнасці ад таго, да якой нацыянальнасці яны сябе адносяць. Мы аднак лічым, што іхнія дыялекты належаць да асобнай мовы, якая заслугоўвае мець адладжаную пісьмовую форму і салідную падтрымку. Паколькі аднак на нашым даляглядзе не відаць ні адпаведнай арміі, ні флёту, дык мы мяркуем, што падляскую мову павінны шчыра і сардэчна падтрымаць ня толькі карэнныя падляшы і палешукі, але таксама пісьменьнікі ды чытачы – як свае, так і замежныя. Дый сьпевакі. Акрамя ладнай порцыі натхняльнага граматычнага матэрыялу ды некалькіх палемічных артыкулаў пра ўнутраную і вонкавую прыгажосць падляскай мовы (яе мы часам называем таксама сваёй мовай), знойдзеце тут напісанае, начытанае і насыпяванае, якога Вы яшчэ нідзе ня бачылі і ня чулі. Прыемнай забавы!

ЦЯ СТОРІНКА ПРИСВЯЧУЕТЬСЯ нормалізацыі і развіткові новай пісьмовай східнослов'янскай мовы – падляскай – на дыялектах (говірках) якой гавораць каля 50 000 людзей у східным рэгіёне Польшы, якія называюцца Падляшшам (і мабуть не менш чым 500 000 людзей у Беларусі і на Украіне, але ця лічба ще не падтверджена). Донедавна вважалася, што ці людзі гавораць на перыферійным варыянце білорускай або украінскай мовы, у залежнасці ад таго, до якой нацыянальнасці яны сябе зараховуюць. Мы аднак уважаемо, што іхні дыялекты належаць до асобнай мовы, якой треба надати послідовну пісану форму і міцну падтрымку. Оскількі на відноколлі не відно ні падляскай арміі, ні флоту, ми думаемо, што падляску мову повинні щиросердечно підтримати не тільки корінні підляші і полішуки, але теж письменники і читачі, як свої, так і чужі. І співаки. Окрім порядної фори зворушливого граматычнаго матэрыялу і кількох полемічных артыкулів про внутрішню і зовнішню красу підляскай мовы (яку ми часом называемо також своєю мовою), можете тут знайти написане, начитане і наспіване, якогo ви ще ніколи не бачили і не чули. На здоров'я!

TEN SERWIS JEST POŚWIĘCONY normalizacji i rozwojowi nowego wschodniosłowiańskiego języka pisanego – podlaskiego. Jego dialektami mówi około 50 000 ludzi we wschodnim regionie Polski, zwanym Podlasiem (oraz prawdopodobnie 500 000 ludzi na Białorusi i Ukrainie, ale ta liczba jest na razie niepotwierdzona). Do niedawna uważano, że ci ludzie posługują się peryferyjnymi wersjami języka białoruskiego lub ukraińskiego, w zależności od tego, do której z tych narodowości siebie zaliczają. My jednak twierdzimy, że te dialekty należą do zupełnie odrębnego języka, który zasługuje na ujednoczoną i spójną formę zapisu oraz solidne wsparcie. Ponieważ na naszym horyzoncie nie widać ani odpowiedniej armii, ani floty, więc sądzimy, że język podlaski powinien znaleźć szczerze i życzliwe wsparcie nie tylko ze strony rdzennych mieszkańców Podlasia i Polesia, ale również pisarzy i czytelników, zarówno rodzimych, jak i obcych. A także śpiewaków. Oprócz sporego ładunku wysoce inspirującego materiału gramatycznego oraz kilku artykułów traktujących o wewnętrznym i zewnętrznym pięknie języka podlaskiego (nazywamy go też czasem swoim językiem), są tu także materiały pisane, czytane i śpiewane, których z pewnością do tej pory Państwo nigdzie nie widzieliście ani nie słyszeliście. Dobrej zabawy!

THE SITE IS DEVOTED to the standardization and development of the new written East Slavic language, Podlachian, which is spoken in several dialectal forms by some 50,000 people in the eastern region of Poland called Podlachia (and perhaps by as many as 500,000 people in Belarus and Ukraine, but this number needs to be confirmed yet). Up to now, these people have been deemed to speak a peripheral variety of either Belarusian or Ukrainian, depending on their ethnic identification. We, however, believe that their dialects belong to a distinct language, which should be given a consistent written form and determined support. Since no suitable army or navy is in sight, we think that Podlachian should be wholeheartedly supported by not only native speakers, but also writers and readers, native and foreign alike. And by singers. Apart from a heavy load of highly stimulating grammatical stuff and several polemic notes on

the inward and outward beauty of Podlachian (which we also sometimes call Svoja), you can find here some writing, reading, and singing you have never seen or heard before. Enjoy!<sup>102</sup>

Do kwestii standaryzacji, jakiej poświęcona ma być ta strona, wrócę później. Tutaj wskazać chcę tylko przykładowe sposoby tekstualnego uprawomocnienia projektu językowego, stanowiącego realną egzemplifikację procesów, które omawiałam w części teoretycznej rozdziału. Oto wypowiedź jednego z twórców strony, Jana Maksymiuka:

Do normalizacji proponuję wersję języka opartą na żywych gwarach rozciągających się od Rybołów i Trześcianki na północy do Ogrodników i Moszczonę na południu. Więc nie bronię partykularnych interesów żadnej konkretnej wsi. **Chcę, żeby ludzie urodzeni pomiędzy Narwią i Bugiem mieli poczucie, że ich język rodzimy, którego nauczyli się od mamy z tatą, jest równie dobry jak każdy inny, także na piśmie.**

Językoznawcy nie wymyślają ludziom języków ani też nie sankcjonują ich istnienia. Oni je tylko opisują i klasyfikują. To, czy dany język istnieje jako samodzielny, czy też jako dialekt jakiegoś innego języka, zależy wyłącznie od ludzi nim się posługujących. Inaczej mówiąc, istnienie odrębnego języka zależy bardziej od uwarunkowań polityczno-społecznych, kulturowych i historycznych niż od kryteriów naukowych. Obiektywnych i ustalonych raz na zawsze kryteriów odróżniających poszczególne języki nie ma<sup>103</sup>.

Być może są to projekty wyjątkowe, oderwane od rzeczywistości i niemające żadnych szans powodzenia. Wypowiedzi jednak doskonale wskazują tendencje do czynienia z języka matczynego ważnego wyróżnika tożsamości wobec otaczających języków i etniczności. Specyficzne dla tej sytuacji jest deklarowanie przez pomysłodawców i realizatorów standardowego języka podlaskiego białoruskiej tożsamości narodowej. Rzadki to *casus*, ale znany np. z kaszubszczyzny (na którą zresztą autorzy też się powołują). Może na takie myślenie miała wpływ dosyć słaba kondycja języka białoruskiego. Może zachodzą tu procesy etniczne, w których za emancypacją językową podążać będzie szersza emancypacja tożsamościowa. Zwolennicy i propagatorzy tej koncepcji argumentują swe działania dosyć prosto:

Narodowość i ojczysty lub matczynej (rodny) język to są kwestie niekoniecznie się pokrywające. Tak jest w przypadku podlaskich Białorusinów, mieszkających w powiatach bielskim, siemiatyckim, w większej części hajnowskiego i kilku wsiach powiatu białostockiego. Język ich prawosławnych (w większości) mieszkańców różni się od nowożytnego języka białoruskiego. I tego są świadomi ludzie z Rajska, Klejnik, Dubna, Czarnej Wielkiej czy Moszczony Królewskiej. Ich język nie jest przy tym gwarą tej czy innej mowy, a samodzielnym systemem językowym, wypracowanym przez stulecia. Świadczy o tym chociażby *Słownik języka wsi Chraboły* Mikołaja Wróblewskiego (Bielsk Podlaski, 2008), zawierający ponad 19 tysięcy słów, czy też *Słownik języka wsi Kuraszewo* dr. Jana Pietruczuka.

Ten nasz język ludzie określali kiedyś jako ruski (ruśki). Teraz, dla przejrzystości określenia, można dodać – ruski podlaski. Umiejscawia to nasz język w konkretnej przestrzeni kulturowej i historycznej.

Nasz ruski język podlaski ma za sobą wiele setek lat pisemnej tradycji<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> *Vitajemo*, <http://svoja.org/>, 28.07.2011.

<sup>103</sup> J. Maksymiuk, *Pisanie po podlasku*, <http://svoja.org/1141.html>, 28.07.2011.

<sup>104</sup> D. Fionik, *Narodowość – białoruska, język – ruski podlaski*, „Czasopis” 1911, nr 3, <http://czasopis.pl/czasopis/2011-03/art-5>, 28.07.2011.

Najprawdopodobniej południowa część Podlasia obecnie umacnia swoją tożsamość etniczną i językową ukraińską, natomiast północna przejawia tendencje emancypacyjne na bazie językowej. Są to jednak procesy na tyle labilne i dynamiczne, że warto je zasygnalizować, szczególnie dlatego, że toczą się w głównej mierze w przestrzeni słowa i ideologii z nim związanych, nie ma natomiast podstaw do formułowania jakichkolwiek definitywnych wniosków w odniesieniu do obserwowanych faktów.

### **„MOWY WYRZEKAMY SIĘ...” JĘZYKI W WARUNKACH ZAGROŻENIA**

Nie istnieje twór bardziej ściśle i permanentnie narodowy, obecny i żywy, powszechny i kolektywny niż język narodowy. Od czasów Machiavellego dobrze jest wiadoma zawsze niezawodna polityczna rada, że aby zabić naród, nie można zrobić nic bardziej śmiertelniejszego, niż zabić jego język narodowy<sup>105</sup>.

Zacytowana wypowiedź Jeremy'ego MacClancy'ego odnosi się do tych zagrożeń języka, które prowadzone bywają i odczuwane są jako działanie sił zewnętrznych, zazwyczaj politycznych, ale też, o czym była mowa, ekonomicznych, społecznych i innych. Obok nich istnieje też przyczyna rozpoznawana jako wewnętrzna (oczywiście że obiektywnie warunkuje ją szereg czynników zewnętrznych), która w literaturze jest sygnalizowana chyba częściej niż niszczące działanie sił obcych i wrogich. Pisarze czują w jakimś stopniu swoją moc sprawczą wobec działań i zachowań członków wspólnoty. Wiąże się to być może też z własnym poczuciem winy z powodu zbyt małego wpływu na postawy społeczne rodaków czy osobistych sprzeniewierzeń bądź zaniechań. Wobec tego apele czy uświadamiające sformułowania, konstatacje, bezpośrednie oceny tych zachowań dosyć często pojawiają się w tekstach, zwłaszcza tych, których podłoże stanowi swoisty dydaktyzm etniczny bądź tradycyjne poczucie odpowiedzialności za całą wspólnotę:

Uciekamy, uciekamy wciąż od swego  
Niby z gorszej nas stworzono gliny.  
Chociaż nikt nie zmusza nas do tego,  
Mowy wyrzekamy się, krainy...<sup>106</sup>

Są to zazwyczaj stwierdzenia pełne ambiwalencji. Więcej w nich smutku i goryczy wynikających z dogłębnego odczucia efektów pozycji mniejszościowej, podrzędnościowej, niż rzeczywistego oskarżenia. Samo użycie podmiotu zbiorowego „my” to najwyrazistszy znak owego współczynienia, współodpowiadania, współpodporządkowania, współwiny. Linia podziału bowiem pomiędzy zewnętrznymi i wewnętrznymi przyczynami najczęściej nie jest oczywista, przenikają się one różnorako i wielokrotnie, a każdemu komunikowaniu słabej kondycji językowej swojej wspólnoty towarzyszą silne emocje. Mechanizmy reakcji z nimi związane to racjonalizowanie, usprawiedliwianie,

<sup>105</sup> J. MacClancy, *Biological Basques Sociologically Speaking*, [w:] *Social and Biological Aspects of Ethnicity*, red. M. Chapman, Oxford 1993, s. 92–129, tu: s. 106–107, cyt. za: C. Carmichael, *op. cit.*, s. 284.

<sup>106</sup> Fragment wiersza Wiktora Szweida cytowany w: A. Pietkiewicz, *Poezja wewnętrznej równowagi*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 2, s. 280–298.

oskarżanie, próby oddziaływania, pogodzenie się i inne formy tekstowego reagowania ukierunkowanego zarówno na wyrażanie, jak i na ingerencję, a nawet interwencję wobec przyczyn stanu niepożądanego.

„Użeranie się” z problemem zaniku, jako centralne zagadnienie twórczości Sokrata Janowicza, duży obszar owego zagadnienia lokuje w przestrzeni języka ojczystego, co jest samo w sobie pewną oczywistością. Ujmuje pisarz owo „hańbiące” wyrzekanie się mowy matczynej wielostronnie, zarówno w swych formach sokratkowych, jak i esejistycznych czy dyskursywnych – rozumuje i przeżywa, oburza się i smuci. Zapytany bezpośrednio o kwestię języka ojczystego Białorusinów, racjonalizuje ten obszar tożsamościowy, nie przemilczając jednocześnie emocji przezeń wyzwalanych:

Wie Pan, będąc jeszcze uczniem technikum elektrycznego w Białymstoku, stale miałem pieriepałki z kolegami z Krynek, którzy panicznie unikali „ruskiego gadania” w miejscach publicznych, w wypełnionym w końcu swojskimi dziewczynkami autobusie PKS w porze wyjazdów na wakacje do domu [...]

– *Rozmawiamy wszak po polsku.* [...]

– Tak, to jedno z najsmutniejszych pytań, na które kiedykolwiek przyszło mi odpowiadać. Nasza rozmowa po polsku, cóż: prosta konsekwencja tragedii narodowej, w której znaleźliśmy się my, Białorusini. Społeczna marginalizacja naszego języka na rzecz sąsiednich – u nas polskiego, u nich zaś rosyjskiego – tylko z pozoru nie rujnuje narodowości. Odrębność każdego języka – przypomnijmy to sobie – wszak ze swej natury o wiele głębsza, aniżeli odmienne brzmienie leksyki, słów, jest nade wszystko unikatowo inną interpretacją człowieka i świata. Inną filozofią. W ślad za polskim mówieniem niezmiennie podąża polskie myślenie – polskie pojmowanie rzeczywistości, sensu bytu itd. Czyli następuje stawanie się Polakiem. Karlenie i zanikanie Białorusina w Białorusinie<sup>107</sup>.

Słyszymy tu od Janowicza to, co tak dobitnie na temat ciągłości tożsamości i drastycznej zmiany tożsamości etnicznej w przypadku zmiany języka wyraził Joshua Fishman<sup>108</sup>. U Janowicza nie o uogólnioną teorię jednak idzie, tylko o jego własną (samo)degradującą się przestrzeń tożsamościową, stąd ten emocjonalny ton przy próbie charakteryzowania zjawiska jako takiego. Ostre sformułowaniami kreślone są w tekstach obrazy, metafory, symbole, figury owego „tchórzliwego polszczenia się”, „upodlającej małoduszności”, które balansują pomiędzy zjadliwą satyrą a głębokim smutkiem. Błyskotliwie ujęte sceny sytuacyjne w skondensowanej, skrótowej formie oddają ową „tragedię narodową”, o której autor mówi w zacytowanej powyżej wypowiedzi. Ironia, paradoks i absurd służą demaskacji mechanizmów zmiany.

Któryś z młodych odezwał się głośno do starego „z prosta”, a stary człowiek poczerwieniał od takiego wstydu i szybko, skwapliwie odpowiedział młodemu „po miejsku”<sup>109</sup>.

Hierarchizacja języków, gdzie „prosty” stanowi kontrast do „miejskiego”, jest jednoznaczna, zwłaszcza jeśli połączy się je z przypisaną „prostemu” kategorią wstydu i domyślną, przywołaną zresztą bezpośrednio w innym miejscu tej sokratki, kategorią dumy, która towarzyszy mówieniu „po miejsku”.

<sup>107</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 21, 22.

<sup>108</sup> Patrz niniejszy rozdział, s. 219. przypis 24.

<sup>109</sup> S. Janowicz, *Wiocha – bogini zawstydzienia*, s. 49.

Mały człowiek w „wielkim mieście” w nieunikniony sposób karleje w każdym obszarze swej tożsamości. To odbarwienie i „znijakowienie”, o którym była mowa w rozdziale IV, wynika z utraty charakteru i podstaw osobowości kształtowanych przez język ojczysty. Ktoś, kto go zmienia na inny, zostaje „wyczesany z barw”, by posłużyć się określeniem Nadziei Artymowicz. Janowicz bezlitośnie drwi z postaw, które uznaje za upodlające i tchórzliwe. Gdzie tu granica pomiędzy degradacją a samodegradacją, paradoksalnie definiowaną jako awans, pisarz nie określa. Świat przedstawiony jest maksymalnie uproszczony i skoncentrowany na problemie zanikania. Ostrej ironii towarzyszy głęboki smutek. Zbyt refleksyjny jest bowiem Janowicz, by zamknąć problem tylko w jego zdefiniowaniu i dydaktycznej obróbce.

W nieco zbliżony do Janowicza, choć zdecydowanie łagodniejszy sposób potrafi mierzyć się z problemem destrukcji językowej chyba tylko Władysław Graban. Z jednej strony widać bowiem u niego wyraźne ślady przekształceń ujmujących łemkowskość jego ojczystemu językowi:

Ділит зеренцьом <sup>110</sup>	dzieli ziarneczkiem szkarłatu
Шкарлату	stryka Kostię Romana Wasyla
Стрыка Костю Романа	co chciał
Василя што хотіл	Bazylim zostać
Базилім остати	i Włodzimierza co go ochrztili Władysławem <sup>111</sup>
І Володимира	
Што го хрестили	
Володиславом	

Z drugiej zaś czytamy o małoduszności tych, którzy przeformułową swą językową i tożsamościową istotę:

Почастуйте ся	Poczęstujcie się
зеленыма словамі гір	zielonymi słowami gór
частуйте ся	częstujcie się
по чести	wedle godności
причастте ся	komunię bierzcie
бо не часто	bo nie często
мате змогу видіти	macie szczęście widzieć
зелены слова гір	zielone słowa gór
.....	.....
але вы молоды	ale wy młodzi
не знате смаку польну	nie znacie smaku piołunu
привыкли	przywykli
до кока-колі	do coca-coli
до простору	do przestrzeni
отвореного рівнином	otwartej równiną
неборакы	nieboracy
діти Лемковины <sup>112</sup>	dzieci Łemkowyny

<sup>110</sup> В. Грабан, *Руска Велия*, [w:] idem, *На ковпаку гір*, s. 20.

<sup>111</sup> W. Graban, *Ruska Wigilia*, [w:] idem, *Na kołpaku gór*, s. 39.

<sup>112</sup> W. Graban, *Діти Лемковины*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, s. 58.

Do ostrości spojrzenia Janowicza łagodnemu Grabanowi jednak daleko. Cichy smutek dominuje nad ironią i krytyką.

Pozostali twórcy mniejszościowi destrukcję językową komunikują na sposób prezentacyjno-emocjonalny. Język jest zazwyczaj jednym (często najistotniejszym) z elementów łańcucha degradacyjnego rodzimej przestrzeni. Ze szczególną wyrazistością ujawnia się to w twórczości Mili Łuczak, którą można by określić jako specjalistkę od martyrologiczno-udręczonych wizji Ukrainy. Wyliczając aspekty męczeńskie zawarte w słowie Ukrainiec, poetka wymienia wśród innych też

Słowa co porzuciły mowę  
I przemówiły na obcej osnowie<sup>113</sup>

Uzupełnia to w cytowanym już wcześniej wierszu rozbudowanym wykazem prześladowań „ojczystej mowy ukraińskiej”. Określenia, którymi w nim operuje, są charakterystyczne dla wszelkich pasji: „łamali, gnębili, kaleczyli, strzelali, aby zabić, oddać na pohańbienie, niewolili, biczowali, skalpowali, wieszali, skazywali na karę śmierci”. Kto? „Wszyscy piekielnicy Ziemi / Królowie carowie imperatorzy”<sup>114</sup>. Biblijny wydzźwięk wzmacnia i nadaje sens cierpieniu języka, który, zgodnie z biblijną egzegezą, z martwych powstaje i zwycięża.

Nie wszystkie teksty są tak pełne wiary. Mesjanizm nie wyczerpuje bowiem postaw mniejszościowo-kompensacyjnych. Czasem trudne doznania wobec degradacji językowej wyrażane są wprost jako skarga, oskarżenie, troska, obawa, niezgoda, bunt.

Zaplątani w obcych sztandarach  
Z obcą literą  
Nie na rzekach Babilonu  
A na własnych brzegach  
Łzę wylewamy nad losem  
Na skrzyżowaniu dróg  
Czarne ziele zapomnienia  
Dokonuje pogardę dla własnego słowa<sup>115</sup>

W omawianych literaturach występuje inna jeszcze, znamienna forma komunikowania słabości języka, która zapewne wykracza poza jego ograniczenia pozycją mniejszościową, ale może też być z nią istotnie powiązana. Jest to, można rzec, druga, nieaktywna strona języka, czyli milczenie. Dyskurs postkolonialny milczeniu poświęca wiele uwagi, uznając je za konieczny etap wyzwolenia się od głosu dominującego i odzyskania własnego<sup>116</sup>.

Szczególnie wiele milczenia wymownie wyrażają wiersze Nadziei Artymowicz. Jest ono wszędzie tam, gdzie słowa są bezsilne. Ale też tam, gdzie słowa nie przekazują tego, co chciałoby się wyrazić, może ze względu na ich nieadekwatność czy obcość w stosunku do sytuacji. Zatem może to być symptomatyczne znakowanie mniejszościowej kondycji językowej, ale też, co nie ulega wątpliwości, kondycji psychicznej samej poetki.

<sup>113</sup> M. Łuczak, \*\*\* *W słowie...*, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, s. 23.

<sup>114</sup> Eadem, \*\*\* *Ojczysta mowo...*, [w:] *ibidem*, s. 28.

<sup>115</sup> J. Hawryluk, \*\*\* *Splonęły nasze nieherbowe...*, przeł. B. Nazaruk, [w:] *Polscy poeci ukraińscy*, s. 26.

<sup>116</sup> Por. *Colonialism and silence: Levis Nikosi's „Mating Birds”*.

Jej świadomość wartości ciszy dla odnalezienia istoty słowa tępionej przez szum, hałas, dominujące, głośne tendencje jest komunikowana *expressis verbis*:

слова	słowo
як цяжка цябе знайсці	jak trudno cię odnaleźć
в гетам гомане	w tym szumie
тупее слух...	tępi się słuch...
а калі прыйдзе да цябе слова	a kiedy przyjdzie do ciebie słowo
вышапчы яго як найцішэй	wypowiedz je jak najciszej
бо ў гэтым гомане	bo w tym szumie
тупее слых... <sup>117</sup>	tępi się słuch...

Częste pojawianie się motywu milczenia u poetki czyni z niego z jednej strony swobodną nadwartość w akcie osiagania wspólnoty (może ona dotyczyć tylko dwojga ludzi). Gdy pieśń z różnych przyczyn staje się niemożliwa, milczeniem można zastąpić narratywizowanie (wyrażanie) siebie, jak w cytowanych już fragmentach wiersza<sup>118</sup> o człowieku wędrującym „obok mnie”, który pragnąc, a nie mogąc zaśpiewać swej pieśni, „milcząco opowiedział swój czas”. Z drugiej zaś strony komunikuje ono trudność stworzenia wspólnoty, brak możliwości przekazania i wymiany wartości, myśli, emocji, pamięci poprzez słowo.

Milczeliśmy  
nasze usta zamierały  
od niewypowiedzianych słów...  
cisza dzwoniła jak echo  
nam darowanej chwili – błyskawicy.  
I baliśmy się luster swoich oczu  
I baliśmy się swoich głosów...

Dzień rozłączył nas  
Ścieżynka niepewności  
rosła  
.....  
by wreszcie zbłądzić  
w puszczy pogubionych  
drzew  
pozbawionych korzeni...<sup>119</sup>

Drzewa bez korzeni, częsty motyw w poezji Artymowicz, kierują interpretację milczenia w obszary naruszonej wspólnotowości. Dokładne przyjrzenie się wierszom poetki pozwala podążać dosyć przekonująco w tym kierunku. Ciągłe mamy do czynienia z komunikowaniem jakiejś niezgodności, napięcia pomiędzy przyjętą czy oczekiwaną formą kulturową a jej poetyckim ujęciem, z etycznym pęknięciem na linii inności, z brakiem scalenia. Subtelnie i w sposób zmetaforyzowany użyte są symbole ojczystości, znaki tożsamościowe i równocześnie sygnalizowana jest jakaś trudność w ich odczytywaniu.

<sup>117</sup> N. Artymowicz, \*\*\* *слова / słowo...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Łagodny czas*, s. 14, 15.

<sup>118</sup> Patrz rozdział IV, s. 208, przyp. 197.

<sup>119</sup> N. Artymowicz, \*\*\* *Przypominam...*, przeł. J. Leończuk, cyt za: J. Leończuk, *W stronę nadziei...*, s. 25.



Milczenie bywa łączone z wizualną swoją paralelą, czyli odbarwieniem<sup>120</sup>. Artymowicz, naznaczając nimi „swoją ziemię”, komunikuje jak gdyby jej nierozpoznawalność, brak powszechnie znanych walorów, za pomocą których rozróżnia się i wartościuje rzeczywistość. Może to być swoista tragedia tej ziemi – zmarginalizowanej przez inność, przez brak tych walorów, które zostały uznane jako wartości obowiązujące uniwersalnie w kraju doktrynalnie i świadomościowo monoetnicznym.

мая зямля  
з шырокімі вачыма  
ляжыць на берагах  
адлеглага маўчання

moja ziemia  
z szerokimi oczyma  
leży na brzegach  
odległego milczenia

жменя жыцця  
на маей зямлі  
гета белы – белы пейзаж

garść życia  
na mojej ziemi  
to białe – białe pejzaż

скрываўлены брук  
зрывае п’яны дождж  
для апраўдання тут усім  
маўчанне  
маўчанне  
гэта белы – белы пейзаж<sup>121</sup>

zakrwawiony bruk  
zmywa pijany deszcz  
jako usprawiedliwienie wszystkiego  
milczenie  
milczenie  
to białe – białe pejzaż

Wydaje się, że u tej nieustannie szukającej swojego wyrazu/głosu poetki uwrażliwienie na ztratę, zanikanie swoistości, wchłanianie przez obcość rodzi ogromny niepokój, niezrozumienie, wyobcowanie.

сшываю рамы сваіх вобразаў чужымі ніткамі

zaszywam ramy swoich obrazów cudzymi nitkami

і бачу як крынічная вада  
адплывае на бераг другі

i widzę jak źródłana woda  
odpływa na inny brzeg

і геты сон – не сон  
мне не дае спакою

i ten sen – nie sen  
nie daje mi spokoju

шукаючы не знайду слова  
каб зразумець сябе цябе<sup>122</sup>

szukając nie znajduję słowa  
aby zrozumieć siebie siebie

Nie jest oczywiście Nadzieja Artymowicz jedyną wśród interesujących nas autorów, która operuje w swych wierszach kategorią milczenia. Wprowadzie taka intensywność i niuansowość znaczeniowa nie powtórzy się u żadnego z nich, ale milczenie jest stale obecne u większości piszących. Wszak jest to kategoria uniwersalna, nierozłącznie związana ze słowem, wydaje się jednak, że w tekstach mniejszościowych milczenie ma własną przestrzeń metaforyczną, która w jakimś wycinku wskazana została przez

<sup>120</sup> Brak barw, czyli biel, często występująca w wierszach Nadziei Artymowicz, zazwyczaj bywa odczytywana jako symbol Białej Rusi.

<sup>121</sup> N. Artymowicz, \*\*\* *задуманне / bezmierne...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Łagodny czas*, s. 42, 43.

<sup>122</sup> Eadem, \*\*\**сшываю / zaszywam...*, przeł. B. Kapij, [w:] *ibidem*, s. 62, 63.

wiersze Artymowicz. U każdego z twórców rozwijana jest ona na swój sposób zarówno w wymiarze uniwersalnym, jak i specyficznym, sytuacyjnym.

Milczenia potrzebuje dla swych obrazów i myśli, dla Chełmszczyzny, modlitwy i kochania zbliżony wrażliwością do Artymowicz Tadej Karabowycz:

над ранком вітер намагався застукати у моє мовчання	nad ranem wiatr próbował zastukać do mojego milczenia
заглядав до вікон зачинених неначе птах	zaglądał do okien zamkniętych niczym ptak
волав мене з того берега де пишеться вірш хоча двері	nawoływał mnie z tamtego brzegu gdzie rodzi się słowo chociaż drzwi
зачинені на ключ вічності <sup>123</sup>	zamknięte na klucz wieczności

Milczenie Karabowycza jest w ludziach, w przestrzeni, ale głównie w nim samym jako poecie ciszy i duchowej wędrówki w głąb, a nie na zewnątrz. Czy to milczenie ma jakiś związek z mniejszościową kondycją słowa? Wydaje się, że trudno byłoby je czytać przez ten kontekst. Jednak gdy dokonamy wglądu w przyczyny milczenia przestrzeni poetyckiej, które rzutują zapewne i na bardziej rozszerzony aspekt niemożliwości wyrażania siebie przez słowo, to dostrzeżemy i u Karabowycza jawny ślad degradacji, poniżenia, pozbawienia głosu jako efekt podrzędnościowego wypędzenia z życia (w konsekwencji akcji „Wisła”).

В моїй поезії мешкали хрести загасли голі та мовчазні	w mojej poezji gnieździły się wygasłe krzyże obnażone i milczące
довго не ціловані	długo niecałowane
в їхніх самітних стовбурах дятли поробили дупла	w ich osamotnionych pniach mieszkały dzięcioły
в раменах мовчала кров споминів <sup>124</sup>	w ich ramionach wspomnienie jak krew zastygło

Tym sposobem lokujemy się na gruncie tego samego milczenia, które tworzy łemkowską ciszę wymuszoną przemocą. Przenika ona organicznie zwłaszcza wiersze Władysława Grabana, łącząc się typowo dla niego z ciszą natury, która swym żywiołem wnika w milczące ślady żywych tu niegdyś głosów:

odloty  
cisza snem płynie  
w leśnej gęstwinie  
krok smutny wiedzie  
brzozom oddaje pokłon  
liście jesienne płoszy

<sup>123</sup> T. Karabowycz, *Над ранком вітер / Nad ranem wiatr*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił...*, s. 18, 19.

<sup>124</sup> Idem, *В моїй поезії / W mojej poezji*, [w:] *ibidem*, s. 146, 147.

gromadzi stadka ptasie  
na skraju lasu<sup>125</sup>

Dlatego także nowy dom Grabana jest „ulepiony z ciszy”, która tak wieloznacznie formuje mniejszościową przestrzeń milczenia – spokoju i niepokoju. By być sobą jako mniejszość, często trzeba milczeć w sposób wybrany lub wymuszony, jak to ukazuje dyskurs postkolonialny.

Na zakończenie warto przytoczyć tekst studentki filologii łemkowskiej, zainspirowany pamiętnikami Łemków, wydanymi w zbiorze *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*<sup>126</sup>.

Школа была велика. Брудны деревяны двері смотрили на мя чужо. Вошла ем до середины. По студеным корытарі літало полно діти облечены в колоровы лахы. Вытягивали з крас тореб новы, блищачы книжкы. Ішла ем в старым зеленым кабаті з велич торбом, котру достала ем по браті. Так мі чудні было якаси. Ганьбила ем ся барз пребарз не зная чом. В сали было лем едно вільне місце. Звідала ем ся гречні дівчате, котре гын сідило:

– Препрашам, ци тото місце є вільне?

Товды вшыткы зачали ся сміяти. Сміяли ся голосно і округні, а при тым кричали:

– Як она дзівне муві! То єст глупя Руска!

Сіла ем в куті, вкрыла ем ся том велич торбом так, жебы ня ніхто не виділ.

За хвилию до клясы вошла учителька. Думала ем, же мі поможе. Але она острым голосом звідала ся, чом не сіджу в лавці. Одповіла ем:

– Діти ся з мене сміют. Не хцут ня прийняти.

Думала ем, же тепер Пані возьме мя під свою опіку, але наглі студений голос учителькы вдарил мя як бы ремін по хырбеті.

– Дзецко! Ту єст Польска! І ту се муві по польску! Жебы мі то было остатні раз кеды слыше тен окропны єнзык!

Нич ем ся не одозвала. Сылзы тисли ся до очів, але не хтіла ем плакати, жебы зас не наразити ся на сміх.

Думате, же як скінчыла ся тота істория?

В школі, а тіж поза ньом не вигваряла ем ани одного слова. З Рускы стала ем ся німом. На лекциях не одповідала ем, не писала ем. Зо школы по першым семестрі мя вышмарили за брак поступів во вчыню. През тото піл рока забыла ем як звучыт мій голос і моя бесіда. Заперта в собі, дома тіж перестала ем бесідувати.

Тепер по вельох роках пишу, помалы буквы зберам в голові, творю слова, а пак речыня. Зачынам ставати на ноги і помалы перестаю ся бояти. Може іщы даколи почую свій голос!<sup>127</sup>

Szkoła była duża. Brudne drewniane drzwi patrzyły na mnie obco. Wszłam do środka. Po zimnym korytarzu biegało mnóstwo dzieci w kolorowych ubraniach. Niektóre wyciągały z pięknych tornistrów nowe, błyszczące książki. Szłam w starej zielonej spódnicy z ogromnym tornistrem, który odziedziczyłam po bracie. Czułam się jakoś dziwnie. Wstydziłam się strasznie, nie wiem czemu.

W klasie było tylko jedno wolne miejsce. Spytałam się grzecznie dziewczynki, która siedziała obok:

– Perepraszam, cy toto misce je wilne?

<sup>125</sup> W Graban, \*\*\* *odloty...*, [w:] idem, *Twarz pośród cieni*, s. 17.

<sup>126</sup> *Mniejszość w warunkach zagrożenia...*

<sup>127</sup> М. Тылявска, *Свій голос*, (przeł. H.D.-F.), „Річник Руской Бурсы” 2010, s. 188.

Wtedy wszyscy zaczęli się śmiać. Śmiali się głośno i okrutnie, a przy tym krzyczeli:  
 – Jak ona dziwnie mówi! To jest głupia Ruska!  
 Usiadłam w kącie. Zasłoniłam się tym ogromnym tornistrem, by nikt mnie nie widział.  
 Po chwili do klasy weszła nauczycielka. Myślałam, że mi pomoże. Ale ona surowym głosem zapytała, czemu nie siedzę w ławce? Odpowiedziałam:  
 – Dity sia z mene smijut. Ne chcut mia pryniaty.  
 Myślałam, że teraz Pani weźmie mnie pod swoją opiekę, lecz nieoczekiwanie zimny głos nauczycielki uderzył mnie jak bat po grzbiecie.  
 – Dziecko, tu jest Polska! Tu się mówi po polsku! Żeby to było po raz ostatni, kiedy słyszę ten okropny język!  
 Nic nie odpowiedziałam. Łzy cisnęły się mi do oczu, ale nie chciałam płakać, by znów nie narazić się na śmiech.  
 Jak, sądzicie, zakończyła się ta historia?  
 W szkole, ale też poza nią, nie wypowiedziałam już ani jednego słowa. Z Ruski stałam się niemową. Na lekcjach nie odpowiadałam, nie pisałam. Wyrzucili mnie po pierwszym semestrze za brak postępów w nauce. W ciągu pół roku zapomniałam, jak brzmi mój głos i moja mowa. Zamknięta w sobie, w domu też przestałam mówić.  
 Teraz, po wielu latach, piszę. Powoli układam litery w głowie, tworzę słowa, a potem zdania. Zaczynam stawać na nogi i powoli przestaję się bać. Może jeszcze kiedyś usłyszę swój głos!

## „ZAPISAĆ SŁOWA”. BYCIE PISARZEM MNIEJSZOŚCIOWYM

Zapisać słowa  
 to z tak wielu znaczeń  
 ułożyć bryłę przestrzeni  
 spiąć obręczą  
 rozsypane pejzaże  
 odnaleźć ludzi  
 i zapytać ich  
 to wasza mowa<sup>128</sup>

Pismo, o czym była już mowa zarówno w rozdziale niniejszym, jak i rozdziale III, stwarza szczególne możliwości w budowaniu tożsamości wspólnotowej i w przekazywaniu wartości kulturowych utrzymujących jej ciągłość i rozwój. Modyfikuje też i przekształca relacje wewnątrzgrupowe i możliwości komunikowania różnic kulturowych jako warunku *sine qua non* etniczności. Świadomość tych możliwości w kręgu pisarzy mniejszościowych jest wysoka. Wielu z nich funkcjonuje jako ludzie pióra z pełną odpowiedzialnością za budowanie wizji i projektów, opinii i stanowisk, obrazów, symboli, metafor, do których ich rodzima wspólnota odnosi się jak do paradygmatycznych postaw etnicznych, do prawdy słowa pisanego o szerokich możliwościach rozpowszechniania. Dlatego postawy profetyczne, budzielskie, patetyczne, misyjne, genezę swą wiodące z romantyzmu, są w literaturach mniejszościowych mocno obecne i dziś. Wystarczy przytoczyć tu znamienne słowa Pawła Stefanowskiego:

<sup>128</sup> W. Graban, *Zapisać słowa*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, s. 45.

а за мя	jeśli
ніхто	ja zawisnę
не докінчит	nikt mego
початой пісні	nie dokończy
ніхто не стрилит на віват	dzieła
і птах	i ptak
Лемкам	Łemkom
не заспіват	nie zaśpiewa
і хор не заспіват <sup>129</sup>	i chór
	nie zaśpiewa <sup>130</sup>

Nie mniej przekonująco, choć wydawać by się mogło, że przeciwnie, poprzez pozorne pomniejszenie znaczenia piszącego, wyeksponowana została jego wspólnotowa rola w wierszach Petra Murianki. Cała moc sprawcza przypisana zostaje Łemkowynie, ale przecież bycie jej medium jest największym z możliwych wyróżnieniem:

Великы дїла кажут мі писати	Wielkie sprawy każą mi pisać
.....	.....
А я	A ja
прецін	nie mogę
Но	Bo
што я знам	cóż ja wiem
.....	.....
А то	A to
же пишу	że piszę
То лем	To tylko
Лемковина	Łemkowyna
пришла гу мі колиси	przyszła ku mnie kiedyś
дїтхнула мойого серця	dotknęła mego serca
повіла	i rzekła
пиш <sup>131</sup>	pisz

Wyraziście, choć nie tak profetycznie, postrzega rolę pisarza mniejszościowego także Sokrat Janowicz. Na podstawie obserwacji literackiego środowiska „Białowieży” precyzuje wyzwania i ograniczenia, z jakimi musi się mierzyć to pisarstwo:

Jej pisarze [...] czy chcąc tego, czy nie, są [...] wprost popychani przez adrestów swej twórczości do odgrywania roli liderów narodowości, bycia sumieniem narodu. La bohème jest źle widziana, bez cienia tolerancji; wręcz gorszy i oburza. Ów terror moralny zmusza do celibatu etycznego, przynajmniej pozornego. Fanatyzm cnoty, rzecz jasna, deformuje utalentowanie, ogranicza albo i degeneruje. Twierdza Białorusinów w otoczeniu Polaków spina osobowość w samodyscyplinie w imię nieartykułowanego otwarcie zawołania: „Nie damy się spolonizować!”. Bardzo to zrozumiała postawa i dla innych mniejszości narodowych Europy [...] <sup>132</sup>.

<sup>129</sup> П. Стефанівській, *То болит*, [w:] idem, *Лем*, s. 39.

<sup>130</sup> P. Stefanowski, *To boli*, [w:] idem, *Łem*, s. 51.

<sup>131</sup> П. Муриянка, *Рекомендация / Rekomendacja*, [w:] idem, *Jak sokół...*, s. 114, 115.

<sup>132</sup> S. Janowicz, *Pisarz białoruski w powojennej Polsce*, s. 166.

Naturalne ambiwalencje, jakie rodzą się w związku z tak formułowanym naciskiem, owocują przede wszystkim wieloma aktami samopotwierdzania pisarskiego i dosyć oczywistymi odniesieniami do sensu i wartości tego, co zawiera się w akcie twórczym. Nie jest w tych wypowiedziach obojętny wybór etniczny (dla wielu równoznaczny z etycznym) – często właśnie komunikowany jako determinacja, bezalternatywność, swoisty przymus – formy, treści, a zwłaszcza idei twórczej. Choć przecież, przy całym podobieństwie mniejszościowego zaangażowania, każdy z autorów na swój sposób przeżywa i deklaruje własny akt i akces twórczy w przestrzeni ojczystości. Od najprostszych deklaracji swoistej dumy z powodu bycia biegłym w sztuce słowa, naturalnie słowa ojczystego, jakie zilustrować można chociażby cytatem z wiersza Stepana Sydoruka:

Не скажеш матінко, що син твій не вдався,    Nie powiesz mameczko, że syn Ci się nie udał,  
що в рідним язичі співати не вмів<sup>133</sup>        w języku ojczystym śpiewać nie potrafił

po głębokie rozterki twórcze powiązane z materią słowa, jego specyfiką, ograniczeniami i możliwościami. Odnaleźć można w tych wyznaniach, wyzwaniach, manifestach zarówno echo Horacjańskiej wiary z *Exegi monumentum*, jak i całkiem przeciwstawne powątpiewanie w sens czy możliwości zmagania twórczych z trudnymi problemami rzeczywistości. Można się zgodzić z opinią, że w pewnym zakresie poeci mniejszościowi klasycznie rozpisują „odwieczne” tematy sztuczności, słowa, wyjątkowości i samotności twórcy, jego natchnienia. Wątki te szczególnie wyraziście określają twórczość introwertycznych indywidualistów, jak chociażby Tadeja Karabowycza czy Nadziei Artymowicz. Koncentracja Karabowycza na słowie poetyckim – jego sakralności, sile, magii jest szczególna:

звук як щем забринів  
я вірю в слово невимовлене досі<sup>134</sup>

поезія що біля вогню  
збереже ожеред  
анатемі

багато треба ширости  
шоб вимолити  
виблиск  
живототворности<sup>135</sup>

коли покличе мене Господь  
стану перед ним наго

буде мене судити з моєї поезії  
адже липка кров моїх віршів  
завжди керувалася до Нього<sup>136</sup>

dźwięk zabrzmiał bólem  
wierzę w moje słowo jeszcze niedopowiedziane

poezja obok ognia  
ochrania światło  
przed klątwą

wiele trzeba czasu  
by wymodlić  
źródło  
poezji

gdy powoła mnie Pan Bóg  
stanę przed Nim nago

będzie mnie sądził z mej poezji  
bo lepką krew moich wierszy  
zawsze kierowałem do Niego

<sup>133</sup> С. Сидорук, *Рідна нісня* (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Над Бугом*, Варшава 1983, s. 23.

<sup>134</sup> Т. Карабовуц, *Звук / Dźwięk*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił...*, s. 8, 9.

<sup>135</sup> Idem, \*\*\* *поезія що біля вогню / poezja obok ognia...*, [w:] *ibidem*, s. 100, 101.

<sup>136</sup> Idem, \*\*\* *коли покличе мене Господь / gdy powoła mnie Pan Bóg...*, [w:] *ibidem*, s. 110, 111.

A jednak, jak u wszystkich szukających, pojawia się u Karabowycza też głębokie zważenie w wartość słowa, czy może tylko nieopuszczające tego poety poczucie samotności:

лишаться по мені вірші зайві	zostaną po mnie niepotrzebne wiersze
цїлі гори слів	całe góry słów
неначе будівлі	jak budowle
з вогкими	z zawilgoconymi
кімнатами	pomieszczeniami
та спальнями	i sypialniami
.....	.....
цїлі ніздрі сходів	nozdrza schodów
з безліччю кутків	z niezliczoną ilością schowków
для самотности <sup>137</sup>	skrywających samotność

Uniwersalne wątki dotyczące słowa poetyckiego nie stanowią o wyłuskaniu tego słowa z rodzimego gruntu, z nieustannej koncentracji etnicznej, z chełmskości, ukraińskości, nacji, języka, tożsamości:

де розквітає поезія	gdzie rozkwita poezja
самотньою спрагою	samotnym pragnieniem
повернення	powrotu
вірю, що збудеться	wierzę że spełni się
мій день	mój dzień
туди чекаю на Горі Тавор	tam czekam na Górze Tabor
де майбутність поезії	gdzie przyszłość poezji
вогкість мов та нації <sup>138</sup>	wilgość języków i narodów

Wybór twórczości w języku mniejszościowym to zawsze przecież określony adresat-czytelnik i – jak to ktoś powiedział w odniesieniu do literatury słoweńskiej – „patriotyczne serwituty”, od których nie mogą, a być może też nie chcą uwolnić się pisarze mniejszościowi. Nikt chyba dobitniej tego nie wyraził, jak Petro Murianka:

Волом влечу	Wołem wlokę
свій волок	swój niewód
як шахтарській кін	jak koń górniczy
возок желізний	wózek żelazny
І хоц мі тяжко	I choć mi ciężko
здох бым	zdechłbym
кед бы мя выпрягли <sup>139</sup>	gdyby mnie wyprzęgli

Z jednej strony jest to skazanie się na samotność, jak przekonuje, powołując się na wypowiedź Miłosza, Teresa Zaniewska<sup>140</sup>, z drugiej natomiast jest to zbyt ciasny, zbyt zaangażowany, bliski modelowi kultury oralnej związek ze wspólnotą, której „prawdę” (tu przypomnijmy słowa Franza Fanona) trzeba „wyspiewać”. Dlatego być może Ostap

<sup>137</sup> Idem, *Ключі / Klucze*, [w:] *ibidem*, s. 122, 123.

<sup>138</sup> Idem, \*\*\* *de rozkwітає поезія / gdzie rozkwіта поезја...*, [w:] *ibidem*, s. 130, 131.

<sup>139</sup> P. Murianka, *Зачем з тобом / Jestem z tobą*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia*, s. 38, 39.

<sup>140</sup> T. Zaniewska, *Podróż daremna...*, s. 9.

Łapski, ironizując we właściwy dla siebie sposób, proponuje uznanie poezji za jednego z walecznych<sup>141</sup>.

Wydaje się, że właśnie na gruncie pojmowania roli pisarstwa w uzyskaniu niezależności, czyli własnego głosu, własnego wyrazu, własnej ekspresji, istnieją najściślejsze paralele literatur mniejszościowych z pisarstwem byłych kolonii, które koncepcyjnie można lokować w dyskursie postkolonialnym. Osłonięcie własnego świata wsobną wyjątkowością to reakcja charakterystyczna dla pozycji zagrożonych, ale też dla działań emancypacyjnych. Wyrażają się one poprzez znaną kategorię autentyzmu, a dla ich wyeksponowania najbardziej oczywiste i adekwatne są metafory zapisywania (pisania) i odczytywania możliwego tylko na gruncie wspólnego języka – wspólnoty symbolicznej i oczywiście wspólnoty aksjologicznej, bo symbole ojczystości są sakralne. Takie symbole, dostępne tylko wybranym, mają wyrażać ów Herderiański *Volksgeist*, a słowami poety – duszę, która wypowiedzieć, wyśpiewać może się tylko wśród swoich, na swoim, przed swoimi. Tam tylko, gdzie może ona być odczytana.

Так давно ем не писал

.....

Так давно-м ся не сповідал  
з головою під чугом  
перед тобом народе  
набырміла туюм душа як боден

.....

Так давно-м ся не причащал  
водицьом з твого джерельця  
простором твоім не дыхал

.....

Так давно ем не писал  
хмарам осени з Каттегату  
од египетских пташків  
од сумерийских значків  
душу лемківску тяжше читати<sup>142</sup>

Tak dawno nie pisałem

.....

Tak dawnom się nie spowiadał  
z głową pod czuhą  
przed tobą narodzie  
wypełniła się dusza tęsknotą jak faska

.....

Tak dawno nie przystępowałem  
do wody z twego źródła  
przestworzem twym nie oddychałem

.....

Tak dawno już nie pisałem  
chmurom jesieni z Kattegatu  
od egipskich hieroglifów  
od sumeryjskich znaków  
duszę łemkowską trudniej odczytać

Pisanie jako spowiedź przed narodem, jako akt komunijny ze wspólnych źródeł, potrzeba przełamania chleba, podzielenia się nim dla ustanowienia wspólnoty – Murianka jest specjalistą od kontaminacji symbolicznych, od sakralizowania etnosu, od emocjonalnego fundamentalizmu etnicznego.

Te same prawdy przyświecają także odmiennemu przecież artystycznie i pogładowo Grabanowi, Stefanowskiemu, ale też Łapskiemu, Mili Łuczak, Janowiczowi, poetom podlaskim i w gruncie rzeczy wszystkim uwzględnianym tu autorom. Ślad to oczywisty pozostałości i dalszego funkcjonowania owych zasad istnienia wspólnoty oralnej, o których mówi chociażby Ong, jakie można by uznać za swoiste wysepki inności, przeżytki kulturowe w odczarowanym świecie, jeśli by granica pomiędzy takim odczytywaniem a widzeniem w tego rodzaju prawdach wpływu narodowych ideologii puryzmu językowego i kulturowego nie była zbyt wąska.

<sup>141</sup> W filmie *Ostap Łapski – poeta niewygodny*, dedykując wiersz *Poeta i UPA* pani Sławie Stećko.

<sup>142</sup> P. Murianka, *Так давно ем не писал / Tak dawno już nie pisałem*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia*, s. 82, 83.



Prawda, prawdziwość, brak zafałszowań, deklarowane jako hasła przewodnie twórczości autorów mniejszościowych, bazują na charakterystycznym dla ustnej tradycji ludowej przeświadczeniu o kontynuacyjności. Obecnie służenie tak rozumianej prawdzie jest misją i zadaniem poetów/pisarzy, którzy zastąpili w znacznym zakresie dawnych bardów, gawędziarzy, bandurzystów. Prawda słowa, uznana za fundament ludzkiej kultury, jest przecież w posiadaniu uznanych mistrzów pióra:

Двоє вас я бачу  
інче все: лиш тло,  
.....

Але  
не гавкну я  
для рими по-собачому,  
.....  
хоч задумуюсь:

поет без слова,  
слово честі,  
гейби пес  
з підібганим хвостом  
на велелюднім перехресті  
сам – один без власника  
і  
від сучасного безглуздя  
саме згаслий!<sup>143</sup>

Dwoje was widzę  
wszystko inne tłem tylko,  
.....

Ale  
nie zaszczekam  
dla rymu jak pies to czyni,  
.....  
choć tak rozmyślam:

poeta bez słowa,  
słowo daję,  
niczym pies  
z podkulonym ogonem  
na zatłoczonym skrzyżowaniu  
sam – jeden bez pana  
i  
od współczesnego bezsensu  
właśnie zgasty

Takie podstawowe oczywistości nabierają dużej wagi i nie brzmią banalnie tam, gdzie język przekazywany międzypokoleniowo nieustannie konfrontować się musi z koniecznością używania w wielu sytuacjach społecznych innego, uznanego za oficjalny i obowiązujący w tych sytuacjach języka „wyższego”. Sytuacja językowa determinująca działania literackie komplikuje się tym bardziej, gdy wspólnota użytkowników języka ulega rozproszeniu. Świadomość rangi słowa pisanego, wyrażona chociażby w otwierającym niniejszy podrozdział fragmencie wiersza Władysława Grabana *Zapisać słowa*, jest na tyle głęboka, że można by ten wiersz uznać za upoetycznione *résumé* wykładu na temat jednoczącej roli poezji w społecznościach diasporyjnych.

Ci, którzy zapisują słowa, w jakich rozpoznać i odnaleźć ma się wspólnota, dysponują określonymi możliwościami w przestrzeni znaczeń, które nie tylko otrzymują jako spadkobrane dziedzictwo kulturowe, ale które też odpowiednio selekcionują, uzupełniają czy tworzą sami. Posługując się pismem, przejmują ustalone jego zasady, ale też, co jest funkcją każdej literatury, rozwijają język literacki, wzbogacają go, a nawet – zjawisko nie tak rzadkie, zwłaszcza w przestrzeni języków nieustabilizowanych instytucjonalnie – kształtują nowe normy i reguły piśmienne.

Jak wiadomo, języki mniejszościowe są labilne w zakresie normy mówionej i pisanej, nie tylko ze względu na brak stałych instytucji i działań standaryzacyjnych, ale też,

<sup>143</sup> О. Лапський, *Поет і слово*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Міі (no)чумачу*, s. 149. Dołączony do wiersza komentarz sugeruje jego interpretację sytuacyjną, którą tu pominiemy, skupiając się na bardziej uniwersalnym odczytaniu, które też wydaje się uprawnione.

co szczególnie znaczące, z powodu istotnych interferencji i oddziaływania języka dominującego. Odniesienie się pisarzy do tych kwestii zachodzi na kilku poziomach. Podstawowy z nich to gruntujący etniczność poziom utrzymywania i komunikowania różnicy. Najbardziej oczywista, a przez to najczęściej wykorzystywana symbolicznie jest różnica w przestrzeni graficznych form reprezentacji języków. Jak podkreśla Kathryn Woolard, systemy ortograficzne nie mogą być ujmowane tylko jako redukujące mowę do pisma. Są one swoistymi symbolami, które same w sobie niosą historyczne, kulturowe i polityczne znaczenia<sup>144</sup>.

W takim rozumieniu symbolicznym ortografia operująca tzw. bukwami<sup>145</sup> jest podstawowym znacznikiem obszaru kulturowego kształtowanego na bazie pisma bezpośrednio związanego z tradycją cyrylometodiańską. Wobec „łacinki”, graficznie reprezentującej język dominujący, mniejszości wschodniosłowiańskie swoją „cyrylicę” pielęgnują, komunikują i manifestują jako istotowy znacznik odrębnej tożsamości kulturowo-etnicznej. Tutaj znów chyba najintensywniej symbolem „cyrylicy” operuje literatura łemkowska. Można snuć przypuszczenia na temat przyczyn tej szczególnej intensywności. Pierwsza z nich dotyczy sygnalizowanego już wielokrotnie wcześniej zdeterminowania współczesnej literatury łemkowskiej mitem reinwencyjnym wynikłym z makrotraumy wysiedleńczej. Jednym z istotniejszych elementów tego mitu są liczne obrazy, figury, symbole ziemi spłądrowanej, zbeszczeszczonej, sprofanowanej, odebranej, zawłaszczonej, której „autentyzm”, „prawdziwe oblicze” odnaleźć można tylko w „zatartych śladach”. Te ślady to znaki kulturowej odrębności, wśród których „cyrylica” plasuje się na jednym z pierwszych miejsc:

I w Karpatach  
na białym piaskowcu z Bartnego  
wrył trzyramienną cyrylicą  
hymn przodków swoich<sup>146</sup>

Co prawda, po 1947 r. „czyta je tylko wiatr”, ale one istnieją realnie, głównie tam, gdzie utrwała się pamięć – na cmentarnych nagrobkach, na przydrożnych krzyżach, na pomnikach. Stanowią ślad żyjących tu niegdyś i ślad dla żywych tu obecnie, prosty do odczytania jako symbol, choć nie dla wszystkich czytelny jako pismo.

Kolejny krok w odślanianiu symbolicznej (o konotacjach historycznych, kulturowych, politycznych) roli „cyrylicy” na pograniczu wschodnim to różne sposoby jej dowartościowania i „obrony”, głównie przed dominacyjną „łacinką”, która stanowi jakże mocną konkurencję wobec ruskich bukw. Tu znów warto podkreślić, że takie akty obronne szczególnie są aktualne w przypadku nie do końca znormalizowanych (czy uznanych za takie) systemów językowych. Żywy przykład stanowi właśnie język łemkowski i dlatego najbardziej żarliwa być może w całym XX w. „obrona cyrylicy” została sformułowana na II Międzynarodowym Kongresie Języka Rusińskiego w Preszowie w 1999 r. przez Petra Muriankę. Efektem tej tudzież kilku innych wypowiedzi było zapisanie w rezolucjach Kongresu, że systemem graficznym języka rusińskiego jest „cyrylica”, co pewnie przed

<sup>144</sup> K. Woolard, *op. cit.*, s. 23.

<sup>145</sup> Nazwa wzięta od drugiej litery alfabetu głągoliciego (staro-cerkiewno-słowiańskiego) – **Az, Buky, Vedi, Głagol...** Tę samą etymologię ma określenie „azbuka” oznaczające „cyryliczny” alfabet.

<sup>146</sup> P. Stefanowski, *Łemko w sądzie*, [w:] idem, *Łem*, s. 16.

kilkudziesięciu jeszcze laty wydawałoby się czymś tak oczywistym, że za rzecz całkowicie zbędną, a wręcz dziwactwo uznano by zapisywanie takiego sformułowania.

Sytuacja zaistniała w 1999 r. jest bardzo symptomatyczna. Pomysł zapisu języka rusińskiego „łacinką” nie jest bynajmniej efektem asymilacji. Wprost przeciwnie, wynika on w prostej linii ze strategii trwania etnicznego. Jej pomysłodawcami i głównymi obrońcami byli przede wszystkim Rusini z Rusi Podkarpackiej, dla których dominujący ich system kulturowy, wobec którego chcą się wyemancypować, rozwijany jest na bazie języka ukraińskiego (graficznie „cyrylicy”). Z kolei Murianka, broniąc gorliwie cyrylicy, wiedział, że nawet po całkowitej deportacji Łemków z ich terenów etnicznych „cyrylickie” ślady (tak często wplatanie, jak wspomniałam, jako motyw znakujący etniczność we współczesne teksty) ciągle wyznaczają tekstualne trwanie Łemków na tym obszarze. Okazuje się, że pomimo tej obrony, pomimo zapisu w rezolucjach Kongresu aktualnie coraz częściej można spotkać zapis języka rusińskiego, zwłaszcza na Słowacji, ale też wśród Łemków<sup>147</sup>, „łacinką” właśnie. To samo zjawisko obserwować też można w działaniach standaryzacyjnych w zakresie języka podlaskiego. Zaproponowana na stronie *Svoja.org* wersja literacka tego języka operuje alfabetem łacińskim. Jan Maksymiuk omawia szczegółowo kwestie ortograficzne w referacie *The standardization of a Latin-based orthography for Podlachian* wygłoszonym na konferencji „Methods in Dialectology” organizowanej przez University of Western Ontario w dniach 2–6 sierpnia 2011 r.<sup>148</sup>. Być może w tym przypadku na decyzję miała wpływ zarówno chęć zdyferencjowania zapisu wobec białoruskiej i ukraińskiej „cyrylicy”, jak i oddziaływanie dominującego sposobu zapisu języka, znanego „wszystkim”, a nie tylko „wybranym”.

Tu warto przywołać spektakularny przykład nawyków ortograficznych, jakich nabierają społeczności pograniczne w sytuacji ciągłego przenikania się bukw z literami. Znajdujemy go w znanym wierszu Mili Łuczak ...*W słowie Ukrainiec*. Końcowy fragment tego wiersza zawiera oburzenie na samych Ukraińców, którzy znieważają własny naród:

I wy sami  
Odważyliście się pisać  
To największe ze słów  
Z małej litery u  
Dla obcych  
To nie jest naród  
Który sam się znieważa  
Ale narodzik  
Który dopiero co  
Zaczyna raczkować<sup>149</sup>

Za „anomalię” ortograficzną, degradującą oznaczane pojęcie poprzez zapis nazw narodów z małej litery, obowiązujący w językach wschodniosłowiańskich, uznać może tę

<sup>147</sup> Mam tu na myśli głównie fora internetowe, gdzie celowo informacje pisane po łemkowsku podawane są też w transkrypcji na „łacinkę”. W tym przypadku, podobnie jak w casusie rusińskim na Słowacji, jest to oczywisty efekt asymilacji, choć redaktorzy (chodzi tu głównie o czasopisma czy internetowe strony informacyjne) wychodzą z założenia, że podając język ojczysty w czytelnej dla nieznających „cyrylicy” formie graficznej, umożliwią czytanie, uczenie się i ochronę tego języka.

<sup>148</sup> J. Maksymiuk, *Podlaska mova v Londyni, Ontaryjo, Kanada*, <http://svoja.org/1279.html>, 20.08.2011.

<sup>149</sup> M. Łuczak, \*\*\* *W słowie Ukrainiec...*, [w:] *Kwiat czarnej paproci*, s. 23.

regułę jedynie ktoś, kto przywykł do zasady ortograficznej stosującej w takiej sytuacji majuskułę, jak to jest w języku polskim. Skojarzenie, że taki zapis konotuje samoznieważenie, nie powstaje zapewne przy bezrefleksyjnym, nawykowym stosowaniu przyjętych reguł ortograficznych, które przez tę właśnie nawykowość stają się tak oczywiste, że choć arbitralne i umownie przyjęte, często uznawane są za naturalne i bezalternatywne. Mila Łuczak patrzy na wschodniosłowiańską regułę ortograficzną oczyma Ukrainki wykształconej w polskich szkołach, z polskimi nawykami ortograficznymi. Dlatego wie, co oznaczać może „dla obcych” reguła małej litery w nazwach narodów. Oczywiście sens zacytowanego fragmentu wiersza nie dotyczy ortografii jako takiej. Ortografia jest tu tylko symbolem, a nawet, ściślej, synekdochą samodegradujących, niedojrzałych, pomniejszających działań i zachowań politycznych, kulturowych, społecznych współczesnych Ukraińców, które dostrzec można tylko z perspektywy „obcego”, ale tak oburzać się, martwić czy krytykować je można jedynie z perspektywy kogoś, dla kogo one są swoje (jak dla Janowicza białoruskie „bęcwałstwo”).

Ortografia zatem może być traktowana jako poniżająca lub wywyższająca, wyznaczająca granice, komunikująca inność, wyrażająca mentalność i ducha narodowego, o ortografię można toczyć zacięte spory, traktować jako sztandar, znak rozpoznawczy, symbol tożsamościowy. Jej wartość symboliczna jest zatem bardzo wysoka. Generalnie czerpie ona moc symbolizacyjną z wartości samego pisma, które od początku swego rozwoju, z wyjątkiem nielicznych głosów kontestacyjnych<sup>150</sup>, było oznaką prestiżu, wykształcenia, wiedzy. Niejednokrotnie już wspominaliśmy o wysokiej randze społecznej i wyjątkowej pozycji ludzi pióra. Wszystkie społeczności nieposiadające swej literatury – a za taką uznaje się z reguły piśmiennictwo w języku ojczystym danej społeczności – traktowane są jako nieposiadające też historii (zobacz rozdział III), a tym samym zafanane, nierozwijające się, prymitywne. Ślady tych przeświadczeń, jako charakterystyczne odzwierciedlenie ideologii dominacyjnych, wyraziście występują także – a obecnie przede wszystkim – w tekstach mniejszościowych. Są one w pierwszym rzędzie komunikatem przejęcia ideologii prestiżu zawartego w języku literackim i sygnalizowaniem, dzięki możliwości tworzenia literatury swej społeczności, ulokowania jej w kręgu pełnoprawnych posiadaczy piśmiennictwa narodowego. Warto przytoczyć dobrze ilustrujące takie przeświadczenia wypowiedzi Sokrata Janowicza i Petra Murianki.

Janowicz dzieli się refleksją dotyczącą swej drogi ku białoruskości, w której jako bezpośredni impuls zaangażowania w pracę (w głównej mierze piórem) na rzecz kultury i świadomości rodzimej wspólnoty wskazuje białoruskojęzyczne książki czy nawet ogólniej, książki jako takie:

Do białoruskości nigdy bym nie doszedł, gdyby nie interesowały mnie książki. Jeśli dziś trafiam na kogoś, kto dziwi się i wybrzydza na nią, to wiem już na pewno, że mam do czynienia z analfabetą [...].

Białoruskości nikt mnie specjalnie nie nauczał, nie znalazł się żaden taki; odkryłem ją sam, po udaniu się do szkół w Białymstoku. Bobrując w bibliotekach miejskich, pewnego dnia natknąłem się ze zdumieniem na literaturę białoruską, istnienia której nie podejrzewałem [...]

<sup>150</sup> Najczęściej przywoływana jest negacja pisma przez Sokratesa, choć wiadomo, że pismo negowali też inni filozofowie. Warto przypomnieć też odnotowywaną wielokrotnie przez badaczy niechęć ludową do pisma. Obecnie najwyrazistszy w naszym kręgu kulturowym przykład negacji pisma niszczącego tradycyjny oralny porządek kulturowy prezentuje społeczność romska.

Byłem stale głodny tej wiedzy o Białorusi, rozkurzonej wtedy po rosyjskich i polskich tomach [...] W szkole ciągle wkuwałem historię Polski. W księgarniach pełno było Rosji. Więc zadawałem sobie oczywiście pytanie: co z Białorusią [...] w teże księgarni [...] posiadam [...] niedużą książeczkę o Skarynie – pamiętam – autorstwa Dabrynina. Ach, wgrzyzałem się w nią na wylot, mogłem recytować całe akapity<sup>151</sup>.

Znaczenie, jakie przywiązuje Janowicz do literatury, wiąże się z rolą, jaką postrzega i jaką jej przypisuje. W tym kontekście jego własne pisarstwo nabiera też szczególnego znaczenia. Mamy tu do czynienia z klasycznym sposobem piśmiennego rozumienia pamięci i trwałości kulturowej (*vide* J. i A. Assmannowie):

Mój naród chłopski – w pogoni za znośnym życiem – niewątpliwie pośle do piachu ojczyzną mowę białoruską, jak zresztą przystało na barbarzyński lud w niedostatku. Naturalnie – martwi mnie to i smuci. Ale sama literatura białoruska, skoro zaistniała już aż do poziomu pretendenta do nagrody Nobla, jest najoczywiściej nieśmiertelna. Historia nie notuje literatur, które jednak przepadły wraz z bazą etniczno-językową. Tak nie bywa. *Scripta manet* (zapis pozostaje) – powiadali Rzymianie. Czy dziś nadal istnieją Rzymianie? Nawet Grekom teraz klasyczna greka brzmi obco<sup>152</sup>.

Z kolei Murianka koncentruje się głównie na emancypacyjnej mocy rodzimej literatury czy raczej możliwości niezależnego publikowania własnych poglądów wyrażanych literacko, co komunikuje manifestacyjnie w tekstach odredakcyjnych, inauguracyjnych wydawanie pierwszego po wojnie niezależnego periodyku łemkowskiego „Бесіда”:

Незмірно велику відповідальність доручено авторови тих перших рядків, першого в Народній Польщі łemківського [...] періодичного писма [...] Дано можливість думати законно і НАМ, то значыт тым, котрым передовшыткым нележне таке право. Дано бесідувати самым за себе, становити о захованю тойже материньскої бесіды, рідной культуры. Признано право до думаня про само думаня і право до того і так, што і в якій спосіб прагнеме кохати. Признано законным того, што всяди і завсе повинно быти законным<sup>153</sup>.

Wielką odpowiedzialność powierzono autorowi tych wstępnych wierszy pierwszego w Polsce powojennej łemkowskiego [...] pisma. [...] Dano możliwość myśleć zgodnie z prawem i NAM, to znaczy tym, którym przede wszystkim należy się takie prawo. Dano mówić samym za siebie, stanowić o zachowaniu matczynej mowy, rodzimej kultury. Przyznano prawo do myślenia dla samego myślenia i prawo do wyboru, co i w jaki sposób pragniemy kochać, uznano za prawowite to, co wszędzie i zawsze powinno być prawem<sup>154</sup>.

Taka świadomość – a ma ją, można założyć, każdy z twórców mniejszościowych – czyni rolę piszących szczególnie odpowiedzialną i nie tylko wyróżnioną (o czym już była mowa), ale też trudną, obciążającą, pełną dylematów i rozterek. Część z nich można zapewne zdefiniować jako wynikłe z samej postawy i sytuacji twórczej, ale tło etnicznych uwarunkowań nie jest tu przecież bez znaczenia.

<sup>151</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 16, 24, 26.

<sup>152</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>153</sup> M. Murянка, *Лем адзимка, але – своя!*, „Бесіда” 1989, nr 1, s. 1–2.

<sup>154</sup> P. Murianka, *Лем адзимка, але своја!*, przeł. A. Kamińska, „Magury’90” 1990, s. 100, 101.

Janowicz krótko i w sobie właściwy sposób pointuje myśli o pisaniu i pisarstwie: „człowiek szczęśliwy nie zostaje pisarzem. Pisarstwo jest ogromną pretensją do świata”<sup>155</sup>.

Murianka nieustannie dzieli się wytężonym trudem zmagania twórczego z nieakceptowaną rzeczywistością:

Помедже пальці  
водиця слів мі втіче  
так прагну  
так лакну  
так хтіл бым ся напیتی

Między palcami  
strumyk słów mi wycieka  
tak pragnę  
tak łaknę  
tak chciałbym się napić

Вытужам серця мязы  
а все лем  
една маленька  
капля остане  
і тога ся  
під языхом  
критыка  
розмаже

Napinam serca mięśnie  
a tylko  
jedna maleńka  
kropla pozostaje  
i ta się  
pod językiem  
krytyka  
rozbabrze

Повідж мі джерелце  
повідж мі серце  
зыйдут ся даколи  
зомлілы нашы штырбелі  
Напеме ся жменьом  
до сыта<sup>156</sup>

Powiedz mi źródło  
powiedz mi serce  
zejdą się kiedyś  
omdlałe nasze knykie  
Napijemy się pełną garścią  
do syta

Graban w pisarstwie (w pieśni) chce szukać prawdy i piękna istnienia harmonijnego, pomimo że ta pieśń jest „utrapiona” (bardziej chyba od formy „trapić się” niż „być utrapionym/niezdolnym”):

Niech wam zagrają wszystkie dzwony  
z pękniętym sercem  
z wyszydzonego  
niech echo leśne dźwięk ten niesie  
po lesie po lesie  
Z pieśni bezsłownej utrapionej  
ulepić ciszę upragnioną  
niech echo leśne chłonie dźwięki  
pięknie i pięknie  
Nakreśliś z światła kuli białej  
obłok nad lasem  
nad wałalem  
i będziesz szukać swych korzeni  
w tej ziemi  
w ziemi<sup>157</sup>

<sup>155</sup> *Nasze tysiąc lat...*, s. 169.

<sup>156</sup> P. Murianka, *Жаждо / Pragnienie*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia*, s. 72, 73.

<sup>157</sup> W. Graban, *Cantabile*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, s. 46.

Czykwini filozoficzno-poetycką refleksją próbuje mierzyć się z najtrudniejszym doświadczeniem egzystencjalnym – przemijaniem (starzeniem), które ma też istotne odniesienie do przestrzeni ojczyzny:

Старэе дзень! Старэе сон, старэе дух. І свет аціх да музыкі на шыбе мух Састарылася сонця і агонь яго прытух...	Dzień się starzeje... Z nim – radość snu i ducha Światło ucichło, muzyki muszej słucha Starzeje się słońce, dogasa ognia smuga.
Загнаны у дупло, у змроку, як сава, Лаўлю шчупальцамі антэн, дзе праўда, дзе мана	Ja w dziuplę zagnany, w ciemnościach niby sowa, To prawdę, to znów fałsz mackami anten łowię
І як з крышталінак жывых расце жывы феномен дня <sup>158</sup> .	Czując, jak z drobin szklitych odrasta dnia fenomen <sup>159</sup> .

Skłonna do fatalizmu Miła Łuczak bardzo często mówi o męce tworzenia, o uciążliwości katastroficznych wizji i onirycznych koszmarów, od których jednak nie ma ucieczki:

Не зможеш проти Музі піти вайною Бо Музоангол скалою замечить і заножить Серце Твое Як будеш жити сам з собою Не зможеш проти краіносіту Поезіі Атомні бомбы скидати	Nie zdołasz przeciw Muzie stanąć zbrojnie Bo Muzoanioł skałą cię zamieczy i zanoży Serce Twoje Jak będziesz żyć sam z sobą Nie zdołasz przeciw krainie-światu poezji Bomby atomowe rzucać
.....	.....
Не можеш проти Музі вайною піти Бо она ставши одна на берегах бервіри Засмертила б Тебе ... У харакірі <sup>160</sup>	Nie możesz przeciw Muzie stanąć zbrojnie Bo ona zostając sama na brzegach brzewiary Uśmierciła by Ciebie... W harakiri

Głębia doznań i wielorakością perspektyw *homo scriptora* napędza swe wiersze Ostap Łapski, ciągle dialogując z sobą, światem, wyznawcami, oponentami, postawami, wspomnieniami, Bogiem... krytykami:

Пишу оце, усівшись ось, а за плечима, наче мати: що і як сказати маю, неутішливій душі зажурено нашпуге!	Piszę to, siadłszy tak, a za plecami, niczym matka: co i jak powiedzieć mam, niepocieszonyj duszy zasmucona podszeptuje!
Тож наче матері очима я дивлюсь на світ, а він в мені: впродовж мандрівочки по дружлюбній чужині навік запіксь!	To-ż niczym matki oczyma wciąż patrzę na świat, a on we mnie: w ciągu wędrówki po przyjacielskiej obczyźnie na wiek się zapiekł

<sup>158</sup> Я. Чыквін, *Феномен дня*, [w:] idem, *Кругавая чара*, Беласток 1992, s. 17.

<sup>159</sup> J. Czykwini, *Fenomen dnia*, przeł. E. Feliksiak, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna*, s. 81.

<sup>160</sup> М. Лучак, *\*\*\* Не зможеш...\**, (przeł. H.D.-F.), [w:] eadem, *Розмова з Богом*, s. 39.

Пишу, а  
за похилими плечима  
непройдене:  
немов не я  
невже це ми були?

І враз  
перед кінцем  
супроти себе  
боговгодний жест:  
і ти несеш на Грабарку  
свій хрест!<sup>161</sup>

Piszę, a  
za zgarbionymi plecami  
nieprzebyte:  
jakby nie ja  
a myśmy to byli?

Aż tu  
przed końcem tuż  
na przekór sobie  
bogobojny gest:  
i niesiesz sam na Grabarkę  
sвій krzyż!

Ten wybiórczy przegląd postaw pisarskich, ilustrujący stosunek autorów do wagi, mocy, ograniczeń, powinności, uwarunkowań, roli, wyzwania stojących przed ich utworami i nimi samymi, zawierający zwierzenia, co nimi kieruje i jak postrzegają swą drogę twórczą, bezpośrednio odnoszący się także do etnicznych funkcji literatury, pozwolę sobie zakończyć wierszem Nadziei Artymowicz:

паэты паміраюць тады  
калі першы раз  
заблудзіць жывое слова  
і разаб'ецца пшанічнае рэха  
аб камень

паэты паміраюць тады  
калі ўсміхаецца добры час для паперы

паэты паміраюць тады  
калі знайдзены дакладныя адрасы

сытыя жэсты

паэты паміраюць тады  
калі нараджаюцца чорныя  
лістапады — — —<sup>162</sup>

poeci umierają wtedy  
gdy pierwszy raz  
zabłądzi żywe słowo  
i rozbije się pszeniczny szept  
o kamień

poeci umierają wtedy  
gdy uśmiecha się dobry czas dla wierszy

poeci umierają wtedy  
gdy odnaleziono dokładne adresy

syte gesty

poeci umierają wtedy  
gdy rodzą się czarne  
listopady — — —

Tak oto zaprezentowana zostaje świadomość poetycka, pisarska, świadomość tożsamości twórczej w splocie z tożsamością etniczną. Pozostając w kręgu swych mniejszościowych wspólnot, cytowani autorzy są przez nie zdeterminowani, ale sami też kreują „horyzonty wspólnych znaczeń”, sprzyjając w wysokim stopniu grupowemu izolacjonizmowi. Z drugiej strony, dosyć często właśnie w literaturze następuje przekroczenie progu etnicznego w kierunku ogólnokulturowej symboliki i wartości estetycznych. Takie zabiegi, jak autotranslacja, użycie w twórczości języka innego niż ojczysty czy wychodzący poza granice języka etnicznego intertekstualizm, są znakiem odchodzenia od purystycznych ideologii i nastawienia na otwarty przepływ wartości. Granica otwarcia zawsze będzie jednak konfrontowana z obawami asymilacyjnymi, które wyznaczają próg kontestacji oparty na podstawowych kategoriach swój – obcy.

<sup>161</sup> О. Лапський, *Старими римами*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *Мій (но)чумаць*, s. 113.

<sup>162</sup> N. Artymowicz, *\*\*\* паэты паміраюць тады / poeci umierają wtedy...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Łagodny czas*, s. 98, 99.



## **„I BÓG MÓJ W JODŁACH I WŚRÓD LIŚCI MIESZKAŁ...”. ETNICYZACJA SACRUM I SAKRALIZACJA ETNICZNOŚCI**

„Etnicyzacja religii i sakralizacja etnosu to w istocie dwie strony tego samego medalu” – stwierdza w zakończeniu swojego wnikliwego studium na temat religii i tożsamości etnicznej<sup>1</sup>, do którego niejednokrotnie jeszcze będę się odwoływać, Radosław Zenderowski. Badacze wzajemnych relacji religii i etniczności wskazują na wiele powiązań i podobieństw, a przede wszystkim wieloaspektowych oddziaływań na siebie tych właśnie dziedzin symbolicznego świata społecznego i kształtowanych przez nie obszarów tożsamościowych. Religia wymieniana bywa zazwyczaj w definicjach etniczności jako jeden z głównych elementów spajających grupę i, wielokrotnie, czynnik dystynktywny wobec jej otoczenia społecznego.

Stosunkowo duży udział w uwzględnianych tu tekstach mniejszościowych motywów, symboli, wątków, figur, wszelkich odwołań i konotacji religijnych odczytywać można w ścisłym powiązaniu z etnicznymi funkcjami i uwarunkowaniami tych literatur. Doskonale można na ich przykładzie prześledzić zdefiniowane przez antropologów, socjologów, kulturoznawców, etnologów, religioznawców, politologów sposoby wpisywania religii w etniczny system klasyfikacji i znaczeń oraz nadawania czy wzmacniania wartości poprzez nowe funkcje i swoistą synergię wymiaru sakralnego i etnicznego.

### **RELIGIA JAKO SYSTEM KULTUROWY**

W pierwszej kolejności nawiązać chcę do takiego pojmowania religii, które prezentuje ją jako jeden z systemów kulturowych, tym samym wprowadzając strukturalnie w orbitę etniczności. Przypomnę tylko, że etniczność bywa definiowana jako słabsze pojęcie kultury i polega w głównej mierze na komunikowaniu różnic kulturowych. W ujęciu tym odwołam się przede wszystkim do klasycznego już dla badań antropologicznych eseju Clifforda Geertza<sup>2</sup>. Najistotniejsze spośród zawartych tam uwag odnoszą się do społecznej

---

<sup>1</sup> R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011, cyt. ze s. 248.

<sup>2</sup> C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 110–150.

funkcji religii, określonej m.in. w sformułowanej definicji religii i w precyzowaniu znaczenia poszczególnych jej członów. Geertzowskim paradygmatem jest syntezujące znaczenie symboli religijnych poprzez tworzenie obrazu ludzkiego etosu zawierającego w sobie idee ładu. Na tej bazie konstruuje badacz definicję religii, w której zaznacza się, że:

religia to: (1) system symboli, (2) budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) przez formatowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste<sup>3</sup>.

Stanowiąc system symboli, religia wchodzi w zakres uniwersum symbolicznego, które wyznacza określoną wspólnotę i pełni dla niej charakterystyczne funkcje, ustanawiając wzorce kulturowe. W koncepcji Geertza ważne jest wskazanie na modelowe znaczenie wzorców dla doświadczanej rzeczywistości i zachodzących w niej relacji fizycznych w dwóch aspektach – jako modelu „czegoś (rzeczywistości)” i modelu „dla (rzeczywistości)”. W ten sposób wzorce kulturowe nadają znaczenia (poprzez obiektywizację pojęciową) rzeczywistości społecznej i psychologicznej drogą przystosowania się do niej, jak i przystosowania jej do siebie. Ludzkie myślenie wyznaczone zostało przez przechodniość owych modeli umożliwiających wyrażanie symboliczne. W religii ta przechodniość jest wyrazista i jasna. Pozwala to łatwo łączyć pewne cechy charakteru, postawy, działania z osiągnięciami, do których się dąży, co daje poczucie właściwego kierunku i stanowi podłoże etyki obowiązku, ściśle powiązanej z pojęciem dobra społecznego i własności społecznej. W ten sposób religia jest szczególnie predysponowana do budowania zarówno silnych i trwałych motywacji, jak i nastrojów, co podkreśla definicja Geertza.

Kolejny człon definicji odnosi się do koncepcji ładu, którego podłoże w systemach religijnych opierać się musi na wierze w jakąś transcendentną siłę, budzącą podziw i trwogę, odpowiedzialną za istnienie ładu w skali kosmicznej. Potrzeba porządkowania powiązana ze zdolnością tworzenia, pojmowania i używania symboli, która pozwala radzić sobie z różnymi aspektami doświadczenia, jest tak duża, że, jak twierdzi Susanne Langer:

[Człowiek] potrafi przystosować się jakoś do wszystkiego, z czym radzi sobie jego wyobraźnia, lecz nie potrafi poradzić sobie z Chaosem. Ponieważ właściwą mu funkcją i najwyższą zaletą jest tworzenie wyobrażeń pojęciowych, najbardziej obawia się spotkać z czymś, czego nie potrafi sobie wyobrazić – z czymś „niesamowitym”, jak się to popularnie mówi<sup>4</sup>.

Istotne jest wskazanie przez Geertza na trzy najważniejsze punkty, w których chaos może ogarnąć ludzkie wnętrze – „na granicy zdolności analitycznych człowieka, na granicy jego wytrzymałości i na granicy osądów moralnych”, czego konsekwencją jest „konsternacja, cierpienie i poczucie nierozwiązywalnego paradoksu etycznego”<sup>5</sup>. W takich sytuacjach i na potrzebę takich sytuacji muszą istnieć takie wierzenia, które mogłyby jakoś wytłumaczyć niewytłumaczalne, gdyż wszystko „daje się wytłumaczyć”. Symbolika religijna, wiążąc sferę bytu ludzkiego z pewną szerszą sferą, na której ona

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 112.

<sup>4</sup> S. Langer, *Nowy ład filozofii*, Warszawa 1976, s. 417, cyt. za: C. Geertz, *op. cit.*, s. 121.

<sup>5</sup> C. Geertz, *op. cit.*, s. 121.

bazuje, uznaje nieuchronność doznań niewiedzy, cierpienia, niesprawiedliwości w świecie ludzkim, ale zaprzecza tym irracjonalnościom w świecie jako całości.

Punkt czwarty definicji wskazuje, co sprawia, że ludzie pomimo doświadczenia dają wiarę owemu zaprzeczeniu i są przekonani o istnieniu fundamentalnego ładu wszechświata. Geertz podkreśla tu różnicę w pojmowaniu rzeczywistości z perspektywy religijnej w stosunku do trzech innych ważnych perspektyw interpretacji świata – zdroworozsądkowej, naukowej i estetycznej. Od zdroworozsądkowej różni ją wykraczanie poza realia życia codziennego. Od naukowej – założenie szerszych niehipotetycznych prawd, które przyjmuje się nie analitycznie, lecz przez zaangażowanie i przeżycie. Od estetycznej – pogłębianie zainteresowania faktami i wytwarzanie aury absolutnej faktyczności. W tym właśnie tkwi istota różnicy perspektywy religijnej od ogólnie pojętej perspektywy świeckiej – na poczuciu istnienia „prawdziwej rzeczywistości” i uodparnianiu na wpływy sprzecznych z nim danych doświadczenia świeckiego, czemu służą działania symboliczne religii, czyli rytuały. Rytuał jednoczy świat form symbolicznych ze światem wyobrażonym. To właśnie konkretne zachowania wynikające z przestrzegania praktyk religijnych budują religijne przekonania ludzi. W nich bowiem mieści się owo symboliczne połączenie etosu i światopoglądu, które tworzy zarówno „nastroje i motywacje”, jak i koncepcje metafizyczne. Dla wyznawców danej religii rytuały są nie tylko przedstawianiem tego, w co wierzą, ale też modelami „dla” wiary. Budują wiarę, przedstawiając ją.

Wreszcie ostatni człon definicji Geertza podkreśla, że oddziaływanie rytuałów musi przeniknąć poza ich granice i wpływać na koncepcje, które odnoszą się do pozareligijnych faktów w życiu człowieka. Badacz podkreśla, że religia kształtuje ład społeczny podobnie jak np. środowisko, władza polityczna, prawo, poczucia estetyczne. Oddziaływanie religii na systemy społeczne cechuje się różnorodnością i partykularnością, a różnice zachodzą nawet w obrębie tego samego społeczeństwa, zależnie od wpływu danego rytuału na fundamentalne wzory życia.

W podsumowaniu Geertz formułuje antropologiczne stanowisko co do znaczenia religii, które polega na jej:

zdolności dostarczania zarówno jednostkom, jak i całym grupom ludzkim, z jednej strony, źródeł ogólnych, ale zarazem dystynktywnych koncepcji i pojęć o świecie, o samym sobie i relacjach, jakie pomiędzy światem a człowiekiem zachodzą – ten model religii sprawia, że jest ona modelem czegoś, z drugiej natomiast strony, na jej zdolności wywoływania zakorzenionych w człowieku, niemniej dystynktywnych dyspozycji „psychicznych”. Ten z kolei aspekt czyni je modelem dla. Z tych funkcji kulturowych religii wypływają z kolei jej funkcje społeczne i psychologiczne<sup>6</sup>.

W związku z tym apeluje, ażeby antropologiczne badania społecznej i psychologicznej funkcji religii nie pomijały analizy systemu znaczeń zawartych w symbolach religijnych, skupiając się – co zazwyczaj się praktykuje – wyłącznie na odniesieniu tych systemów do struktur i procesów społecznych i psychologicznych.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 145.

## RELIGIA – ETNICZNOŚĆ – TOŻSAMOŚĆ

Dysponując zaprezentowaną powyżej systemową koncepcją religii, możemy przedstawić niektóre socjologiczne czy politologiczne ujęcia związków religii i etniczności w perspektywie, która powinna pozwolić na wieloaspektowe odczytanie symboliki religijnej zawartej w interesujących nas tekstach literackich. Wielu z autorów takich analiz przeprowadza dociekania porównawcze jedynie na płaszczyźnie paraleli: zbiorowość etniczna – zbiorowość religijna. A przecież powiązania i relacje są zdecydowanie głębsze i różnorodnie. Wykazuje to w swoich pracach zwłaszcza Grzegorz Babiński<sup>7</sup>, który zakłada, że takie relacje muszą być przedstawiane analitycznie, typologicznie i egzemplifikacyjnie. Wobec tego wyróżnia kilka typów czy obszarów, a równocześnie sposobów analizy relacji religia–etniczność. Są to:

1. Relacje statystyczne – badacz ma na myśli wysoką korelację w strukturach społecznych czynnika religijnego i etnicznego. Każda grupa ma jakąś religię, a wyznawcy religii przynależą do zbiorowości etnicznych. Są to kategorie powszechne i uniwersalne, stąd nie mogą występować rozłącznie. Na podstawie obserwacji, że statystycznie występuje znacznie wyższy odsetek społeczności etnicznych jednowyznaniowych niż różnowyznaniowych, Babiński wyciąga wniosek, że powiązanie etniczność–religia jest zdecydowanie głębsze niż tylko statystyczne.
2. Powiązania o charakterze instytucjonalnym – instytucje państwowe ustanawiają bardzo często nie tylko naród tytularny (dominujący) w danym państwie, ale też religię/wyznanie tytularne. Stąd zachodzi wysoka korelacja między religią, etnicznością i państwem.
3. Związki substancjalno-społeczne – przybieranie podobnych form społecznych, takich chociażby jak wyznaczenie *sacrum* (religijnego i narodowego), związki typu więzi wspólnotowej, stabilizacja i utrwalanie form kulturowych na zasadzie „starości” i tradycji, religijna geneza wielu współczesnych kultur narodowych.

Na bazie tak rozpisanych paraleli Babiński wyróżnia osiem bardziej szczegółowych sfer powiązań religii i etniczności, które nie są wobec siebie rozłączne i należy je traktować typologicznie. Są to: 1) wymiar instytucjonalny religii i etniczności; 2) religia – państwo – naród; 3) *sacrum* narodowe a religia; 4) ideologie narodowe; 5) religia jako składnik kultury narodowej; 6) uniwersum religijne wobec uniwersum kulturowego; 7) sfera wspólnotowa: wspólnota etniczna – wspólnota religijna; 8) religia wobec tożsamości etnicznej.

Ta typologia, czy bardziej wskazanie na możliwe obszary inspiracyjne, będzie mi szczególnie pomocna przy przypatrywaniu się różnym sposobom wprowadzania i sfery występowania czynnika religijnego w wysoce zetniczowanych tekstach literackich

<sup>7</sup> G. Babiński, *Religia i nacjonalizm w Środkowej i Wschodniej Europie*, [w:] *Religia i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, red. I. Borowik, A. Szyjewski, Kraków 1993, s. 193–198; idem, *Religia i konflikty etniczne. Kategorie pojęciowe. Analizy wzajemnych relacji*, „Nomos” 1994, nr 7/8, s. 157–167; idem, *Borderland identity. Religions and national identification in the Polish-Ukrainian Borderland*, [w:] *New Religions Phenomena in Central and Eastern Europe*, red. I. Borowik, G. Babiński, Kraków 1997, s. 93–111; idem, *Religia a tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, [w:] *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999, s. 197–211; idem, *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003, s. 9–18.

oraz określaniu jego znaczenia i funkcji dla propagowanych przez teksty idei etnicznych. W ścisłe relacje wchodzi tu czynniki instytucjonalne, ideologiczne, kulturowe, tożsamościowe czy psychologiczne. Wydarzenia polityczne i zjawiska społeczno-kulturowe ostatnich dziesięcioleci przyczyniły się do odwołania, podobnie jak innych tego typu diagnoz, także diagnozy o „śmierci religii” i nieuchronnej laicyzacji wszystkich sfer życia społecznego. Charakter wzrostowej dynamiki zjawisk i procesów etnicznych, nowych nacjonalizmów, a przede wszystkim istotnych w swych skutkach konfliktów etnicznych przyniósł ważne redefinicje i wskazania badaczy na przyczyny, treści i kierunki napędzające mobilizację działań wspólnotowych, podbudowujących je ideologii i konstruowanych celów. Religia w wymiarze społecznym stała się tu jednym z ważniejszych elementów tworzonego na bieżąco dyskursu rozpoznawczego, a nawiązanie do historiozoficznych koncepcji Arnolda Toynbee’ego<sup>8</sup>, a w jeszcze wyższym stopniu do głośnych koncepcji o konflikcie cywilizacyjnym (przypomnijmy, wielkich cywilizacji budowanych na bazie monoteistycznych religii) Samuela Huntingtona<sup>9</sup>, jest jednym z najbardziej chwytliwych aktualnie kierunków interpretacyjnych globalnej polityki i tendencji kulturowych. Szczególne pole badawcze stanowią tu procesy etniczno-religijne rozwijające się w Europie Środkowo-Wschodniej, na bazie których próbuje się budować ogólniejsze teorie z pełną świadomością, że są to teorie średniego zasięgu, gdyż należy się chyba zgodzić z postawioną przez Zenderowskiego tezę, że zachodzi znaczna odmiennosc związku pomiędzy religią a etnicznością w Europie Zachodniej a w Europie Środkowo-Wschodniej. Podczas gdy na Zachodzie „nacjonalizm całkowicie ubezwłasnowolnił religię”, kształtując zjawisko określane jako „religia polityczna” czy „religia obywatelska”, polegające na przejęciu przez władzę polityczną od religii mocy wpływania na emocje społeczne, na Wschodzie:

religia i nacjonalizm współistnieją z sobą jako dwie potężne siły, mogące skutecznie oddziaływać na społeczeństwo. W tym przypadku obserwujemy zarówno rywalizację o rząd dusz, jak i ścisłą współpracę<sup>10</sup>.

Te sfery powiązań, które wskazał Babiński, bywają aktualnie nie mniej znaczące niż w epokach wcześniejszych, a badacze próbują na różne sposoby odśłaniać i rozumieć wynikanie, wykluczanie się czy przenikanie czynnika religijnego z etnicznym zarówno w sferze polityki, jak i kultury oraz tożsamości kulturowo-etniczno-religijnych. Ze względu na te cechy i funkcje społeczne religii, które doprecyzował w omawianej koncepcji Clifford Geertz, religia szczególnie mocno i trwale kształtuje tożsamości kolektywne, dostarczając zarówno niezbędnych dla nich czynników spoinowych, jak i dyferencjacyjnych, a także energii mobilizacyjnej.

Wychodząc od poziomu instytucjonalnego, badacze podkreślają przede wszystkim to, że sama religia jest jedną z najstarszych instytucji i jako taka odegrała kluczową rolę (obok instytucji prawnych, politycznych i ekonomicznych) w formowaniu nowoczesnych

---

<sup>8</sup> A. Toynbee, *Stadium historii*, przeł. T. Marzęcki, Warszawa 2000; idem, *O stosunku historyka do religii*, przeł. T. Marzęcki, Warszawa 2007.

<sup>9</sup> S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005.

<sup>10</sup> R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 56.

państw narodowych<sup>11</sup>. Religia jako instytucja posiada określony zasięg terytorialny, hierarchiczną strukturę i autonomię. Przenikać się one mogą z paralelnymi dziedzinami instytucji świeckich, kształtowanych przez państwo, i są zazwyczaj od nich trwalsze i stabilniejsze. Babiński wspomina też o instytucji świętych opiekunów danego państwa czy narodu, co czasem znajdowało odzwierciedlenie w nazwach państw (np. Korona Świętego Stefana). Bardzo istotne znaczenie instytucjonalne dla etniczności mają instytucje religijne, które przejmują rolę instytucji państwowych w sytuacji trwałego lub czasowego braku własnego dla danej wspólnoty państwa.

Na poziomie ideologicznym wykazano szereg powiązań religii z nacjonalizmem<sup>12</sup>. Jako niepodważalne obszary tych relacji Anthony Smith określa: a) ten sam charakter i zasadę funkcjonowania mitów etogenetycznych i mitów czy wierzeń religijnych; b) „sekciarstwo” religijne stanowiące grunt pod nacjonalistyczną ideologię; c) organizacyjną bazę poszczególnych religii dostarczającą kadr i możliwości przekazu treści i idei nacjonalistycznych<sup>13</sup>. W kolejnych epokach wzrastającego racjonalizmu nacjonalizm próbuje przejąć funkcje i pozycję religii, jak najpełniej korzystając z jej zasobu i repertuaru symbolicznego:

„polityczna religia” świeckiego nacjonalizmu ciągle wykorzystuje w swej liturgii, symbolicie i mitach stare motywy religijne, jednocześnie prezentując siebie jako jedyną realną drogę wybawienia w dobie racjonalizmu<sup>14</sup>.

Warto, mając na względzie to, jakimi społecznościami się zajmujemy, przywołać też określone przez Lecha Nijakowskiego podobieństwa pomiędzy nacjonalizmem a tzw. religijnością ludową. Sformułowane one zostają dosyć radykalnie jako polegające na: 1) wierze w istnienie jakiegoś „bytu ponadjednostkowego” wyznaczającego los człowieka; 2) autotelizmie wartości odnoszących się zarówno do Boga, jak i narodu – w związku z tym postawy religijne i patriotyczne nie muszą być uzasadniane; 3) czynniku poświęcania się, zarówno dla Boga, jak i narodu; 4) budowaniu nacjonalizmu na kulcie przodków, który głęboko wpisuje się w praktyki religijne i niesie przez to sakralizację ojcowizny – ojczyzny; 5) kultu świętych, którzy zazwyczaj stają się równocześnie bohaterami narodowymi; 6) normatywnym oddziaływaniu zarówno religii, jak i nacjonalizmu; 7) tworzeniu miejsc pamięci (czy – jak to określa Nijakowski – miejsc znaczących), zarówno przez nacjonalizm, jak i przez religię; 8) generowaniu przez nacjonalizm i religię mnóstwa „przedmiotów magicznych”, „fetyszy”, wykorzystywanych w różnych celach<sup>15</sup>. Pojęcie religijności ludowej, do którego jeszcze potem nawiążę, a które czasem

<sup>11</sup> Grzegorz Babiński, wskazując na te powiązania instytucjonalne, odwołuje się do szerszego ich omówienia w pracy Steina Rokkana, *Dimensions of state formation and nation building. A possible paradigm for research on variation within Europe*, [w:] *The formation of national states in Western Europe*, red. Ch. Tilly, Princeton 1975, s. 575–591 (G. Babiński, *Etniczność i religia – problemy, płaszczyzny...*, s. 12).

<sup>12</sup> Termin „nacjonalizm” stosuje konsekwentnie w znaczeniu bardziej zachodnim niż polskim. Często chodzi o tzw. łagodny czy miękki nacjonalizm, odpowiadający pojęciu etniczności.

<sup>13</sup> A.D. Smith, *The Ethnic Origin in Nation*, Oxford 1986, s. 34–37 (tłum. polskie: A.D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009).

<sup>14</sup> Idem, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia...*, s. 183.

<sup>15</sup> L. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006, s. 104–106.

może być pojmowane zbyt wąsko, można by tu zastąpić pojęciem „religijność kolektywna”, mającym bardziej szeroki zasięg.

Należy jednak zwrócić także uwagę na dosyć istotne różnice pomiędzy religią a nacjonalizmem. Wynikają one przede wszystkim z tych obszarów i funkcji religii, których nacjonalizm nie jest w stanie zastąpić. Spośród sześciu wymienionych przez Franza-Xavera Kaufmana<sup>16</sup> zasadniczych funkcji religii – tożsamościowej, modelującej zachowania, przewycięzania przypadku, integrującej, ustanawiającej perspektywę kosmiczną, tworzącej dystans do doczesności – na pewno niezastępowalne są dwie ostatnie. Zasadnicze różnice odnoszą się też do takich cech i wartości, jak uniwersalizm i personalizm religii wobec partykularyzmu i antypersonalizmu nacjonalistycznego, a także na przykład chrześcijańska koncepcja człowieka jako odwzorowania Boga wobec agresywnej nacjonalistycznej idei wroga czy różnica w stałości języka religijnego wobec zmienności narodowych (choć tu nie do końca tak precyzyjnie się to rozdziela). Babiński wręcz wskazuje na fakt, że radykalne nacjonalizmy, jak np. nazizm, odrzucały religię uniwersalną, tworząc własną religię i własne mity.

Powszechną ideologią etniczną, opierającą się w istocie swej konstrukcji na religii, jest mesjanizm w różnorakich swoich postaciach. Anthony Smith twierdzi, być może zbyt radykalnie, że przetrwać mogą tylko takie społeczności, które posiadają ugruntowany mit swego specjalnego posłannictwa i sensu istnienia. W tym się zasadza idea narodu wybranego, która według Smitha pozwala budować poczucie moralnej przewagi nad innymi grupami czy narodami, wzmacnia etnocentryzm i spójność grupy, pozwala zmieniać miejsce czy przekonanie o miejscu wśród innych grup, zwłaszcza gdy jest to miejsce podrzędne, pozwala utrzymać granice grupowe, przeciwstawiając *sacrum* swojej grupy *profanum* grup obcych, mobilizuje członków grupy do działań i obowiązków na rzecz dobra grupowego<sup>17</sup>.

Oczywiste są powiązania etniczności i religii na poziomie wartości. Dzięki językowi, który posiada zdolność metaforyzacji i tworzenia analogii, możliwa jest krystalizacja wartości i norm społecznych kierujących interpretację doświadczenia – podkreślają Peter Berger i Thomas Luckmann<sup>18</sup>. To właśnie w ten sposób następuje przekształcanie subiektywnego doświadczenia w „obiektywne” uniwersum. Dla każdego społeczeństwa stanowi ono kulturową oczywistość. Religia zawsze odgrywała istotną rolę w ustanawianiu i podtrzymywaniu tegoż uniwersum, stanowiąc z kulturowego punktu widzenia system nakazów i zakazów oparty właśnie na wyznawanych wartościach. Ścisłość tych powiązań, nie do końca uświadamianą, można wskazać na przykładzie Indii. Jak wspomina Roland Robertson, po uzyskaniu niepodległości w roku 1945 założono ustanowienie państwa świeckiego. Główne trudności z realizacją tego założenia polegały na braku sprecyzowanego poglądu, na jakich zasadach miałyby się wspierać i jak funkcjonować to świeckie społeczeństwo. Według Robertsona „wynikały one z braku ogólnej kulturowo ustalonej różnicy pomiędzy sferą religijną a świecką, a nawet uznania hinduizmu za religię”<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, s. 83–86, za: R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 51.

<sup>17</sup> A.D. Smith, *Chosen Peoples; why ethnic groups survive*, „Ethnic and Racial Studies” 1992, t. 15, nr 3, s. 436–456.

<sup>18</sup> P. Berger, Th. Luckmann, *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, przeł. J. Siek, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadz. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 131–153.

<sup>19</sup> R. Robertson, *Główne założenia analizy religii*, przeł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii...*, s. 154–181, tu: s. 163.

Takie spojenie wartości przy dokonującej się w sposób formalny laicyzacji społeczeństw i, co za tym idzie, używanie elementów systemu religijnego w życiu publicznym, obywatelskim skutkuje używaniem szeregu terminów próbujących ująć to zjawisko w uogólnionej refleksji. Stosowane są takie pojęcia, jak religia świecka, religia obywatelska, religia zastępcza, religia analogiczna, religia substytucyjna i podobne, które odnoszą się zarówno do nacjonalizmu, jak i do zjawisk kulturowych oraz sposobów zarządzania społecznego. Chodzi tu, najogólniej ujmując, bądź o transformację transcendentálních wartości religii w moralność o charakterze doczesnym, co Ina Mierdjanova<sup>20</sup> uważa za typowe dla religii obywatelskiej, bądź o dokonanie takiej transformacji z dodatkowym zaadaptowaniem sfery religijnego *sacrum* i tajemnicy do wymiaru doczesnego, co buduje wymiar ideologiczny najczęściej nazywany nacjonalizmem lub właśnie religią świecką.

Kultura narodowa jako system znaczeń i system wartości często transformuje uniwersalne religie w partykularne ich odmiany, służące celom etnicznym, tworzy swoiste kulturowe formy religii (w najszerszym zakresie na poziomie obrzędowym), pomagające wyznaczać i utrzymać odrębność grupową. Takie unaradawianie religii może też polegać na wytworzeniu i celebrowaniu swoistej religijności danej grupy narodowej/etnicznej.

Wskazuje się też powszechnie na silne znaczenie mobilizacyjne religii, która wykorzystywana bywa do wyznaczania pozycji etnicznej, co jest szczególnie ważne w sytuacji różnego rodzaju kryzysów, konkurencji, ustanawiania władzy, wprowadzania nowego porządku społecznego, dążeń autonomicznych, zagrożeń, konfliktów etnicznych. Właśnie fala konfliktów etnicznych, które w niedawnym czasie miały miejsce na Bałkanach, ale nie tylko, uruchomiła ogólną czujność i wyostrzyła świadomość wpływu religii na postawy i działania, w których pojawia się wyraźnie określony wróg i należy odnaleźć motywację i przyzwolenie moralne na zniszczenie tego wroga, który całkiem niedawno mógł jeszcze być odbierany w kategoriach współplemieńca.

Najogólniejsze stwierdzenia odnoszące się do roli religii w konfliktach etnicznych opierają się z jednej strony na przekonaniu, że religie z gruntu rzeczy nie akceptują odmiennych światopoglądów i odnoszą się do „innowierców” jako tych, których trzeba nawrócić lub unicestwić, zatem z natury wzmacniają konflikty inności<sup>21</sup>, z drugiej strony na przeciwnym założeniu, że religia ze względu na swój uniwersalizm i propagowane wartości łagodzi konflikty, wzywa do pojednania, hierarchowie kościołi często angażują się w działania negocjacyjne. Niewątpliwie jednak, ze względu na fakt, że religia wytwarza szczególnie trwałe więzi społeczne i ma olbrzymi potencjał mobilizacyjny, bywa ona często wykorzystywana przez nacjonalistów, zwłaszcza przez duchownych nacjonalistów. Dlatego teza Grzegorza Babińskiego, że religia nie wywołuje konfliktów etnicznych, tylko jest używana przez zbiorowości etniczne w konfliktach<sup>22</sup>, zdaje się precyzować tę dyskusyjną kwestię. Babiński formułuje też listę celów, którym religia służy w konflikcie etycznym. Są to: a) mobilizacja wewnątrzgrupowa (w sytuacji

<sup>20</sup> I. Mierdjanova, *In search of Identity: nationalism and religion in Eastern Europe*, „Religion, State & Society” 2000, nr 3, s. 233–261, za: R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 49.

<sup>21</sup> R. Williamson, *Why is religion still a factor in armed conflict?*, „Bulletin of Peace Proposal” 1990, nr 3, s. 243–253, za: R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 229.

<sup>22</sup> G. Babiński, *Religia i konflikty etniczne...*, s. 158, 164.



zagrożenia bądź ekspansji), szczególnie silna, gdy zagrożona jest nie tylko grupa, ale też jej *sacrum* – religia; b) ochrona tożsamości grupowej, szczególnie gdy zagrożenie stanowi grupa o odmiennej religii, ale też w przypadku tej samej religii – wówczas eksponuje się elementy narodowe religii i religijności; c) krystalizowanie lub wzmacnianie tożsamości etnicznej, zwłaszcza w sytuacji dążności asymilatorskich grup silniejszych wobec słabszych, nie w pełni ukształtowanych; d) szerzenie dominacji i ekspansji, gdzie misyjne działania religijne mają ukryć rzeczywiste cele ekspansyjne; e) wzmacnianie granic i barier grupowych stosowane zwłaszcza przez grupy zagrożone w celu utrudnienia napływu obcych; f) ochrona rodaków i współwyznawców znajdujących się pod obcą etnicznie i religijnie władzą; g) asymilacja grup mniejszościowych i imigranckich w celu osiągnięcia integracji wewnętrznej; h) wycofanie się i izolacja albo jako opór grupy przeciw władzy świeckiej, albo jako wycofanie się grupy mniejszościowej z kontaktów z grupą dominującą<sup>23</sup>.

Uwikłanie religii w konfrontację i rywalizację o własny obszar kulturowy, charakterystyczne dla wielu pograniczy, czemu poświęcają swe prace chociażby Halina Rusek<sup>24</sup> czy Piotr Wróblewski<sup>25</sup>, prowadzi do wzmacniającego nakładania się na siebie toposu religijnego i toposu etnicznego. Przestrzenne eksponowanie symboli i znaków religijnych jest jednym z najoczywistszych komunikatów różnic kulturowych i dokonuje się według pewnych najbardziej skutecznych w swym przekazie schematów.

Zenderowski wyróżnia kilka takich modeli czy strategii znakowania toposu religijno-etnicznego<sup>26</sup>. Na pierwszym miejscu rozpatruje etnosymboliczny wymiar świątyni, wskazując na dwie strategie znakujące: „świątynie jako słupy graniczne terytorium etnicznego” (i tu podkreśla, że „geograficzny zasięg świątyn danego obrządku religijnego bardzo często wyznaczał i nadal wyznacza granice etnicznego terytorium”<sup>27</sup>) oraz „świątynie jako «oazy» i «bastiony» narodowej kultury” (świątynie rozmieszczone na całym terytorium etnicznym w szczególnej roli gromadzenia i chronienia symboliki etniczno-religijnej)<sup>28</sup>. Rozpatruje też wynikający z konkurowania wspólnot etniczno-religijnych „architektoniczny «wyścig do nieba»”, czyli wyścig na ogrom i majestat świątyni narodowych. Chodzi tu przede wszystkim o manifestację siły, dumy i jedności narodowej, wobec których funkcje religijne schodzą na plan dalszy. W strategiach konkurowania mieści się też „planowe niszczenie świątyn” (może to być też adaptowanie świątyni dla potrzeb innego obrządku). Zaznacza też rolę cmentarzy jako symboli etnicznych, co samo w sobie ma ogromne znaczenie tożsamościowe, a w wymiarze mobilizacyjnym cmentarze odgrywać mogą podobną rolę jak świątynie. Wspomina też o organizowaniu życia wspólnotowego na nowych terytoriach (np. na ziemiach poniemieckich w Polsce powojennej), gdzie pierwszym z kroków organizacyjnych jest powołanie własnej parafii. Jako ostatni element przenikania się toposu religijnego w funkcji mobilizacyjnej wymienia Zenderowski terytorium kanoniczne, które chronione jest nawet przed takimi

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 165–166.

<sup>24</sup> H. Rusek, *Religia i polskość na Zaolziu*, Kraków 2002.

<sup>25</sup> P. Wróblewski, *Mobilizacja i konflikt etniczny. Miejsca święte mniejszości narodowych w Polsce*, Warszawa 2007.

<sup>26</sup> R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 234–246.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 234.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 235.

gestami symbolicznymi, jak oficjalna wizyta zwierzchnika innego Kościoła czy ucałowanie przez niego ziemi (nawiązanie do wizyt papieża w krajach uznających swe terytoria za prawosławne).

Wreszcie bardzo istotne powiązania, skupiające uwagę badaczy, istnieją pomiędzy religią a tożsamością etniczną. Wszystkie wymienione powyżej poziomy i obszary powiązań religii z etnicznością mają istotny wpływ na tożsamość etniczną, zarówno indywidualną, jak i, przede wszystkim, zbiorową. Spośród pięciu elementów, które są uznawane za filary tożsamości narodowej/etnicznej – *eposu*, *genosu*, *logosu*, *etosu* i *toposu*<sup>29</sup> – wszystkie rozwijają się pod dużym wpływem systemu religijnego, a można nawet określić je jako religiopochodne czy religiopodobne. *Epos* – to symbol pamięci zbiorowej, ciągłości trwania, doświadczeń chwalebnych i męczeńskich, wynika z potrzeby poczucia wielkości i chwały – ściśle powiązany jest z religijnym budowaniem wspólnoty, odczuciem wzniosłości, mitem złotego wieku. *Genos* – to mit prapoczątku, wspólnych przodków, bohaterów-męczenników-świętych, idea posłannictwa (narodu wybranego) – wszystkie one mają charakter sakralny. *Logos* – to język i świat symboli, dzięki którym następuje „zobiektywizowana” interpretacja świata, nadająca mu ład i porządkująco-klasyfikująca – co też jest jedną z podstawowych funkcji symboliki religijnej. *Etos* – jest to sakralizacja norm i instytucji odpowiedzialnych za regulację życia społecznego narodu. *Topos* – to przestrzeń etniczna wiążąca się ściśle z konotacjami sakralnymi, o czym już była wielokrotnie mowa.

Kończąc to skrótowe odwołanie się do uwag badaczy na temat relacji religii i etniczności, można zacytować znany i często przytaczany aforyzm Francisca Bacona: *Religio praecipuum humanae societatis vinculum*. Jak bowiem zaznacza Henri Desroche:

Niezależnie od tego, czy chodzi o ustalone porządki społeczne, czy też o ruchy wywrotowe, o wyłanianie się nacjonalizmów, czy też narodowości, o rodzinę, czy organizację zawodową – wszędzie można dopatrzeć się istnienia podtekstów religijnych<sup>30</sup>.

Istnieje wiele prób wyjaśniania tej wszechobecności struktur religijnych. Znajdujemy ją przede wszystkim w omówionej szerzej, głównie właśnie z tego powodu, koncepcji religii jako systemu kulturowego Clifforda Geertza. Wyraźnie wykazuje on, że:

Pojęcia religijne sięgają poza pewne konteksty metafizyczne, tworząc ramy ogólnych idei, w odniesieniu do których można nadać znaczącą formę całej gamie różnorodnych doświadczeń – intelektualnych, emocjonalnych, moralnych [...].

I dalej stwierdza:

Zarys kosmicznego ładu, zestaw religijnych wierzeń jest także swoistym objaśnieniem przyziemnego świata społecznych relacji i psychologicznych zdarzeń – sprawia, że zjawiska te stają się możliwe do pojęcia<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Przywołuję za: R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 28 i nast., który sięga do: C. Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà etniche e valori democratici*, Milano 1995, s. 21–32 za pośrednictwem: M. Waldenberg, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa 2000, s. 32.

<sup>30</sup> H. Desroche, *Religia i rozwój społeczny*, przeł. J. Siek, [w:] *Socjologia religii...*, s. 271–296, tu: s. 273.

<sup>31</sup> C. Geertz, *op. cit.*, s. 145.

Podobnie brzmią sformułowania Thomasa Luckmanna, komentującego Weberowską tezę, że historyczna rola irracjonalnej w swej istocie religii sprowadza się paradoksalnie do bycia czynnikiem racjonalizacyjnym:

Wszystkie religie tworzą wzorce rozwiązania codziennych problemów i krytycznych sytuacji życiowych; wszystkie religie interpretują świat i czynią go znaczącym dla jednostki poprzez dostarczanie stałych ram odniesienia dla nieustrukturyzowanych „irracjonalnych” subiektywności jednostkowej egzystencji<sup>32</sup>.

Dlatego stanowią one tak istotne podłoże do konstruowania wszelkiego rodzaju form życia społecznego.

## RELIGIA JAKO CZYNNIK IDIOSYNKRATYCZNY MNIEJSZOŚCI

Jako motto do omawianego tu wcześniej eseju Geertz zamieścił fragment wypowiedzi George’a Santayany, w którym sformułowana została ważna refleksja o znaczeniu posiadania religii:

Każda żywa i zdrowa religia posiada szereg wyraźnych cech idiosynkratycznych [...]. Perspektywy, jakie otwiera, i tajemnice, jakie głosi, tworzą dla jej wyznawców inny świat; mówiąc, że posiadamy jakąś religię, mamy na myśli właśnie posiadanie owego innego świata – niezależnie od tego, czy spodziewamy się, że kiedykolwiek w pełni w tym świecie zamieszkamy, czy też nie<sup>33</sup>.

Nie można przecenić znaczenia czynnika religijnego dla tożsamości etnicznej mniejszości, zwłaszcza wówczas, gdy religia jest elementem różnicującym w odniesieniu do dominującej większości (a w naszym przypadku właśnie z taką sytuacją mamy do czynienia). Akcentują to wszyscy w zasadzie autorzy, którzy badają społeczności mniejszościowe. Dla przykładu wypowiedź Haliny Rusek:

Dla wielu mniejszości etnicznych czy narodowych religia często stanowi podstawę identyfikacji narodowej, wyróżnia te grupy spośród innych grup, oddziela od „obcych” i integruje ze „swoimi”. Często identyfikacja religijna i narodowa czy etniczna opiera się na zespole tych samych wartości. Historia dostarcza wielu przykładów, jak mocno religia była uwikłana w procesy narodotwórcze i jak często podłoże religijne było płaszczyzną budowania więzi narodowych<sup>34</sup>.

Z dość klarowną sytuacją mamy do czynienia wtedy, kiedy mniejszość narodowa czy etniczna buduje swoją odrębność kulturowo-etniczną w oparciu o religię różną od religii społeczeństwa większościowego. Religia może wyznaczać wówczas dosyć wyraźne granice własnej kultury, własnej grupy i – integrując jej członków wokół swoich wartości – może stanowić hamulec dla procesów asymilacyjnych<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> T. Luckmann, *Teoria religii a zmiana społeczna*, przeł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii...*, s. 89–107, tu: s. 98.

<sup>33</sup> G. Santayana, *Reason in Religion*, New York 1905, za: C. Geertz, *op. cit.*, s. 110.

<sup>34</sup> H. Rusek, *op. cit.*, s. 24.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 25.

Badaczka przywołuje też dosyć znaną, ale istotną zasadę dotyczącą zmian w tożsamości indywidualnej i grupowej:

Tożsamość ta ulega przeobrażeniom, niejednokrotnie konwersji, jednak postawy religijne, wzory życia religijnego wydają się dosyć odporne na zmiany, pozostają jednym z najbardziej stałych elementów naszego życia<sup>36</sup>.

Z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku interesującej nas mniejszości białoruskiej.

Oczywiście bardzo ważny dla grup mniejszościowych jest instytucjonalny wymiar religii. Wiadomo, że w tym przypadku struktury religijne często pełnią funkcję substytutywną i zastępują instytucje państwowo-cywilne, których mniejszości są pozbawione. Podstawowe funkcje pełnią tu parafie, ale w odpowiednim zakresie, zgodnie z hierarchiczną i terytorialną pozycją, też biskupstwa czy specjalnie wyodrębnione jednostki administracyjne Kościoła, jaką była np. Apostolska Administracja dla Grekokatolików Łemkowszczyzny (1934–1940). Na bazie nie tylko rozważań teoretycznych, ale przede wszystkim na podstawie przeprowadzonych badań konkretnej grupy etnoreligijnej, Elżbieta Pałka podkreśla tożsamościową rolę i specyfikę parafii etnicznych:

Parafię etniczną cechuje między innymi przejawiana przez jej członków świadomość wspólnego pochodzenia etnicznego i wspólnego języka oraz to, że zaspokaja ona wszystkie te same potrzeby religijne i pozareligijne, które zaspokaja „zwykła” parafia terytorialna, a ponadto szeroki zakres potrzeb wynikających z owej świadomości etnicznej oraz faktu zamieszkiwania przez jej członków w odmiennym etnicznie środowisku<sup>37</sup>.

Wiadomo też, że w przypadku mniejszości o różnym od dominującego wyznaniu mamy do czynienia z pograniczem wyznaniowym paralelnym do pogranicza kulturowo-etnicznego. Zazwyczaj bywa tak – co przypomina m.in. Zenderowski – że takie pogranicze, „znajdujące się w sytuacji permanentnego zagrożenia (rzeczywistego lub urojonego) ze strony innowierców”<sup>38</sup> i będące przez to czymś więcej niż tylko pielęgnowaniem swoistej tradycji i form rytualnych, nie utwierdza się tylko na wierze w Boga, ale przede wszystkim na wierze w integralność własnego etnosu czy nawet wspólnoty cywilizacyjnej. Jest to o tyle istotne, że Rzeczpospolita przez wiele wieków budowała swoją tożsamość narodową, opierając się na tym właśnie syndromie, co przynosiło oczywiste konsekwencje dla wszystkich „innowierców” mieszkających na terytoriach przez nią zajmowanych, nie tylko niechrześcijan. Pomimo bowiem, że idea dotyczyła *antemurale christianitatis*, często funkcjonowała jako *antemurale catholicitatis*, przez co przebiegała też w obrębie samej Rzeczpospolitej i skutkowała wielopłaszczyznowo, a najbardziej wieloznacznym jej efektem była unia kościelna z roku 1596<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>37</sup> E. Pałka, *Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania na Zaolziu. Od polskiej organizacji religijnej do Kościoła czeskiego*, Wrocław 2007, s. 34.

<sup>38</sup> R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 100.

<sup>39</sup> Do unii nie przystąpiło dwóch biskupów prawosławnych – przemyski oraz lwowski. Wiele dokumentów i źródeł literackich wskazuje, że w wysokiej mierze politycznie narzucona unia przyjmowana była opornie nie tylko przez wiernych, ale i przez hierarchów Kościoła. Skutkowało wielostopniowymi konfliktami na linii Kościół Rzymskokatolicki – Kościół Prawosławny – Kościół Unicki (potem Grekokatolicki) – państwo – wspólnoty wiernych. Por. H. Dylągowa, *Unia Brzeska przyczyną konfliktów religijnych, etnicznych*,

Mocne wpisanie w polską tożsamość narodową idei przedmurza i podobnych konstruktów ideowych, zasadniczo wiążących wymiar etniczny z wymiarem religijnym w autodefiniowaniu, które doprowadziły do nader wyrazistej kategorii tożsamościowej Polak-katolik, miało i ma zasadniczy wpływ na mniejszościową religijność i jej funkcje etniczne. Wiadomo, że oddziaływanie dokonuje się tu zarówno w postaci odwzorowania, modelu, jak i bezpośredniej opozycji, odpisywania. Zenderowski przytacza wnioski z badań nad rumuńską tożsamością narodową i prawosławiem<sup>40</sup>, które dotyczą zjawiska w opinii badacza powszechnego:

silny związek między dominującą na danym terytorium religią i tożsamością większościowego narodu zazwyczaj pośrednio w istotnym stopniu wzmacnia znaczenie religii jako wyznacznika tożsamości mniejszości etnicznych i narodowych (i *vice versa*, jak się wydaje)<sup>41</sup>.

Religia pozwala w takim przypadku wyznaczyć wyraziste granice kulturowe grupy, staje się też bardzo ważnym czynnikiem integrującym, przez co przyczynia się istotnie do zahamowania procesów asymilacyjnych. Według Zenderowskiego przykładem na to, że powyższa zasada nie jest jednak w pełni uniwersalna, jest mniejszość białoruska w Polsce, która asymiluje się etnicznie, pozostając przy swym prawosławnym wyznaniu.

Religia i religijność mniejszości „ruskich” w Polsce wyznaczona została przez wschodnie chrześcijaństwo, rozwijające się po 1596 r. jako dwa wyznania – prawosławie i grekokatolicyzm w dwóch odrębnych Kościołach. Wobec „tytularnej” religii rzymskokatolickiej obydwa są wyznaniami mniejszościowymi z wszystkimi, po części już wspomnianymi, konsekwencjami tej pozycji. Obrządek wschodni obu Kościołów sięga korzeniami tradycji grecko-bizantyńskiej i jako taki jest podstawowym źródłem różnic wobec „łacińskiego” Kościoła rzymskokatolickiego. Z punktu widzenia tożsamości etnicznej właśnie te różnice obrzędowe, rytualne, celebracyjne i wiążące się z nimi formy kulturowe (architektura, wyposażenie wnętrza świątyni, śpiew liturgiczny, szaty liturgiczne) oraz kształtujący je grunt teologiczny, filozoficzny, estetyczny, czy ogólniej ujmując, duchowość, z której wyrastają, stanowią o zasadniczych różnicach cywilizacyjnych.

Ze względu na takie pojmowanie i akcentowanie wartości kulturowych religii, pomagające utrzymywać mniejszościom „ruskim” w Polsce obronny dystans do dominujących politycznie i cywilizacyjnie form religijno-kulturowo-etnicznych, Włodzimierz Pawluczuk proponuje traktować prawosławie (choć w pewnym stopniu też katolicyzm) „nie tylko jako wyznania religijne, ale jako pewne typy kultury”. Podkreśla też, że „różnice między nimi sięgają bardzo głęboko aż do zróżnicowań w umysłowości i kulturze między Rzymem i Bizancjum”<sup>42</sup>. Ilustrując te różnice, Pawluczuk dokonuje zestawienia najbardziej stereotypowych i powszechnych przekonań o tym, na jakich wartościach ukształtowała się cywilizacja zachodniochrześcijańska w odróżnieniu od wschod-

politycznych, [w:] *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, red. I. Kabzińska-Stawarz, S. Szykiewicz, Warszawa 1996, s. 157–161.

<sup>40</sup> Zaprezentowane w artykule: G. Flora, G. Szilagy, V. Roudometof, *Religion and national identity in post-communist Romania*, „Journal of Southern Europe and Balkans” 2005, nr 1, s. 35–55.

<sup>41</sup> R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 97.

<sup>42</sup> W. Pawluczuk, *Rzymska i bizantyńska tradycja na ziemiach polskich i jej wpływ na codzienność i historię*, „Nomos” 1994, nr 7/8, s. 101–110, tu: s. 105.

niochrześcijańskiej. To zestawienie jest o tyle istotne, że daje wgląd w repertuar gotowych elementów dystynktywnych o wysokim stopniu „prawdziwości” ze względu na swą dawność i powiązanie z *sacrum*, jakimi dysponować mogą wszyscy propagatorzy idei narodowych, zwłaszcza ci, którzy piórem uporczywie „obrysowują” zamazujące się ciągle granice kulturowe wspólnot mniejszościowych.

Cytując za Pawluczukiem:

Najkrócej można powiedzieć, że Zachód oparty jest na idei transcendencji – Wschód zaś na idei immanencji [...].

Idea transcendencji, tak jak i idea immanencji skorelowane są z odmiennymi obrazami świata, życia ludzkiego, odmiennymi drogami zbawienia i szukania sensu. Idea transcendencji otwiera drogę rozwojowi niezależnej od religii i moralności nauki, techniki, ekonomii i powszechnej sekularyzacji świata [...]. Transcendencja w wydaniu chrześcijańskim oznacza, że zerwany zostaje kontakt między Bogiem, bytem absolutnym a materią i życiem codziennym. Ma on charakter sporadyczny, incydentalny, w postaci cudu, objawienia, stanów mistycznych. W normalnych warunkach światem rządzą jednak anonimowe prawa mechaniki. Czy – szerzej – prawa nauki. Podobne prawa rządzą życiem codziennym, a nawet historią. [...]

Wschód zorientowany jest na immanencję. Życie codzienne nie ma tu wyłącznie materialnego, ekonomicznego wymiaru. Żaden czyn, żaden gest nie jest wyłącznie ekonomiczny. Akt pracy jest jednocześnie aktem religijnym, moralnym, często estetycznym i zabawowym. W związku z tym akty pracy i stosunki międzyludzkie przesiąknięte są treściami etycznymi i estetycznymi (przysłowiowa wschodnia gościnność, obrzędowość, folklor), a jednocześnie akt pracy, akt działalności ekonomicznej nie występuje w postaci „czystej”, „racjonalnej” (przysłowiowa wschodnia nieracjonalność, niegospodarność, niepunktualność, ideologizacja życia gospodarczego)<sup>43</sup>.

Dalej Pawluczuk odnosi tę charakterystykę różnicy do stereotypów właśnie, które wzięły się ze sprowadzenia wszelkich obserwacji i wyobrażeń do uproszczonych wniosków oceniających:

W porządku emocjonalnym relację Wschodu i Zachodu cechuje ambiwalencja – odraza i fascynacja. Wschód w oczach Zachodu jest dziki, brudny, pijany, nędzny, prymitywny, głupi. A jednocześnie – w innej warstwie odbioru – jest fascynującą sceną sfolkloryzowanej, uestetyzowanej codzienności życia przesiąkniętego głęboką mistyką i religią, źródłem fascynujących dla człowieka Zachodu prawd i wartości estetycznych.

Zachód w oczach Wschodu jest zmaterializowany, płytki i wewnętrznie pusty, pogrążony w gonitwie za wartościami pozornymi. A jednocześnie jest niedoścignionym wzorem rozwiązań cywilizacyjnych, bogactwa, komfortu życia. Jest także źródłem urokliwej dla wielu ludzi ze Wschodu filozofii indywidualności<sup>44</sup>.

Kiedy jednak ulokujemy się poza stereotypami, które z całą pewnością mocno zakorzeniają się i działają w literaturze, zobaczymy, że wieloaspektowa pograniczność usytuowania kultur mniejszościowych spowodowała silne przenikanie się tych odmiennych cech duchowości i cywilizacji i stworzyła swoisty konglomerat kulturowy, wyznaniowy, etniczny. Nie ulega przecież wątpliwości, że procesy interferencyjne, infiltracyjne, osmotyczne, kontaminacyjne, adopcyjne, asymilacyjne i inne wzajemne oddziaływania i prze-

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 101–102.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 102.

kształcenia dokonują się zarówno w relacji poziomej – międzysystemowej, jak i pionowej – wewnątrzsystemowej. Podkreślał to już, właśnie w odniesieniu do religii i środowiska społecznego jej wyznawców, Stefan Czarnowski:

Przyjęta raz religia dąży do urobienia środowiska społecznego według tego wzoru, który z sobą przynosi. Że jednak to środowisko nie jest bierną materią, ale zbiorowością żywą i tym samym czynną, dążącą nieprzezwyciężyć do wyrażania się możliwie pełnego w każdej dziedzinie, wyciska ono swoje piętno własne na religii. Wprowadza do niej obce pierwiastki wierzeniowe i obrzędowe, łączy praktykę z wartościami społecznymi nic nie mającymi z nią wspólnego. Przekształca ją na swój użytek, na swój obraz i podobieństwo<sup>45</sup>.

W ten sposób powstają różne formy religii i religijności w obrębie tego samego wyznania, tak też tworzą się nowe religie. Najlepszy przykład stanowi tu zjawisko religijno-społeczne określane jako polski katolicyzm, który uważany jest za swoisty fenomen, choć przecież odnajdujemy w nim większość tych zjawisk, które tłumaczą się właśnie sytuacyjnie, historycznie, społecznie, politycznie. Ksiądz Józef Tischner formułuje w tej kwestii trafną, aczkolwiek ostrą i w pewnym sensie wycinkowo ujętą opinię.

Wyrastające z dramatu dziejowego narodu myślenie religijne bardziej niepokoi się o los nadziei i troszczy o przezwyciężenie rozpacz niż o rozwiązanie takich czy innych wątpliwości, które nachodzą religię [...]. Wycisnęło to głębokie piętno na obrazie polskiej religijności. Uczyniło z niej nie tyle religijność wiary, co religijność nadziei [...]. Myślenie religijne obecne w naszej kulturze mniej troszczyło się o metodologiczną i naukową poprawność, a bardziej o to, by zachować ścisły związek z dziejami wspólnoty, w której żyło i żyje [...]. Modła się, ale to nie wiara tworzy ich modlitwy, ale chora od bólu wyobraźnia<sup>46</sup>.

W takim kontekście dominacyjnym można łatwiej dostrzec pewne symptomatyczne zaangażowania czy wręcz zagmatwania na linii *sacrum–profanum*, religijne–świeckie, boskie – ludzkie. Elementy religijne służą w wysokim stopniu celom doczesnym, a doczesność zostaje uświęcona w licznych aktach sakralizacji wartości wspólnotowych. Zapewne nie bez wpływu na intensywne zaangażowanie się Kościoła greckokatolickiego w proces kształtowania ukraińskiej świadomości narodowej w Galicji od około połowy XIX w. nieustannie aż po dzień dzisiejszy (obecnie w Polsce i na Ukrainie, ale też w europejskiej i amerykańskiej diasporze) pozostały i pozostają działania Kościoła rzymskokatolickiego, w zależności od którego Kościół greckokatolicki ciągle pozostaje. Zapewne uzyskanie w 1924 r. przez Kościół prawosławny z Polsce autokefalii określiło w znacznym stopniu nie tylko jego strukturę, ale też charakter obrzędowy i rozwijane formy kultu religijnego wśród wiernych tego Kościoła w Polsce. Nawet w obrębie samego Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego inaczej kształtuje się przenikanie pierwiastka religijnego ze świeckim i powiązane z tym działania Kościoła i elit świeckich na obszarach, gdzie unarodowiony grekokatolicyzm przestał stanowić konkurencję dla prawosławia (rejon Białostoczczyzny i Podlasia), a inaczej tam, gdzie w pewnym momencie historycznym życie religijne zostało zdominowane przez kon-

<sup>45</sup> S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] idem, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1956, s. 88–107, tu: s. 89.

<sup>46</sup> J. Tischner, *Myślenie w przyszłość*, [w:] *Chrześcijaństwo a kultura polska, V Kongres Teologów Polskich. Lublin 14–16 IX 1983*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Lublin 1988, s. 72–82, tu s. 73, 74, 75.

flikt greckokatolicko-prawosławny (rejon Łemkowyny). Obecne efekty wielostronnego angażowania się obu Kościołów – prawosławnego i greckokatolickiego – w życie kulturalne, polityczne, społeczne, a przede wszystkim w rozwój i podtrzymanie niepolskiej tożsamości narodowej swoich „ruskich” wiernych na Łemkowynie i części ziem zamieszkałych przez Ukraińców w Polsce oraz zdecydowanie mniej intensywnego, a wręcz znikomego czasem zainteresowania Kościoła prawosławnego kwestią tożsamości narodowej swoich wiernych na ziemiach północno-wschodniej Polski są według mnie klarowne i oczywiste. Łemkowie i Ukraińcy na tyle mają spojona tożsamość religijną z etniczną, że dokonujące się wśród tych mniejszości procesy asymilacyjne mają charakter całościowy. Asymilacja następuje w kierunku dominującej nacji polskiej z równoczesną, w zasadzie bezwyjątkową asymilacją do dominującego wyznania rzymskokatolickiego. Inaczej sprawa wygląda wśród Białorusinów i Podlaszaków. Dokonuje się, o czym wspominałam za Zenderowskim, asymilacja warstwy etnicznej tożsamości przy zachowaniu tradycyjnego wyznania prawosławnego. Stąd pojawiają się różne „hybrydy” tożsamościowe, wyróżnione przez Sadowskiego, takie jak Polak prawosławny, tutejszy prawosławny, tutejszy Polak, tutejszy Białorusin, tutejszy Ukrainiec, polski Białorusin, polski Ukrainiec, Polak białoruski i inne<sup>47</sup>.

Najdalej idący kontrast w relacjach religia – etniczność w stosunku do budujących swą odrębną tożsamość głównie na wyznaczniku religijnym (prawosławnym) mieszkańców Białostoczczyzny i północnego Podlasia stanowią Łemkowie, którzy dla obrony wartości etnicznych zmieniali religię, ale tylko w obrębie takich opcji, jakie wyznacza chrześcijaństwo wschodnie. Przyczyną zmiany wyznania z greckokatolickiego na prawosławne (bo taki był zazwyczaj kierunek konwersji) była większa możliwość ochrony odrębnej etnicznej tożsamości łemkowskiej w strukturach i obrzędowości (w jej ramach też w języku nabożeństw i posług religijnych) Kościoła prawosławnego. Kościół greckokatolicki przekształcony w ukraiński Kościół narodowy (aktualnie Ukraińska Katołycka Cerkwa Wizantyjskiego Obряду) nie był gotowy podtrzymywać łemkowskich dążeń „separatystycznych”, którym hierarchowie tego Kościoła nieraz ostro się sprzeciwiali.

Te ogólne wzmianki na temat specyficznej dla wybranych społeczności mniejszościowych, czy wręcz dla każdej z nich z osobna, formy swojskości religii i Kościoła<sup>48</sup> ko-

---

<sup>47</sup> A. Sadowski, *Prawosławie a identyfikacja narodowa na Białostoczczyźnie*, „Nomos” 1994, nr 7/8, s. 39–48.

<sup>48</sup> Zagadnieniom tym poświęcono w ostatnim czasie sporo prac, opartych zazwyczaj na wieloaspektowych badaniach terenowych. Wymienić tu warto chociażby takie prace, jak: A. Sadowski, *Skład wyznaniowy i narodowościowy mieszkańców południowo-wschodniej Polski*, Białystok 1992; E. Michna, *Zróżnicowanie wyznaniowe a integracyjna rola religii. Na podstawie wyników badań społeczności wiejskiej Łemkowszczyzny zachodniej*, „Nomos” 1994, nr 7/8, s. 247–259; J. Maroszek, *Klasztory Podlasia. Źródło kultury i świadomości narodowej*, Białystok 1995; G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1997; E. Czykwin, *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Białystok 2000; M. Łesiów, *Rola kulturotwórcza Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej*, Lublin 2001; R. Radzik, *Kim są Białorusini?*, Toruń 2003; J. Nowak, *Rola grekokatolicyzmu w procesie budowania tożsamości narodowej. Rusini na terenach Polski, Słowacji i Ukrainy*, [w:] *Etniczność i religia*, s. 73–83; B. Pactwa, M. Dziewierski, *Religia jako czynnik integracji i dezintegracji społecznej na przykładzie mniejszości ukraińskiej w Polsce*, [w:] *ibidem*, s. 87–108; P. Wróblewski, *Prawosławno-białoruski i katolicko-polski kanon pamięci społecznej w zbiorowościach lokalnych Podlasia*, [w:] *Wobec przeszłości*, red. A. Szpociński, Warszawa 2004, s. 214–233.



niecznie trzeba jeszcze uzupełnić chociażby krótką uwagą o tzw. religijności ludowej<sup>49</sup>, która rozwija się jako forma zaspokajania potrzeb religijnych wspólnot w określonych warunkach kulturowo-społecznych i politycznych. Czasem zagadnienie to sprowadza się do repertuaru zachowań określanych jako pobożność praktykowana przez społeczności wiejskie (ludowe). Stąd przede wszystkim podkreśla się, że chodzi o nadawanie emocjonalnego, łatwiejszego w przyswojeniu kształtu prawdom wiary za pomocą bardzo rozbudowanego rytualizmu nasyconego symboliką czerpaną często jeszcze ze źródeł pogańskich – kultu zjawisk przyrodniczych, płodności, magii wegetatywnej. Nałożenie przez chrześcijaństwo kluczowych wydarzeń z historii zbawienia na daty świąt pogańskich i przesilenia w cyklicznym kalendarzu przyrodniczym spowodowało zdumiewającą kontaminację symboliki naturalno-przyrodniczej z religijną. Przez to religijność ludowa często wykracza poza prawdy wiary, „balansując na granicy między ortodoksją a heterodoksją”<sup>50</sup>. Religijność tego typu cechuje brak znajomości czy przywiązywania wagi do dogmatów i doktryn religijnych, zwykle pobieżna tylko znajomość Pisma świętego, ale głęboka pobożność wynikająca z tradycji, z przekonania, że wiarę się dziedziczy jako coś niezbywalnego i niezmiennego. Na tym gruncie buduje się silną identyfikację z praktykowanymi niezmiennie przez wspólnotę formami kulturowo-religijnymi własnego środowiska społecznego, emocjonalne zaangażowanie i wrażliwość na sensualne formy wyrażania pobożności.

Wśród najbardziej charakterystycznych dla religijności ludowej cech wymienia się: a) związek rytmu i form życia religijnego ze środowiskiem naturalnym, z cyklem przyrodniczym i kalendarzem prac polowych; b) obecność elementów magicznych w myśleniu, często też w rytuałach, silna wiara w cuda i objawienia; c) sensualizm i duże przywiązanie do przedmiotów kultu często traktowanych niesymbolicznie; d) przewaga form religijności praktykowanej zbiorowo nad indywidualnymi praktykami; e) duże znaczenie tradycji, rodziny i stałego sąsiedztwa w procesach socjalizacyjnych; f) rozbudowany kult maryjny oraz kult świętych jako patronów i orędowników ludzkości bądź własnej grupy; g) hierarchiczna struktura wspólnoty, znacząca rola duchownych, zapotrzebowanie na charyzmę; h) konserwatyzm i odrzucanie innowacji<sup>51</sup>.

Pomimo że część wymienionych tu cech wiąże się z warunkami życia wspólnot wiejskich, generalnie pojęcie religijności ludowej, a częściej jeszcze Kościoła ludowego, rozszerza się na zjawiska dotyczące nie tylko wsi, ale np. całego Kościoła narodowego. Za taki uważany jest często Kościół katolicki w Polsce po II wojnie światowej (choć dotyczy to też okresów wcześniejszych). Według ks. Władysława Piwowarskiego posiadał on takie cechy Kościoła ludowego, jak: a) nastawienie uniwersalne – co oznacza, że obejmuje on całą wspólnotę narodową, także niewierzących; b) masowość oddziaływania

<sup>49</sup> Na ten temat istnieje obszerna literatura. Z nowszych prac można wskazać na: *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*, red. I. Bukowska-Floreńska, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 3, Katowice 1999; M. Sroczyńska, *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Warszawa 2000, s. 253–270; A. Potocki, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, [w:] *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa–Tycyn 2005, s. 161–180.

<sup>50</sup> A. Klimczak, *Pobożność ludowa jako determinant konsolidacji tożsamości wyznaniowej*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda”, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20070806103904947.htm>, 20.09.2011.

<sup>51</sup> Por. A. Potocki, *op. cit.*, s. 161–180.

– duszpasterstwo nastawione było na przeciętnego katolika, bez uwzględniania odrębnych potrzeb określonych grup społecznych; c) hierarchiczna struktura – posłuszeństwo wobec silnej władzy kościelnej; d) duchowość kształtowana przez Kościół – typy kultu, zwłaszcza maryjnego, przeniesienie doświadczenia religijnego na sytuacje społeczne; e) rytualizm służący utrzymaniu wiernych przy religii i patriotyzmie, opierający się na tradycyjnej obecności Kościoła w społeczeństwie i manifestowaniu religijności w życiu publicznym<sup>52</sup>.

Ukształtowanie się takiego typu Kościoła wynikało bądź z negocjowania przez społeczeństwo narodowe władzy świeckiej (jak w Polsce za czasów komunistycznych), bądź z przebywania pod obcym panowaniem (jak za czasów rozbiorowych). Te sytuacje tworzą oczywiste paralele do sytuacji mniejszości, dla których instytucja Kościoła spełniać musi wiele funkcji pozareligijnych. Henri Desroche bezpośrednio stwierdza, że w takich przypadkach religia staje się często „sztandarem oporu” przeciw dominacji<sup>53</sup>.

Sumując, przytoczę słowa Arkadiusza Klimczaka:

Pobożność ludowa ma zatem nie tylko wymiar teologiczny, lecz przede wszystkim społeczny. W bardzo silny sposób akcentuje ona odrębność wyznaniową lokalnych społeczności i przez to krystalizuje identyfikację denominacyjną. Ludowe praktyki religijne akcentują odrębność wyznaniową i w silny sposób zaznaczają opozycję „swój” – „obcy”. Religijność ludowa wzmacniana jest przez materialne elementy identyfikacji wyznaniowej<sup>54</sup>.

Wydaje się, że rola i znaczenie religii dla wspólnot mniejszościowych – i wszystkich wspólnot, a także indywidualnych ludzi znajdujących się w sytuacji zagrożenia bytu zbiorowego czy jednostkowego – posiada jeszcze dodatkowe podłoże, które wynika ze zdefiniowanych przez Geertza funkcji religii, a które krótko ująć można słowami Bronisława Malinowskiego twierdzącego, że religia pozwala przetrwać „sytuacje uczuciowego napięcia, przełomowe momenty życia [...], z których nie istnieje wyjście drogą empiryczną, lecz jedynie za pomocą rytuału i wierzenia, z pomocą nadprzyrodzonego”<sup>55</sup>.

### **„...WYGNANO BOGA OSTRZEM BAGNETU”. BÓG Z ETNICZNO-MNIEJSZOŚCIOWYM OBLICZEM**

Trudno znaleźć doskonalszy portret zetnicyzowanego Boga niż ten, który stworzył w swojej desperacji powysiedleńczej Paweł Stefanowski. Sąd nad Łemkiem, który udał się do własnego lasu, to sytuacja liryczna, w której jako najwyższa prawda broniącego się człowieka zostaje przywołana prawda Boża, ale nie ta religijno-biblijna, lecz ta osnuta wokół łemkowskiego *eposu*, *genosu*, *logosu*, *etosu* i *toposu* jako podstaw tożsamości i niezbywalnego prawa do istnienia:

<sup>52</sup> W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, [w:] *Socjologia religii...*, s. 17.

<sup>53</sup> H. Desroche, *op. cit.*, s. 182.

<sup>54</sup> A. Klimczak, *op. cit.*

<sup>55</sup> B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, przeł. T. Świącka, [w:] idem, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 299–466, tu: s. 462.

I Бог мій  
в ялицях  
і серед буків мешкал  
і благославил  
стежки Методого,  
і в Карпатах  
на білым камени з Бортного  
выкул  
трираменний гимн  
предків своїх.  
Руки обмывал в потоку  
і ноги  
зболілы, камінны  
о змроку.  
I вчыл нас  
вівці пасти серед лісів,  
волами орати,  
множыти компері і овес.  
Вчыл нас любити каміня  
і землю і небо,  
і керпці і гуньку бараню,  
приодівати чугу,  
і пісні співати,  
і дім будувати  
вчыл нас  
з ліса,  
і хліб печи  
в сонця бляску.  
I замешкал з нами  
в смерековій церкви  
в зарослях.  
Але плоту не поставил  
Не вміл може,  
а шкода.  
Я не знам того секрету.  
Гвышли,  
выгнали Бога  
силом багнету<sup>57</sup>.

i Bóg mój  
w jodłach  
i wśród liści mieszkał  
i błogosławił  
ścieżki Metodego,  
i w Karpatach  
na białym piaskowcu z Bartnego  
wrył trzyramienną cyrylicą  
hymn przodków moich  
ręce obmywał w potoku  
i nogi krwawiące, kamienne  
o zmroku  
i uczył nas gazdować  
i ziemię miłować i niebo,  
i chlebem się dzielić  
i dom budować  
uczył z lasu,  
i osiadł z nami  
w cerkiewce z modrzewia  
w zaroślach.  
Płotu  
nie postawił.  
A szkoda.  
Nie umiał może?  
Nie znam tego sekretu...  
Wygnano Boga  
ostrzem bagnetu<sup>56</sup>

Można by zapytać, czy tak przedstawiony Bóg to jeszcze Bóg – wszechmocny „Stwórca nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”, jeśli by chrześcijańska teologia nie konstytuowała się na dogmacie inkarnacji, który Boga uczłowiecza, nadając eschatologiczny sens słabości, cierpieniu i poniżeniu, wpisnemu w kondycję ludzką za sprawą wyjściowego mitu o praprzodkach. Zetnicyzować Boga to znaczy użyć Boga do zracjonalizowania, zrozumienia tego, co wdarło się do psychiki traumą, czego nie da się wytłumaczyć inaczej jak przez sensory religijne, jak to wskazuje Clifford Geertz.

<sup>56</sup> P. Stefanowski, *Lemko w sądzie*, [w:] idem, *Lem*, s. 16–17.

<sup>57</sup> П. Стефанівській, *Лемко в суді*, [w:] idem, *Лем*, s. 37–38.

Pomimo że ścieżka ideologii mesjanistycznej nasuwa się tu jako najprostsza do wykorzystania strategia kompensacyjna, zawarte w wierszu motywy treściowe i związane z nimi emocje nie dają podstaw do czytania wiersza w tym prostym kodzie ideowym. Mniejszościowe teksty, wielokrotnie i na różne sposoby sygnalizując poniżenie, degradację, słabość swych grup, prawie nigdy nie przekuwają ich na figuracje mesjanistyczne. Stan mniejszościowej podrzędności jest przyjęty jako dany w hierarchicznej strukturze świata i wszystko tłumaczący – klęski, niepowodzenia, prześladowania – doświadczenia których jako losu wspólnotowego ma wyjątkową moc scalającą. Zatem Bóg, który stworzył Łemków – ich Bóg łemkowski – jest podobny do nich (przecież człowiek został stworzony na wzór i podobieństwo), uczący ich mozolnego życia na swojej „dziejzinie”, mieszkający z nimi i w końcu dzielący ich najtrudniejszy los – wygnanie. Parafrazując, można by uznać Łemków za „dzieci słabszego Boga” – Boga, który nie umie się obronić przed bagnietami, stawiając płot. Jest to herezja wobec dogmatu Boga wszechmocnego i wszechwiedzącego. Przestaje nią być w chrystologicznej wizji pasywej, do której odwołania jednak w wierszu nie ma. U Stefanowskiego bowiem nie religijne zagadnienia konstruują przekaz liryczny, a etniczne. Bóg – co istotne, „mój” – czyli posiadany, tak jak posiadana jest religia, zostaje „użyty” do zrozumienia niepojętego, do przeżycia niemożliwego do przeżycia. By przeżyć w wymiarze kulturowo-wspólnotowym, trzeba scalać rozbitych, „wypędzonych” byt wokół wartości, które ten byt gruntowały. Stąd Bóg jest „użyty” do sakralizacji wyznaczników etnicznych. One tu stanowią centralne *sacrum*, a Bóg jest członkiem wspólnoty sakralnej, uświęca ją, ale nie siłą, tylko swą obecnością, dzieleniem losu, który przez to też zostaje ubóstwiony.

Wydaje się, że w sytuacji mniejszościowej, która z definicji jest podrzędna, gdy nie wchodzi w grę żadne czynniki rewolucyjne (taki nurt we współczesnych literaturach mniejszościowych w Polsce w ogóle się nie pojawia), sakralizowanie *etnosu* i etnicyzowanie *sacrum* jest najskuteczniejszym sposobem umocnienia mniejszościowej wspólnoty w jej woli trwania. Nie drogą buntu, lecz scalania aporii na religijny sposób, Stefanowski (a nie jest on tu wyjątkiem) „zwykły, szczery, mały”, jak przystało na członka słabej wspólnoty, dokonuje cudów, tak wyczekiwanych przez „lud”. Jak wiadomo, w religijności ludowej cuda są domeną świętych. Dlatego nie zabraknie w wierszach poety tych orędowników i patronów nie ludzkości jako takiej, ale ściśle samych Łemków. Są to święci etniczni, a nie kanoniczni, i nawet jeśli imiona wskazują na popularnych świętych chrześcijańskich, to kontekst, w jakim zostają ukazani jako obrońcy Łemków, jednoznacznie identyfikuje ich z postaciami żyjących osób przychylnych wspólnocie łemkowskiej. Wśród nich Święty Paweł z piórem w rękę to sam poeta, który nie waha się stawać w obronie Łemków, kiedy „diabeł z aniołem się uwzięli (...) nawet Boh plecami do Łemków”<sup>58</sup>. Zatem rola tych żywych „świętych” jest ważniejsza niż mocy religijnych, które za słabe lub obojętne, a może nawet niechętnie są wobec łemkowskiego losu.

Podobny wątek Boga, który wydał Łemków jak ofiarę, choć przecież to on ich ukonstytuował jako naród, spotykamy u Władysława Grabana:

Boże my wiedzieliśmy  
że za dni pradawnych  
osadziłeś naród nasz

<sup>58</sup> P. Stefanowski, *Łemkowie*, [w:] idem, *Łem*, s. 7.

w górzystej dziedzinie  
z woli i światła swego

.....  
Aż wydałeś nas  
jak ofiarę z koźląt  
rozzucając  
pośród narodów świata  
kości nasze za bezcen  
Sąsiedzi znieważają nas  
porównują do pogan

.....  
Boże...  
prześladowana cerkiew nasza  
za krzyż trójramienny  
naznaczona cierniem stoi  
na rozdrożu życia  
bezmocna  
Boże...  
czemu nas opuściłeś  
zapomniałeś  
prawdy nasze  
groby przodków  
Ty za dni pradawnych  
posadziłeś nas  
zielonym drzewem Beskidu  
na Łemkowynie<sup>59</sup>

Pytanie, które w takich sytuacjach wysuwa się na pierwsze miejsce, brzmi: „za co?”, „dlaczego?”. Pytanie oczywiste, wynikające z potrzeby wytłumaczenia, jak mówi Geertz, „niewytłumaczalnego”, co w religijnym systemie dokonuje się na zasadzie zaprzeczenia, „że istnieją rzeczy niewytłumaczalne, że życie jest nie do zniesienia, a sprawiedliwość to tylko ułudą”<sup>60</sup>. W wielu tekstach łemkowskich uruchomiony został „mit o wycofaniu się Bóstwa”<sup>61</sup>, który daje poetom nie tyle możliwość wyjaśnienia, ile swoistego wadzenia się z Bogiem, czynienia mu zarzutów i podkreślania niewinności Łemków, którzy nigdy nie zgrzeszyli, zwłaszcza grzechem nieposłuszeństwa czy niewierności (który w hierarchicznej strukturze świata daje prawo odrzucenia).

Nie zapomnieliśmy o Tobie  
nie złamaliśmy przykazań  
i jak dawniej wznosimy świątynie  
pośród zielonych dróg  
W naszym życiu  
nie było innego Boga  
prócz Ciebie

---

<sup>59</sup> W. Graban, *Psalm*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, s. 4–5.

<sup>60</sup> C. Geertz, *op. cit.*, s. 130.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

No i to kluczowe pytanie:

czemu nas opuściłeś<sup>62</sup>

Porządek boski skontaminowany z porządkiem etnicznym wydziela łemkowski mikrokosmos w byt odrębny z własnym Bogiem – co wyraża się w określeniach „mój/nasz” Bóg, czy jeszcze bardziej precyzyjnie wspólnotowo: „Bóg Łemków” – który decyduje o losie Łemków, wszystkich razem i każdego z osobna:

Я...	Gdyby zdecydował
Міг бым вмерти	ja
Посеред лісів	nawet mogłem umrzeć
На тій землі	pośród lasów
Улюбленій	na tej ziemi
І певно	umiłowanej
Не мал бым жалю	i pewno
До самого себе	nie miałbym żalu
Ани до Бога Лемків	do samego siebie
Коли задещидувал бы... <sup>63</sup>	ani do Boga Łemków <sup>64</sup>

Musi to być też Bóg swoisty, jak wszystko, co kształtuje etniczność. Przez to bowiem da się wytłumaczyć los Łemków. Bóg słaby, wypędzony nie jest w stanie obronić Łemków przed „mocniejszym sąsiadem”, ale towarzysząc wspólnocie we wszystkich jej niedolach, jest ciągle z nią, sakralizując jej bycie i wszystko to, co wynika z cech etnicznych, a co określa byt „w poniżeniu”. Wszystko zatem, co towarzyszy etniczności, staje się sakralne, uświęcone obecnością Boga:

### **Mój Bóg**

jest podobny do mnie  
nie ma cerkwi  
wgnany z własnego nieba  
szuka schronienia  
u obcych<sup>65</sup>

Jedynie tak odpatetyzowany Bóg może być Bogiem Łemków. Wszystko, co silne, potężne, majestatyczne, tronujące – to obca władza, mentalność silnych i rządzących, zawsze cudza. Z pojęciem obcych, u których szuka schronienia Bóg (ale nie tylko On, bo Łemkowie też), kojarzą się takie motywy biblijne, jak Narodziny Chrystusa w Betlejem czy wszyscy „obcy” pojawiający się na drodze Chrystusa, mający odegrać ważną rolę ewangeliczną. Wydaje się jednak, że wyobraźnia poetycka w przypadku twórców łemkowskich bardziej pracowała w kierunku zetniczowania Boga i utwierdzania w nim siebie wspólnotowego niż zgłębiania wątków biblijnych w innym celu niż etniczny.

Potwierdzają to także teksty Petra Murianki, który etniczkuje nie Boga, lecz świętych. Chociaż autor jest ściśle związany z Cerkwią prawosławną jako diak (zresztą nie-

<sup>62</sup> W. Graban, *Psalm*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, s. 4 i 5.

<sup>63</sup> В. Грабан, \*\*\* Я..., [w:] idem, *На ковпаку zip*, s. 39.

<sup>64</sup> W. Graban, *Gdyby*, [w:] idem, *Znaleźć równowagę duszy*, s. 74.

<sup>65</sup> Idem, *Mój Bóg*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, s. 30.

gdysiejszy student seminarium duchownego), w jego wierszach poświęconych świętym nie znajdujemy aspektu świętości ujętej religijnie. Dla poety nawet bez znaczenia jest to, o jakich świętych mówi. Istotne jest, że są to łemkowscy święci. Dlatego nazywa ich nie imiennie, tylko enumeratywnie – *Łemkowski święty* i *Drugi łemkowski święty*<sup>66</sup>. W słowach bezpośrednio skierowanych do świętego wyakcentowane zostaje przede wszystkim to, co nieodłącznie przynosi etnonimiczne określenie łemkowski, nawet wówczas, gdy nadane ono zostaje świętemu. By jednak ten „stygmata” był bardziej odczuwalny emocjonalnie, naznaczenie świętego łemkowskim poniżeniem poprzedzone zostaje pytaniami o tożsamość i uczucia figury. Może to w równym stopniu tworzyć kontekst do wyliczonych później upokorzeń, jak i stawiać pytania o tożsamość Łemków, wyrażaną, a równocześnie niewyrażaną przez niemych świadków ich losu, którzy pozostali, ale przez brak kontaktu z życiem wspólnoty stali się beztożsamościowi:

Хоц быс рюк слово  
хоц быс дашто повіл  
як ти на імя  
як давно ту стоіш  
за кого ся молиш  
ци ты дашто болит  
ци ся тішыш даколи<sup>67</sup>

Choćbyś rzekła słowo  
choć byś cokolwiek powiedział  
jak ci na imię  
jak dawno tu stoisz  
za kogo się modlisz  
czy cię coś boli  
czy się cieszysz kiedy

Los samotnej figury wystawionej na działanie sił przyrody analogicznych do działania sił przemocy społecznej jest adekwatny do tego, co przynosi przypisanie do wspólnoty nadane przez określnik „łemkowski”:

Як жыдовин невірний  
дош ти в очы плюс  
сонце  
тото само сонце  
промінём ты бичуе  
І хоц ес святый  
хоц ти дали митру  
а небом над тобом  
хмары женут вітры<sup>68</sup>

Jak Żydowin niewierny  
deszcz ci w oczy pluje  
i słońce to samo  
promieniami biczuje  
I choć tyś święty  
choć ci dali mitrę  
to niebem nad tobą  
chmury gonią wichry

Wspólnota bez grzechu, święta, a mimo to (choć pewnie bardziej – a w związku z tym) „opluwana” i „biczowana” – ciągle mamy do czynienia z przenikaniem się retoryki religijnej z etniczną, co podkreślał jako pewną prawidłowość działań etnicznych (nacjonalistycznych) m.in. Zenderowski<sup>69</sup>. Każdy wyłom z takiego stereotypu obniża wartość etniczną świętości, tak jak to jest w przypadku „drugiego łemkowskiego świętego”. Jego niedoskonałością w pełnieniu funkcji świętego łemkowskiego jest to, że jest „szeroki w ramionach”, przez to zapewne silny i niezależny:

<sup>66</sup> W bezpośredniej rozmowie na temat tych dwu wierszy Murianka przyznaje, że źródłem myśli i emocji w nich wyrażonych były przydrożne figury świętych, stanowiące jeden z elementów pamięci o kulturowym obliczu ziemi, z której Łemkowie zostali wysiedleni.

<sup>67</sup> P. Murianka, *Лемківській святій / łemkowski święty*, [w:] idem, *Jak sokół wodę...*, s. 28 i 29.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 52.

Широкий єс в плечах  
а при таких умовах  
перед найвыжшым трибуналом  
встояти мож на ногах<sup>70</sup>

Szeroki jesteś w ramionach  
a przy takich warunkach  
przed najwyższym trybunałem  
możesz stać na nogach

Dlatego nie podziela on losu łemkowskiego, nie może, gdyż jest tym innym – silnym, który ma spisane łemkowskie grzechy, bo przecież dla świata Łemkowie nie są bezgrzeszni, a wręcz przeciwnie. Łemko-poeta nie stanie zatem przed nim (nie utożsamia się z nim), zbyt bowiem silny jest ten „drugi”<sup>71</sup> wobec łemkowskiej małości, by mogło nastąpić sakralno-etniczne scalenie.

Я перед тобом не стану  
мизерного єм стану  
і гріхів мам тьму  
як цілий мій рід  
Списаны ма їх ближній світ<sup>72</sup>

I przed tobą nie stanę  
mizernego jestem stanu  
i grzechów mam wiele  
jak cały mój ród  
Spisane ma je świat

W ostatniej strofie wiersza poeta wręcz zwierza się, że nie tak chciał opisać tego świętego. Ale serce tak go „zwiodło”.

Usakralnienie słabości i desakralizacja mocy to typowe dla mniejszościowej pozycji zaczarowywanie świata. Dlatego choć wiele elementów mniejszościowej retoryki przypomina nacjonalizm, wydaje się, że istota tzw. obronnego nacjonalizmu jest znacząco różna od nacjonalizmu mocarstwowego; choć i w jednym, i w drugim przypadku następuje sakralizacja *etnosu*, to całkiem inaczej wygląda kwestia sakralizacji władzy.

Mają Łemkowie też rzeczywistego łemkowskiego świętego – kanonizowanego przez Cerkiew prawosławną w 1994 r. Święty Maksym Gorlicki to Maksym Sandowycz, Łemko, który w 1914 r. został rozstrzelany na rozkaz władz austriackich i, jak głosi legenda, skonał ze słowami „niech żyje Święta Ruś i Święte Prawosławie”. Jego kult wśród Łemków rozwinął się na długo przed oficjalną kanonizacją i w wysokim stopniu wykorzystywany był nie tylko do podtrzymania tożsamości religijnej, ale też, a może i przede wszystkim, do podtrzymania tożsamości etnicznej. Petro Murianka na swój sposób komentuje ten szczególny kult Maksyma, który celebrowano w jego rodzinie, zanim ogłoszono go świętym. Wspominając całowanie wizerunku Maksyma przed pójściem do szkoły, po dziecięcemu rozumuje:

Isus Chrystos i Matka Boża były przybite wyżej na ścianie i nie było Ich jak zdejmować, zatem ani jak pocałować. Zresztą Męczennik Maksym, tak naprawdę, był blisko Nich i na pewno przekazywał nasze prośby. Jemu było poręczniej o wszystkich małych rzeczach pamiętać, bo Bóg musi myśleć o całym przeogromnym Świecie, a Męczennik Maksym ma tylko nas, Rusnaków<sup>73</sup>.

Mniejszościowy model sakralizacji *etnosu* poprzez Boga (*sacrum*) poniżonego, czyli naznaczonego stygmatem mniejszościowości, tak wyrazisty w literaturze łemkowskiej, w ukraińskiej czy białoruskiej, nie jest już tak prosto skonfigurowany. Tu dochodzi do

<sup>70</sup> P. Murianka, *Другий лемківській святуї / Drugi łemkowski święty*, [w:] idem, *Jak sokół wodę...*, s. 30 i 31.

<sup>71</sup> Być może w określeniu „drugi” kryje się wschodniosłowiańskie jego znaczenie „inny”.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> P. Murianka, *A Wisła dalej płynie*, s. 35.



głosu większa różnorodność ujęć Boga włączonego w sprawy wspólnoty, przez nią czczonego, ją wyrażającego, ustanawiającego, troszczącego się o nią itp.

Ukraiński zetniczowany Bóg w bardzo wysokim stopniu, a równocześnie w najbardziej skomplikowany sposób obecny jest w lirykach Ostapa Łapskiego. Wpleciony – czasem bardzo subtelnie, innym razem wręcz manifestacyjnie – w różnorakie wątki, od filozoficznych po historyczne czy publicystyczne, często w typowy dla Łapskiego sposób polemizujące z oswojonymi stanowiskami, jest trudny do wypreparowania dyskursywnego. Poeta, który z naciskiem, ujawniającym się też w wielu innych wierszach, deklaruje: „jestem bogaty / w pokłady Boga”, co pozwala mu trwać „w ukraińskiej pieśni”, nie może nie łączyć tych dwóch rzeczywistości społecznych – religijnej i etnicznej. U Łapskiego jednak, tak bezwzględnie (można wręcz powiedzieć – wiwisekcyjnie) samorefleksyjnego, uzupełnia tę diadę trzeci czynnik – podmiot liryczny, pełniący misję pisarską. Dlatego określenia, w których sam się porównuje do Boga, czy precyzyjniej, czuje się uprawniony, wyznaczony, „zaprogramowany” przez Boga, tak by nieść prawdziwy wymiar ukraińskiego bytu i samorefleksji, przewijają się swoistym lejtmotywem przez wiele wierszy poety. Daje mu to niezwykłą pewność prawdy i niezależność w jej głoszeniu wbrew „cudzym nawoływaniom”:

Весь час  
хтось кличе:  
йди за мною!

Ні,  
це не Христос  
Остапа-малороса:  
без упину манить!

Бо святий Євстахій  
за ніким:  
живий не йшов!

Супроть обману  
з України раною,  
хрест гордо несучи,  
він за собою сам іде  
в свій світ  
незмінною ходою:  
в ногу з Богом!

Вкрай  
по-свому новітний;  
український хрестоносець!<sup>74</sup>

Ciągle  
ktoś woła  
Podążaj za mną!

Nie,  
to nie Chrystus  
Ostapa-Małorusina  
Bez ustanku mani!

Bo święty Eustachy  
za nikim  
za życia nie szedł!

I wbrew ułudzie  
z Ukrainy raną,  
krzyż dumnie niosąc,  
on za sobą sam idzie  
w swój świat  
ramię przy ramieniu:  
niezmiennie z Bogiem!

Doszczętnie  
po swemu współczesny  
ukraiński krzyżowiec!

Tak często używanymi przez siebie komentarzami, o których mówi, że obniżają losy poezji, ale dla jego samorefleksji są niezbędne, także w tym przypadku dopowiada Łapski, że miał na myśli podążanie za politycznym przywództwem oraz swoją odporność (stabilność) na taką postawę.

<sup>74</sup> O. Лапський, *Стабільність*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе розшукую?!*, s. 145.

Poeta bowiem wyznacza jako równoznaczne i jednokierunkowe dwa swoje podążania, które scalają się u niego w jedno, tzn. w drogę Łapskiego:

Окрім до Бога  
я вистежую до України  
Лапського дорогу?!<sup>75</sup>

Oprócz do Boga  
ja wydeptuję do Ukrainy  
Łapskiego drogę?!

Określając się zatem jako „ходак до Бога”<sup>76</sup> (piechur/pielgrzym do Boga) i jako ten, który „за України пісню / у світ далекий / [...] б пішов”<sup>77</sup> (za Ukrainy pieśnią / w świat daleki / [...] by poszedł), w swych wierszach przemysła Łapski wiele określeń, figur, metafor, aluzji uetniczających Boga i – co za tym idzie – ubóstwiających Ukrainę lub ojczyste Polesie. Są wśród nich maksymy w rodzaju: „Україні / український Біг пособить”<sup>78</sup> (Ukrainie ukraiński Bóg przystoi). Są też określenia bezpośrednio cechujące kulturowo Boga, przypominające znane nam sformułowania z wierszy Stefanowskiego. Charakterystyczne, że odnoszą się one do ziemi kulturowo i mentalnie podobnej do Łemkowskiej – Podlasia:

В мовчазній ходьбі  
по поколінь слідах  
поїсти хліба,  
що його  
десь від дулибів  
безперервно родить,  
бо родити силу дав  
Данилової замлиці  
візантійський Біг!

W milczącym pochodzie  
po pokoleń śladach  
pojeść chleba,  
co go  
gdzieś od Dulebów  
nieustannie rodzi,  
bo rodzenia dał moc  
Danyłowej ziemi  
Bizantyński Bóg

Святим хлібом насититись,  
терпляче пережити  
найлютіше лихоліття,  
орючи і сіючи!<sup>79</sup>

Świątym chlebem się nasycić  
cierpliwie przeżyć  
najcięższe niedole  
orzac i siejąc

Bizantyński Bóg tak samo ustanowił prosty porządek i mądrość tej ziemi jak łemkowski. To także Bóg mniejszościowy, który uczy, jak idąc po śladach przodków, cierpliwie znosić poniżenie, pozostając sobą – czyli nieponiżonym/niezmienionym.

Łemkowskopodobnym motywem zabrzmi też wyobraźnia poety – tak samo wygnańca z ziemi ojczystej – gdy formułować będzie myśl o pewności powrotu:

Ми вернемо до Неї  
восени як листя:  
опадатиме з калини?

My wrócimy do Niej  
jesienią jak liście:  
będą opadać z kaliny?

Виліпив нас Біг  
з Ї чорнозему:  
а не з чужої глини!<sup>80</sup>

Ulepił nas Bóg  
z Jej czarnoziemu:  
a nie z cudzej gliny!

<sup>75</sup> Idem, *Берестейського краю церковникам*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч істини?!*, s. 16.

<sup>76</sup> Idem, *Вагання „не конче мос воно!”*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (но)читачу*, s. 43.

<sup>77</sup> Idem, *Господні обрії*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч істини?!*, s. 145.

<sup>78</sup> Idem, *Вагання „не конче мос воно!”*.

<sup>79</sup> Idem, *Не чекаючи зорі*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (но)читачу*, s. 69.

<sup>80</sup> Idem, *Про повернення*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе розшукую?!*, s. 69.

Błyskotliwa gra frazeologiczna ukaże przenikanie się czy nakładanie semantyczne pojęć Boga i Ukrainy. Znana, utarta fraza o ziemi zapomnianej przez Boga i ludzi, u Łapskiego zabrzmiała tak: „землі тут: Україною забутої”<sup>81</sup> (ziemi tu: przez Ukrainę zapomnianej – mowa o Podlasiu). Wydaje się czasem, że dla poety Bóg i Ukraina to wartości zamienne, znaczące to samo i tyle samo.

Podobna nierozłączność wartości etnicznych i religijnych charakterystyczna jest dla poezji Tadeja Karabowycza. Inna jednak poetyka piewcy Bogiem uwznioślonej Chełmszczyzny tworzy odrębną kreację liryczną, w której miłość i transcendencja mają sakralną bizantynogenną formę. Karabowycza postrzegam jako najbardziej uduchowionego, głęboko religijnie osadzonego poetę mniejszościowego. Dlatego nie wątki, tak jak u Łapskiego, ale atmosfera sakralna emanuje z każdego prawie liryku tego autora. Pomimo więc takiego samego w zasadzie scalenia w triadę czynnika religijnego, etnicznego i twórczego tam, gdzie Łapski konstruuje intelektualne elipsy, nieoczekiwane metafory, zadziwiające skojarzenia, ściśle osadzone w realiach politycznych czy nawet publicystycznych, Karabowycz tworzy wzniosły hymn do Stwórcy i wszelkiego stworzenia w kulturowych granicach jego „głuchomanii” się zawierającego:

ще буде	jeszcze będzie
багато золота осіннього	jesienne złoto
забуття	zapomnienie
тиші	cisza
ввечері берези засоромлені	wieczorem zawstydzone brzozy
приступають до Причастя	przystąpią do komunii
ще будуть	jeszcze będą
хрести блакитні ціловані	całowane krzyże błękitne
придорожні	przydrożne
на Сході <sup>82</sup>	na Wschodzie

Religijność Karabowycza, choć w licznych szczegółach budujących wiersze na wskroś chrześcijańską, można by określić jako swoisty kulturowy (etniczny) panteizm:

моя Холмщина як ікона	moja Chełmszczyzna jak ikona
до неї молюся блакитно	do niej modlitwy błękitne posyłam
там де я народився	там gdzie się urodziłem
дощ б'ється крильми о рамена крестів <sup>83</sup>	deszcz wydzwania skrzydłami o ramiona krzyży

Ikona to nie odzwierciedlenie, lecz obecność. Zatem modlitwa do ikony Chełmszczyzny to nie herezja, ale znana nam dobrze kontaminacja *sacrum* religijnego i etnicznego. Płynne, łagodne, melancholijne, często smutne przenikanie się piękna, świętości, miłości to swoista utopia, niepozbawiona jednakże tragicznych elementów, wdzierających się tu echem mniejszościowego losu wygnańczego i jego skutków w postaci wyrw w pejzażu etnicznym. Są one ujawniane, obrazowane, komunikowane zazwyczaj przez elementy religijne – zdewastowane, pohańbione krzyże, kopuły nieba w miejsce cerkiewnych,

<sup>81</sup> Idem, *Шелест Підляшшя*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Міи (no)чутачу*, s. 45.

<sup>82</sup> T. Karabowycz, *\*\*\* це буде / jeszcze będzie...*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił...*, s. 38, 39.

<sup>83</sup> Idem, *\*\*\* Моя Холмщина / Moja Chełmszczyzna...*, [w:] *ibidem*, s.76, 77.

placząca Bogurodzica Chełmska – w ścisłym splocie współprzeżywania i współdziałania losu z ludźmi oddającymi im cześć:

стояли біля Неї задивлені та осінні вигнані як і Вона з рідних сторін	stali w jesieni przed Nią zadziwieni wgnani jak ona z rodzinnych stron
під небом якоїсь землі онімілої	pod niebem jakiejś oniemiałej ziemi
вранішнім сонцем освітлені як айстри їхні молитви до Неї багрянили	modlitwą otulali ją i astringami pełni radości i spełnienia
сповнені радості у вирій вірили <sup>84</sup>	wierzyli, że będą przez Jej słowa zbawieni

Być może te wyrwy zrodziły pytanie, które przypisać można by (przypomnijmy za Geertzem) potrzebie ich zrozumienia na gruncie wiary w Boski ład świata:

іржа моєї молитви раптова (властиво з загубленим почуттям чисел)	rdza mojej modlitwy nagła (z zatartym poczuciem czasu)
запитаю колись Господа чи кохає Холмщину <sup>85</sup>	zapytam kiedyś Boga czy kocha Chełmszczyznę

Trudno określić, czy pytanie to ma w swym zapleczu zwątpienie, czy pewność, która ma zostać tylko potwierdzona. Jest ono jednak jawnym śladem wskazującym na ważność Chełmszczyzny postawionej w poetyckim świecie wartości Karabowycza tuż przy samym Bogu. Bo Chełmszczyzna to Boża kraina i jako ikona zawiera w sobie część swego pierwowzoru – najwyższego absolutu. Dlatego wahanie czy pytanie poety w innym wierszu staje się zbudowaną na niezmaconej wierze pewnością:

ще буде Спаситель ходити по церкві в Голі	będzie jeszcze Odkupiciel wędrować po holeńskiej cerkwi
буде ще білий як світло стояти в царських дверях	będzie bielszy nad światło stojąc w carskich wrotach
людей сповідати буде та причащати своїм тілом і кров'ю <sup>86</sup>	i będzie ludziom wybaczać karmiąc Ciałem i Krwią swoją <sup>87</sup>

Bóg obecny w ikonie Chełmszczyzny to piękna metafora ojczyzny Karabowycza, która, jak u żadnego innego z kręgu wymienianych tu twórców, jest nie tylko ziemską krainą, ale ideą przenikających się wartości *sacrum* – nieba i ziemi.

Całkiem odmiennie może być postrzegana ta kwestia w twórczości Mili Łuczak. Można przenośnie powiedzieć, że poetka, raz utraciwszy ojczyznę w dzieciństwie, nigdy jej nie odnalazła, ani w niebie, ani na ziemi. Stąd paradygmat poetycki tej autorki to błąkanie, błędzenie w przestworzach, o czym już była mowa. Pomimo to jednak Łuczak

<sup>84</sup> Idem, *Нокторн до Холмської Богородиці / Nokturn do chełmskiej Bogurodzicy*, [w:] *ibidem*, s. 36, 37.

<sup>85</sup> Idem, *\*\*\* іржа моєї молитви / rdza mojej modlitwy...*, [w:] *ibidem*, s. 126, 127.

<sup>86</sup> Idem, *Самотність*, [w:] idem, *Уже вечір...*, s. 78.

<sup>87</sup> T. Karabowycz, *Samotność*, [w:] idem, *Długa rozłąka*, przeł. J. Leończuk, Białystok 2006, s. 28.

wielokrotnie odnosi się do ojczyzny, do kategorii etnicznych. Jeszcze częściej odnosi się do Boga. Świat Mili Łuczak można by w całości określić jako profaniczny. Miejsca święte w nim to tylko te, które powiązane są z ojczystością, ocalałe we wspomnieniach czy marzeniach, a nie w rzeczywistości. A przecież poetka cały czas rozmawia w swych wierszach z Bogiem<sup>88</sup>. O czym? O śmierci, samotności, przerażeniu, męce, okrutnej muzyce, czerni, skrzyżowaniach, zagubieniu, cierpieniu. Wśród dziesiątków takich trudnych wierszowanych rozmów – pojedynczy wiersz o miłości, o domu we wspomnieniach, o synu czy o raj. Zdają się one być filarami trwania w przerażającym świecie. Pomimo tak odmiennej wizji swojego świata od Karabowyczowego ziemsko-niebiańskiego *sacrum*, w rozmowach z Bogiem Mili Łuczak stawia te same pytania, które stawia Karabowycz, które stawiali też łemkowscy poeci:

Чому ж Ти такий далекоблизький мені Сходе	Czemuż Tyś taki dalekobliski mi Wschodzie
.....	.....
Але у душі я плачу разом з Тобою	Ale od duszy płacę razem z Tobą
Над матір'ю сиротою що стратила діток... сина	Nad matką sierotą, co straciła dzieci... syna
І над труною плачу їх	I nad trumną płacę ich
І землю свою чорноземну з волошками білими	I ziemię swoją czarnoziemną z bławatkami białymi
Звіночкованими у чорнобіль і тугочорнь	Zwianeczкованими в чорнобół i tęsknoczerń
Кладу на відра крові	Kładę na wiadra krwi
Що по Твоїх святих та біднобідних дорогах	Co po Twoich świętych i biednobiednych drogach
Розливає перемога канібаля	Rozlewa zwycięstwo kanibala
Трупожера безвинних тіл Вашого людства	Trupożерце niewinnych ciał Waszego człowieczeństwa
О Господи! Де кінчається границя влади демона	O Panie! Gdzie kończy się granica władzy demona
А де Твоя... <sup>89</sup>	A gdzie Twoja

Pytania te o granice dobra i zła, o rolę i obecność Boga, o przemoc i okrucieństwo stawiane są – co poniekąd wynika z charakteru twórczości Łuczak – w skali kosmicznej, międzycywilizacyjnej, wreszcie etnicznej i osobistej:

Боже Богів	Boże Bogów
Владико Галактик	Włodarzu Galaktyki
Що не мають ні початку ні кінця	Co nie mają ni początku ni końca
Питаю Тебе	Pytam Ciebie
Молитвами гір	Modlitwami gór
Питаю Тебе святим богослужінням Сяну	Pytam Cię świętą liturgią Sanu
Чому для мене не має сонця	Czemu dla mnie nie ma słońca
Чому буджуся я з в'язкою хрестів у долоні	Czemu budzę się z wiązką krzyży w dłoni
А гордо засипаю у труні	A dumnie zasypiam w trumnie
Часу чорноти <sup>90</sup>	Czasu czarności

W odpowiedziach ujawnia się różnica, która właśnie wpisuje Milę Łuczak w przewodnie dla tego podrozdziału zagadnienie uetnicznienia Boga. W żadnej innej skali, tylko w skali etnicznej, ból, cierpienie, męka uzyskują interpretację chrystologiczną, tak łatwo wpisującą się w poniżoną pozycję tłumaczącą mniejszościowy świat:

<sup>88</sup> Mam na myśli tytuł zbioru wierszy Mili Łuczak *Розмова з Богом* (Перемишль 2004).

<sup>89</sup> М. Лучак, \*\*\* *Чому ж Ти...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] eadem, *Розмова з Богом*, s. 41.

<sup>90</sup> Eadem, *Боже Богів...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *ibidem*, s. 103.

Україно моя	Ukraino moja
Що терпіла з народом своїм	Co cierpiałś z narodem swoim
Як Марія... Мати Христа	Jak Maria... Matka Chrystusa
Коли у найбільших терпіннях він терпів	Kiedy w największych męczarniach on cierpiał
За людства	Za ludzkość
І Ти у наручниках чужих терпіла	I Ty w okowach cudzych cierpiałś
На ув'язненій сусідами землі	Na uwięzionej przez sąsiadów ziemi
І ніхто Тобі не розкїданив кайдан	I nikt Ci nie rozkajdanił kadanów
А навпаки	Wprost przeciwnie
Як Христоса Ісуса	Jak Chrystusa Jezusa
На кресті Тебе розп'яли	Na krzyżu Ciebie rozpięły
Віки чорні	Wieki czarne
Ще кров'ю дихають степи	Jeszcze krwią dyszą stepy
Ще на дні Дніпра	Jeszcze na dnie Dniepru
Не заранились рани <sup>91</sup>	Nie zarañiły się rany

W gruncie rzeczy wiersz ten nie uetnicznia Boga, tylko etniczność przyobleka w boskie szaty, w ideę cierpienia uosobioną w postaciach Matki Boskiej i Chrystusa. Jednakże przypomnijmy za Zenderowskim, że w tego typu figurowaniu, czy mamy do czynienia z etnicyzacją religii, czy z sakralizacją etnosu, dotykamy jednej bądź drugiej strony tego samego medalu.

Jednym cytatem przywołam tu jeszcze obrazowanie powiązania ziemskiej ojczyzny z jej boskim stwórcykiem w wierszu podlaskiego poety Iwana Kyryziuka. Łączy ono w sobie spojrzenie kształtujące Karabowyczową Chełmszczyznę z jednej strony:

Pod ikoną Zbawiciela  
W aortach  
Bizantyńskiego psalmu  
Grzeje się dusza Podlasia

oraz ziemsko-ideologiczno-świadomościowe dylematy i pytania, które wyznaczają upolszczony los podlaskiej krainy z drugiej:

Nieustannie pytam siebie samego  
Dlaczego los  
Naszych przodków  
Jak sieroctwo bocianie  
Na jednej nodze  
stoi<sup>92</sup>.

Przez ziemię podlaską wejść można bezpośrednio na obszar poddawany Boskiej pieczy na sposób etnicznie zdeterminowany przez twórców białoruskich. Spodziewać się tu możemy innej formy i stopnia nateżenia takich przekształceń i działań pisarskich ze względu na wspomnianą wcześniej swoistą niezależność czy wyższą pozycję wyznacza nika religijnego w tożsamości „tutejszej” ludności nad czynnikiem etnicznym. Niemniej

<sup>91</sup> Eadem, \*\*\* *Україно моя...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *ibidem*, s. 95.

<sup>92</sup> I. Kyryziuk, *Na jednej*, [w:] *Wołanie serca. Antologia poezji ukraińskiej Podlasia*, wybór i przekład J. Leończuk, Białystok 2008, s. 58.

jednak autorzy głęboko zaangażowani w kształtowanie białoruskiej tożsamości narodowej wśród prawosławnych mieszkańców Białostocczyzny niejednokrotnie przywołują piórem *sacrum* w kontekście etniczności, choć podobnych transformacji ideowych, jak dotychczas omówione na bazie twórczości autorów łemkowskich i ukraińskich, w poezji białoruskiej nie spotkamy. Swoiste reminiscencje stanowiące spłot elementów *sacrum* religijnego z usakralnioną ojczystością to właśnie najczęstszy sposób łączenia tych wartości w liryczną całość. Subtelność takiego połączenia wyróżnia wiersze Nadziei Artymowicz:

ікона лістападаўскі снег блакітны ранок	ikona listopadowy śnieg błękitny ranek
сон аднакрылы і лёгкі у блакітным люстры	sen jednoskrzydły i lekki w błękitnym lustrze
стаю хвіліна прыгажосці акіяна хараства хвіліна	stoję minuta piękna ocean cudu chwila
веру ў вечнае хараства веру ў адно нявыказанае слова веру ў белае маўчанне	wierzę w odwieczne piękno wierzę w niewypowiedziane słowo wierzę w białe milczenie
вечар у Бельску – камень і крыж вечар у Бельску – блакітны туман	wieczór w Bielsku – kamień i krzyż wieczór w Bielsku – błękitna mgła
Бельск – ікона малітва сон жыццё <sup>93</sup>	Bielsk – ikona modlitwa sen życie
у Бельску старая музыка лагодны час – лета забытая царква	w Bielsku stara muzyka łagodny czas – lato zapomniana cerkiew
дайці да Першага слова малітвы <sup>94</sup>	dojść do Pierwszego słowa modlitwy

Podobny liryzm występuje też w sokratkach Janowicza.

Cień Bizancjum w poszumie klonów i brzoź. Na zbutwiałych gontach zieleni się mech w miesięcznej bladeści.

Kaplica.

Ze zleżałego piasku moglił wystercza prawosławie. Odprysk Rusi u podnóża dziewiątej fali ubogich pagórków. Matczyny jęk i dziecięcy płacz tai się w wyspie poczemiałej zieleni zaciśniętej obręczą pod dziewiątą falą zapomnielisk. Matka wzięła gorycz życia z sobą; barwy światła w dziecięcych oczach rozsypały się w proch.

Cisną się i pełzają po nich w ekstazie swoi – goście świątecznej tradycji. Żal rozmieniony na grosze, nabożeństwa kolejno rzucają na kolana żywych. Do zmierzchu, do późnego wieczora... Rozpacz chowa się w bezsennej nocy, współczucie ma zdrowy sen i chrapie do świtania<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> N. Artymowicz, \*\*\* *ikona / ikona...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Łagodny czas*, s. 96, 97.

<sup>94</sup> Eadem, \*\*\* *у Бельску / w Bielsku...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] *ibidem*, s. 104, 105.

<sup>95</sup> S. Janowicz, *Odpust*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, s. 19.

Także u Czykwina, Szachowicza, Alesia Barskiego, Zosi Saczko i innych Białowieżan sposób odniesienia pierwiastka ziemskiego do niebiańskiego, świeckiego do religijnego, immanentnego do transcendentnego jest realizacją – nie zdominowanego ideami etnicznymi, lecz zharmonizowanego w sferze estetyki, emocji, myśli, wyobrażeń – uwznioślenia rodzimości, swojskości, ojczystości, bliskości w emocjonalno-filozoficznym pejzażu.

Określenia „święta studnia”, „święty las”, „święta cisza”, „święty krąg”, „bór-świętynia” są typowe dla tej poetyki, przesiąkniętej *sacrum*. Panteizm i bizantyzm – przyroda, kultura, religia – kształtują ów pejzaż piękny, smutny, uwznioślony. Także ludzie i idee wpisują się w tę estetykę wysublimowanych form etnicznych. U Czykwina mogą one przybierać chociażby taką postać:

Ёсць у нашым беластоцкім краю	To się często u nas, w białostockiem, zdarza,
Незвычайнай прыгажнасці жаночыі твары,	Жэ kobiety mają nad wyraz boskie twarze

Высакароднай прыроды цудоўныя блікі –	Wzniosłej natury piętno tajemnicze
Святыя аблічча, каханыя лікі <sup>96</sup> .	Mają te święte twarze, kochane oblicza.

U Alesia Barskiego, najgłębiej chyba łączącego wymiar boski z ziemsko-ojczyźnianym, większa jest wyrazistość obu światów:

З табой, Айчына,	Z tobą, Ojczyzno,
Расстаюся штодзень	Żegnam się co dzień
І зноў вяртаюся	I znów powracam
Ў твае парогі;	W progi twoje;
Чаго шукаю –	Czego szukam –
Многагрэшнай ліры	Pełnej grzechów liry
Ці святога Бога?	Czy Boga Świętego,
Ці слоў сваіх,	Czy słów swoich
Пагубленых на межах,	Zagubionych na miedzach
Закінутых у гнёзды	Porzuconych w gniazdach
Ластавак-цыганак?	Jaskółek-cyganek?
Не, не забыць цябе!	Nie, nie można zapomnieć ciebie!
Ты – шчасцем	Ty moim szczęściem
І ты – ранай <sup>97</sup>	I – raną <sup>98</sup> .

Połączenie nieba (nieba bizantyńskiego, ruskiego, ikonowego, cerkiewnego) i ziemi (białoruskiej, łemkowskiej, ukraińskiej, chełmskiej, podlaskiej, poleskiej) we wspólne *sacrum* – Ojczystość – jest najbardziej znamienym dla ukazywanych tu literatur mniejszościowych sposobem ulirycznionego przenikania się religii z etnicznością.

<sup>96</sup> J. Czykwina, \*\*\* Ёсць у нашым / To się często..., przeł. F. Nieuważny, [w:] idem, *Splot słoneczny*, s. 48, 49.

<sup>97</sup> A. Barski, *Восемдзесят чацвертае*, [w:] idem, *Блізкасць далёкага*, Беласток 1983, s. 87.

<sup>98</sup> A. Barski, \*\*\* *Z tobą, Ojczyzno...*, przeł. M. Jurkowski, [w:] T. Zaniewska, *Podróż...*, s. 47.



## „PRZEŻEGNAWSZY SIĘ TRZYKROTNIE / I TRZEMA”. SYMBOLE RELIGIJNE JAKO ZNAKI ETNICZNE

To, co można by nazwać etnosymboliką religijną, ma swój bardzo mocno odcisnięty w literaturach mniejszościowych pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego ślad. Stanowi to poniekąd naturalną rzeczywistość pogranicza i poprzestaną tu na pokazaniu pewnej liczby przykładów, obrazujących wprowadzanie do literatury i oddziaływanie przez literaturę na rzeczywistość społeczną, w której znaki religijne nie służą tylko do celów rytualnych, ale są ważnym komunikatem kulturowo-etnicznym. Zwłaszcza w sytuacjach silnej dominacji ideologii narodowych odwołujących się do wartości religijnych znaczenie symboliki religijnej jako wyznaczającej granicę pomiędzy siłami dominującymi a społecznościami podrzędnymi jest niebywale podwyższone. W naszej sytuacji mamy do czynienia jeszcze z dodatkowymi okolicznościami wzmacniającymi rolę dosyć oczywistej symboliki religijnej jako znaku różnicy. Jak wiemy, tymi okolicznościami są przede wszystkim dyslokacje, które określiły po 1947 r. nową rzeczywistość społeczności łemkowskiej i ukraińskiej, ale także, w innym znaczeniu, społeczności białoruskiej, o czym była już mowa zwłaszcza w rozdziale IV niniejszej pracy. Terytorium „obwarowane” krzyżowo-kopułowymi czy drewnianymi o trójkątnej sylwetce zwieńczonej trzema baniami<sup>99</sup>, a zwłaszcza trójramiennymi krzyżami, cerkwiami, których charakterystyczne bryły z daleka są rozróżniane jako świątynie wschodniochrześcijańskie, jest obszarem przypisanym i zdefiniowanym kulturowo. Istotny wymiar tej definicji stanowi właśnie religia, a określone przez nią symbole uzewnętrzniają różnice rytualne, kształt praktyk religijnych, obyczajowości, obrzędowości lokalnej, o nie tylko religijnym, ale też kulturowym (etnicznym) podłożu. Dlatego też forma architektoniczna i ulokowanie świątyń, kapliczki i krzyże przydrożne, kształt cmentarzy i znajdujących się na nich nagrobków jako trwałe elementy pejzażu kulturowego, ale też rodzaj muzyki i śpiewu cerkiewnego, formy liturgiczne, wyposażenie wnętrza cerkwi, ikony, znaki rytualne, np. sposób żegnania się, modlitwy, kalendarz cerkiewny, doroczne święta i sposoby ich celebrowania i wiele tym podobnych znaków różnicujących – stanowi istotną część uniwersów symbolicznych wspólnot wyznających chrześcijaństwo wschodnie, nawet jeśli ich członkowie przynależą do różnych Kościołów chrześcijańskich czy są ateistami lub wyznawcami innych religii.

Włodzimierz Pawluczuk przytacza wiele znamienych przykładów ilustrujących bezrefleksyjne scalenie czynnika religijnego z etnicznym w świadomości wyznawców prawosławia na podlaskich wsiach. Ten sposób wyznaczania granic między kulturami nie jest wyłączny dla obszaru podlaskiego. Jest dosyć typowy dla ludowych wyobrażeń i sposobu uogólniania, a na pograniczu polsko-ruskim występuje często.

---

<sup>99</sup> Wskazuję tu na charakterystyczny typ łemkowskiej cerkwi drewnianej, której cechy specyficzne doczekały się licznych opracowań, przykładowo: R. Brykowski, *Z rozważań nad architekturą cerkwi łemkowskiej*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 39: 1985, nr 3–4, s. 137–152; idem, *Łemkowska drewniana architektura cerkiewna w Polsce, na Słowacji i Rusi Zakarpackiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986; idem, *Łemkowska architektura cerkiewna*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 2, Sanok 1994, s. 81–111; Z. Szanter, B. Tondos, J. Tur, *Sztuka sakralna na terenach łemkowskich i bojkowskich*, [w:] *Łemkowie. Kultura – sztuka – język*, Warszawa–Kraków 1987, s. 40–80.

Świadomość etniczna kształtuje się tu nie według pierwotnych czynników etnograficznych (język, folklor, kultura materialna), ale według przynależności wyznaniowej. Ludność wyznania rzymskokatolickiego zarówno w świadomości własnej, jak i w świadomości grup sąsiednich jest ludnością „polską”, zaś ludność wyznania prawosławnego – ludnością „ruską” [...]. Różnicowanie „ruski–polski” jest w świadomości mieszkańców tamtejszych wsi – zwłaszcza starszych wiekiem – generalnym różnicowaniem odnoszącym się do całego świata. Gdy np. autor tych słów podczas badań terenowych powiedział raz, że lato spędził w Bułgarii, zapytano: „A Bułgarzy są ruscy, czy polscy?” „Ruscy” – odpowiedziałem zgodnie ze znaczeniem tego słowa na tym terenie. Innym razem stary chłop prawosławny skarżył się, że jego syn pozostał po wojnie w RFN i tam „przeszedł na polski”. W dalszej rozmowie okazało się, że chodzi mu o to, że syn ożenił się z Niemką, zresztą – luteranką, a nie katoliczką. Chłop jednak nie był świadom różnic między katolicyzmem a luteranizmem i akt ślubu syna w Kościele ewangelickim traktował jako fakt stania się przez niego „polskim”<sup>100</sup>.

Opisane tu podziały ustabilizowały się tam, gdzie ludność zamieszkuje od lat na podzielonym etnicznie i religijnie terytorium i istnieje w tym zakresie pewna stałość. Okazuje się jednak, że są one na tyle funkcjonalne w uproszczonym kategoryzowaniu świata na swój i obcy, że ujawniają się wielokrotnie i w rzeczywistości bardziej skomplikowanej, z jaką mamy do czynienia w wyniku akcji „Wisła”. Wiadomo przecież, że wyznawana religia jest jednym z najbardziej trwałych elementów tożsamości, a symbolika religijna cechuje się najwyższą wyrazistością i rozpoznawalnością.

Ukazane to zostało przez Petra Muriankę w przywołaniu jednego z trudniejszych epizodów jego wysiedleńczego dzieciństwa. Sytuacja miała miejsce na lekcjach religii (rzymskokatolickiej, bo prawosławnej czy greckokatolickiej wtedy być nie mogło):

Mieliśmy jeszcze wtedy w szkole lekcje religii. Dojeżdżał do nas średnio młody kleryk ze Szklar Górnych [...]. Uczył interesująco, rodzice pozwalali nam chodzić na te lekcje, w końcu swojej religii nie mieliśmy możliwości uczyć się, a tu przecie o niczym innym jak o Bogu nie mówili. To prawie to samo. Czyżby? Kleryk uważał inaczej [...]

– Piotruś, źle się żegnasz – i chwycił mnie za rękę, by pokazać z którego na które ramię powinna prawica wędrować.

– Tak nauczyła mnie matka.

– To źle cię matka nauczyła.

– Moja matka jest mądra, moja matka nie mogła mnie nauczyć źle.

Nie czekając na jego mądrości, wrzuciłem zeszyt do tornistra i skierowałem się w stronę drzwi.

– Piotruś wracaj, w końcu możesz się żegnać jak chcesz.

Ale ja nie wróciłem. Kiedy u drzwi zezwalałem okiem na klasę, swój tornister pakowała Sandra Madzelan. Kiedy staliśmy już przed szkołą, dołączyła do nas reszta uczniów – Łemków, również polanien – grekokatolików. To była nasza ostatnia lekcja religii. [...]

Jakże Wam jestem wdzięczny wszyscy, gdziekolwiek żyjecie i Ci, którzy odeszliście [...]. Że niby za co? Że poszliście z tamtej klasy nie za mną? Że poszliście za sobą? Za naszymi dniami? Ale poszliście<sup>101</sup>.

Zacytowany fragment wskazuje, że w świadomości dzieci, które miały wdrażane przez rodziców formy religijności, znak-symbol w postaci sposobu czynienia znaku

<sup>100</sup> W. Pawluczuk, *op. cit.*, s. 104–105.

<sup>101</sup> P. Murianka, *A Wisła dalej płynie*, s. 99–100.

krzyża przy żegnaniu się, łączący wyznawców zarówno prawosławia, jak i grekokatolicyzmu, a różnicujący od rzymokatolicyzmu, połączył dzieci we wspólnotę „praworamiennych” Rusnaków-Łemków, niezależnie od różnic wyznaniowych i od przynależności grekokatolików do wyznania katolickiego.

Zrozumienie zatem, dlaczego w tekstach mniejszościowych pojawia się tak wiele symboliki religijnej<sup>102</sup>, nie jest trudne. Ona znakuje ważne granice – religijne, cywilizacyjne, kulturowe, etniczne<sup>103</sup>, i w tej funkcji jest jak najbardziej zrozumiała w tekstach mających za cel odgrywanie ważnej roli w podtrzymaniu mniejszościowej, odrębnej od dominującej tożsamości.

Zostając jeszcze przez chwilę przy twórczości Petra Murianki, można zacytować bardzo wiele słów, określeń, obrazów, mających symboliczne znaczenie religijne bądź nazywających czy przywołujących symbole jako takie, jak chociażby znany „łemkowski krzyż”. Dlaczego łemkowski? Przecież to jest główny symbol całego chrześcijaństwa. Nazwanie przez poetę łemkowskim wyraża nie tylko wschodniochrześcijańską formę symboliczną krzyża – czyli trójramiennosc (u Murianki trzy ramiona wyznaczają swymi końcami siedem stron świata), ale też łemkowskie (i żadne inne) doświadczenie czy los wspólnotowy:

Роздертий на сім стран світа  
з криком вітру в стрямбах  
поза тридесят три літа  
уж ждеш

I певно єс уж призабыл  
де десне рамя твое  
де шуч  
де отец  
а де сын

Єдно не сходит з памті  
Амин<sup>104</sup>

Rozpięty na siedem stron świata  
z krzykiem wiatru w ranach  
ponad trzydzieści trzy lata  
tak czekasz

I pewno już nie pamiętasz  
gdzie *desne ramia* twoje  
gdzie *szuje*  
gdzie ojciec  
a gdzie syn

Jedno nie schodzi z pamięci  
*Amin*

W wierszu, jak przystało na Muriankę, symbolika kulturowa jest bardzo rozbudowana i wielowątkowa. Podobnie jak w przypadku świętych, o których była mowa w poprzednim podrozdziale, nazwanie krzyża łemkowskim niesie istotne konsekwencje. Siedem stron świata to nie tylko siedem kierunków, w które skierowane są ramiona trójramiennego krzyża, lecz też symboliczne siedem stron, w które zostali „rozdarci”, czyli wypędzeni Łemkowie. Stąd owo rozdarcie i krzyk w „strambach”, które powinny być dosłownie przetłumaczone jako drzazgi z rozerwanego, rozdartego pnia, drzewa, organizmu. Czekanie „ponad trzydzieści trzy lata” to zarówno symbolika Chrystusowa, jak i czas, który minął po 1947 r. (wiersz został napisany na początku lat osiemdziesiątych XX w.). Czekanie na powrót „rozdartych na siedem stron” Łemków już tyle trwa. Zapo-

<sup>102</sup> Zbigniew Siatkowski przy charakterystyce poezji Grabana mówi wręcz o dominacji tematyki eklezjalnej (Z. Siatkowski, *Zielone słowa gór*, [w:] W. Graban, *Rozsypane pejzaże*, s. 68–69).

<sup>103</sup> Zob. R. Zenderowski, *Religia na pograniczu wyznaniowym*, [w:] idem, *Religia a tożsamość*, s. 100–111.

<sup>104</sup> P. Murianka, *Лемківські крест / łemkowski krzyż*, [w:] idem, *Jak sokół...*, s. 44, 45. Kursywą oznaczono w tłumaczeniu słowa staro-cerkiewno-słowiańskie: *desne ramia* – prawe ramię, *szuje* – lewe, *Amin* – amen.

mnienie związane z tym czasem wynika z nieobecności tych, którzy przypominają swoimi rytuałami znaczenie ramion. Znaczenie różnicujące – prawe / *desne* ramię to to, na które wyznawcy wschodniego chrześcijaństwa najpierw kierują złożone palce czyniące znak krzyża, po nim dopiero następuje *szuje*, czyli lewe ramię (odwrotnie niż u „łaciników”). Użycie określeń cerkiewnosłowiańskich też jest symboliczne. Język Cerkwi, liturgii, modlitw staje się zapomniany i jest zupełnie nieczytelny dla tych, którzy przyszli po Łemkach. Nieczytelny wobec tego jest i krzyż, którego odmienność powoduje profanację (wielokrotnie o tym w innych wierszach), brak skuteczności rytualnej, zagładę – *Amin*.

Oprócz bowiem funkcji komunikującej odmienność symbole religijne, zwłaszcza w poezji łemkowskiej, mają jeszcze dodatkową funkcję. To właśnie na tle wspólnoty tej samej religii – chrześcijaństwa – głoszącego miłość do bliźniego, tak tragicznie może zostać wyeksponowana przemoc wobec odmienności wyznaniowej i kulturowej. Wyznawcy tego samego Boga profanują i niszczą symbole sakralne tylko dlatego, że ich kulturowa forma jest odmienna. Drastyczne obrazy nie są efektem wyobraźni i wrażliwości poetyckiej. Czerpane są z rzeczywistości, która klasycznie dla pograniczy, w konkurowaniu o wpływy i dominację poszczególnych grup, nie cofa się przed używaniem najbardziej skutecznych i spektakularnych form wywłaszczania, niszczenia śladów, wydrążania z pamięci, przekształcania, przejmowania.

Świadkowie efektów tych działań nie ograniczają się tylko do ich rejestrowania, ukazywania (choć czasami tak jest – fakty pozostawione są same sobie, mówią same za siebie). Zwłaszcza u Murianki ukazywaniu śladów przemocy i barbarzyństwa towarzyszy napinająca emocje refleksja. Co jednak charakterystyczne dla tego poety, nadzieja w moc Łemkowyny, silniejszej nawet od samego Boga, jest ustawiona zwykle jako biegun przeciwstawny bólowi (ale właśnie na sposób chrześcijański – z nim połączona). W zawołaniu skierowanym do swoich dzieci ginących z głodu na ukraińskich czarnoziemach Łemkowyna zapewnia:

Бога  
што го гайдужи роздерли  
ти верну

Boga  
co go hajducus rozdarli  
powrócę

Цілого  
сивого  
мудрого  
як мудріст народу<sup>105</sup>

Całego  
siwego  
mądręgo  
jak mądrość narodu

Władysław Graban, rozproszywszy w licznych miejscach symbole religijne zdewastowane z powodu losu określonego przez etniczną odmienność wspólnoty, która się w nich rozpoznaje, próbuje też tworzyć swoiste syntezy tej wielowarstwowej etniczno-sakralnej symbolizacji:

Боже  
ustrzeж ten ognik nadzieи  
kolbami zbrojnie obity

<sup>105</sup> Idem, *Cnosid в cmeni / Spowiedz w stepie*, [w:] *ibidem*, s. 196, 198, 197, 199.

Boże  
Łemkowyna to wielka cerkiew  
rzędy krzyży i cmentarze  
kielich nieboskłonu siny

Tu w każdym miejscu  
ikonostas lasu  
zanosi modły  
za ludzi  
bez ludzi<sup>106</sup>

Stefanowski, Trochanowska, Duć podobnie próbują w lirycznym zapisie chronić *sacrum*, pamięć, godność, tożsamość Łemków, posługując się klarowną i wymowną symboliką religijną.

Symbole ze sfery *sacrum* wschodniochrześcijańskiego pojawiają się w szerokim zakresie także w twórczości poetów ukraińskich i białoruskich. To oczywiste. Wyrażanie etniczności bez tej w odbiorze i wewnętrznym, i zewnętrznym najważniejszej części uniwersum symbolicznego jest, można założyć, niemożliwe. Trudno sobie wyobrazić Karabowyczową Chełmszczyznę bez Chełmskiej Bogurodzicy, bez „nagich krzyży”, bez „ikony miłości”, „sierpniowych krzyży Świętej Góry” Grabarki, bez „jabłek na Spasie”, modlitwy pod „kopułą nieba i freskami galaktyk”..., bo przecież:

Він молився з пророками та своїми апостолами	On modlił się ze swymi prorokami i apostołami
а люди святити яблука коли мріяли будувати три намети під горою	a ludzie święcili jabłka oni marzyli by zbudować trzy namioty u stóp góry
та лелеки готувалися відлітувати на Спаса <sup>107</sup>	a bociany szykowały się do odlotu na Przemienienie

Tak scalają się sensory egzystencjalne wokół symboli, rytuałów, idei. To powoduje, że *sacrum* etniczne ma taką samą moc, jak religijne. Są one na tyle nierozdzielne, że często twórcom trudno wyrazić je odrębnie.

Nie są wolne symbole *sacrum* w poezji Karabowycza także od stygmatu mniejszościowego (wygnańczego):

хтось повертається а хтось ні сліди постійно затираються безслідно	ktoś powraca a inni pozostają ślady nieustannie zacierają się bez słowa
самітні дерева оголені затулили ікону хрестів	samotne drzewa okryły nagość krzyży jak ikonę
невже Господь забув про хрести та самітні дерева <sup>108</sup>	czyżby Pan Bóg zapomniał o krzyżach i o samotnych drzewach

<sup>106</sup> W. Graban, *By nie zgasły świece*, [w:] idem, *Znaleźć równowagę duszy*, s. 67.

<sup>107</sup> T. Karabowycz, *Переображення Господнє / Przemienienie Pańskie*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił...*, s. 80, 81.

<sup>108</sup> Idem, *Хтось повертається / Ktoś powraca*, [w:] *ibidem*, s. 16, 17.

Ciąży on zwłaszcza nad *Atlantydą*, ale jego obecność jest wyczuwalna w szerszym polu etniczności zmetaforyzowanej, usymbolicznionej, zretoryzowanej literacko.

Także u Łapskiego, Mili Łuczak, Złatokudra, Hawryluka, Kyryziuka, innych poetów podlaskich można łatwo wyodrębnić symbolikę religijną w znaczeniu podkreślania granicy, wyrażania siebie i uniwersalizowania mniejszościowości.

Łapski, mówiąc:

Перехрестившись тричі  
і трьома, зайти  
у царство церкви<sup>109</sup>

Przeżegnawszy się trzykrotnie  
i trzema, zejść  
w królestwo cerkwi

z pewnością chce zakomunikować (uwzględniając dalszą treść wiersza<sup>110</sup>) rozpoczęcie „zbożnego” dzieła zgodnie ze swoim – odmiennym od powszechnego – rytuałem, sposobem przystępowania do przedsięwzięć ważnych, praktykowanym przez przodków i w spadkobranium po nich kontynuowanym.

U Mili Łuczak symbolika religijna jest wpleciona w szerokie konteksty egzystencjalne, katastroficzne, ale też ściśle oznaczone konteksty etniczne – udramatyzowane martyrologicznie/pasyjnie, jak przytaczane już fragmenty o mowie ojczystej czy o Ukrainie.

Inny – łagodny, harmonijny jest ślad motywów symboliki wschodniochrześcijańskiej u Iwana Złatokudra.

Karpaćka brzoźka

– nad urwiskiem –  
– wśród chmur –  
– wysoko –

słońce  
ukrzyżowane  
poniosła

– nad ostrowierchami –  
stąpając boso po górach czerwonych

dobrolicy  
Dowbusz

– święty z huculskiej ikony –  
podał bosonogiej kierpce  
– żywicowym dymem pozłacany –

– nad wieczorowych dzwonów śpiewem  
– nad jodłami wierz\* cerkiewnych<sup>111</sup>

<sup>109</sup> O. Лапський, *Не чекаючи зори*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Між (но)читачу*, s. 69.

<sup>110</sup> Wiersz powiązany jest z faktem – o czym informuje sam autor w rozbudowanym komentarzu – rozpoczęcia wydawania na Podlasiu nowego czasopisma, miesięcznika „Підляські повідомлення” (red. Jurij Traczuk).

\* Zapis „wierz” występuje w opublikowanym wierszu. Nie zmieniałam go, nie mając pewności, czy forma słowa powstała od – wieża, czy może nietypowo od – wierzyć.

<sup>111</sup> I. Złatokudr, *Karpaćka legenda...*, [w:] idem, *Barwy chwil*, s. 68.

Mocno pograniczne Podlasie jest w poezji wyrastających z niego twórców intensywnie oznakowane symbolami odmienności religijno-etnicznej dla otoczenia i tożsamości dla swoich.

Входжу	Wchodzę
За той поріг,	Za ten próg,
Де моє Підляшшя	Gdzie moje Podlasie
Розіслане зеленню	Rozesłane zielenią
З церковним передзвоном.	Z cerkiewnym przeddzwonem.
Вміли наші предки	Umieli nasi przodkowie
Зруб будувати	Zrąb budować
I пісні вінчалні	I pieśni weselne
I псалми пошани	I psalmy chwalebne
Візантійським розспівом	Bizantyńskim zaśpiewem
Гріли їм груди	Grzały im piersi
Почуттям весни <sup>112</sup> .	Poczuciem wiosny.

Podobnie też ziemia bielsko-białostocka prezentowana w białoruskojęzycznym kształcie literackim przez twórców „Białowieży” istnieje w tekstach łatwo rozpoznawalnymi symbolami, wśród których religijno-etniczne są szczególnie eksponowane.

W Janowiczowych sokratkach wszystko, co powiązane z ojczystością, jest sakralne. Taki efekt uzyskuje autor m.in. dzięki wprowadzaniu w tę nieskazitelną przestrzeń licznych symboli piękna niezemskiego, unoszącego się nad rodzimymi Krynkami za sprawą wschodniochrześcijańskiej duchowości:

Крынкi халаднаногiя. Іду ў далiну пачатку свайго – готыка дзiцiнства на небакраi [...] Крынкi вячэрнезвонныя. Кiра-панi хараством вiзантыiскiм сваiм не асудзiла мене на будзiннасць<sup>113</sup>.

Krynki – chłodnostope! Schodzę w dolinę swego poczęcia: gotyk dzieciństwa na nieboskłonie [...] Krynki wieczorno-dzwonne! Kiro-panne! Swym bizantyńskim pięknem odgradzałyście mnie od codzienności.

Nadzieja Artymowicz z kolei eksponuje symbolikę religijną w jej roli rytualnej, chroniącej, zaklinającej, ocalającej, uzdrawiającej. Także u niej symbole mają formy rozpoznawalne jako rodzime sygnacje. Współtworzą świat intymny, prywatny.

ці помніш гэта	czy pamiętasz
ікона ў снах	ikona w snach
кплівы месяц	drwiący księżyc
памылковы адрес	mylny adres
іду <sup>114</sup>	idę

<sup>112</sup> I. Киризьок, *Труд*, (przeł. H.D.-F.), „Український Літературний Провулоч” 2004, t. 4, s. 72.

<sup>113</sup> S. Janowicz, *Вяртанне ў Крынкi / Powroty do Krynek*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, s. 6, 7.

<sup>114</sup> N. Artymowicz, \*\*\* *вярнуцца хачу / chce powrócić...*, przeł. F. Nieuważny, [w:] eadem, *Łagodny czas*, s. 38, 39.

U Jana Czykwina symbolika religijna wplata się w jego poetycki świat harmonii przyrody i duszy. Dlatego nie znakuje ona przestrzeni etnicznej, tylko tożsamość ujawniającą się w wyobraźni i świecie przeżyć bohatera lirycznego. Wydaje się, że sam już język białoruski – ale, jak sędzę, nie tylko język, a całe duchowe uformowanie bohaterów – określa wschodniochrześcijański kształt symboli religijnych, przywoływanych w sytuacjach lirycznych wierszy Czykwina:

Іду са спаткання  
ў натхнёнай задуме  
і вобраз твой нясу, як ікону.

На ўзгорку  
ў царкве звонаць,  
святых склікаюць  
на спатканне з народам.

Мне, грэшнаму, нельга там паявіцца –  
.....  
З іконай сваёю ў царкву не прыходзяць<sup>115</sup>

Idę ze spotkania  
w odświętej zadumie  
I jak ikonę obraz twój niosę.

Na wzgórzu  
w cerkwi dzwonią,  
świętych zwołują  
na spotkanie z ludem.

Nie mnie tam chodzić grzeszemu –  
.....  
Nie idzie się do cerkwi ze swoją ikoną<sup>116</sup>

Często do symboliki wschodniochrześcijańskiej odwołuje się w swych wierszach też Aleś Barski. Są to wiersze, które intensywnie wnikają w życie zarówno osobiste bohatera lirycznego, jak i życie krainy nazywanej jego Ojczyzną, zawierające refleksje i rozważania o charakterze egzystencjalnym, filozoficznym, czasem społecznym. Symbole religijne wchodzą w te obszary w sposób naturalny, adekwatnie do przestrzeni kulturowej, w której rozgrywają się sytuacje liryczne. Jest to symbolika dosyć oczywista – cerkiew, ikona, ikonostas, krzyż, postaci Bogurodzicy i Chrystusa. Wprowadzane są jako elementy mocno nacechowane semantycznie zarówno w refleksji bezpośredniej, jak i w figurach stylistycznych.

Jak wynika z przedstawionych przykładów, symbole religijne w sytuacji odmienności obrzędowej (kulturowej) wyznań mniejszościowych od wyznania społeczności dominującej są wprowadzane do literatur mniejszościowych w stopniu wyższym niż przeciętny i bardzo często pełnią istotne funkcje etniczne. Mogą one być podstawowymi wyznacznikami granic grupowych, zwłaszcza kiedy uzyskują dodatkowy walor specyfiki kulturowej. Często jednak są obecne w tekstach na sposób nie tyle ideowy, ile kulturowy właśnie jako naturalne elementy przestrzeni egzystencji bohaterów lirycznych i składowe sytuacji lirycznych. Ich funkcja etniczna jest wówczas równie ważna, jak i w tekstach o jasno określonej idei mającej stabilizować tożsamość wspólnotową.

<sup>115</sup> Я. Чыквін, \*\*\* *Іду са спаткання...*, [w:] idem, *Іду*, s. 56.

<sup>116</sup> J. Czykwini, \*\*\* *Idę ze spotkania...*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Na progu świata*, s. 15.



## „DAJ BOŻE NADZIEJĘ, DAJ WYTRWAŁOŚĆ W TRWODZE...” MODLITWA ORAZ INNE FORMY RYTUALNE I ICH POWIĄZANIE Z ETNICZNOŚCIĄ

Warto przypomnieć słowa Bronisława Malinowskiego cytowane na zakończenie trzeciego podrozdziału niniejszego rozdziału<sup>117</sup> o tym, że religia daje możliwości przetrwania szczególnie trudnych sytuacji życiowych, które na sposób empiryczny są nie do pokonania. Dysponując rytuałem i obrzędem utwierdzającym wiarę w moce nadprzyrodzone, religia tworzy przekonanie i nadzieję na możliwość rozwiązania nierozwiązywalnych problemów i pokonania największych życiowych kryzysów. Modlitwa jest uznawana za główny rytuał, stanowiący jedną z bazowych form kultu religijnego. Zazwyczaj bywa prośbą, dziękczynieniem, wyznaniem wiary czy tekstem pochwalnym, skierowanym do istot lokowanych w sferze *sacrum*. Celebrowane są ją zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo we wspólnocie. W obrządku wschodniochrześcijańskim modlitwy celebrowane zbiorowo najczęściej bywają śpiewane.

W sytuacji mniejszościowej, jak można zakładać, określone formy religijności znajdują szczególnie podatny grunt dla rozwoju. Wskazane przez Geertza główne funkcje religii w przypadku mniejszości muszą polegać często (częściej niż w przypadku grup dominujących) na zabezpieczeniu podstawowych potrzeb integracji wewnętrznej na poziomie świadomości i działań. Kiedy bowiem uznamy za Geertzem, że religia ma pomagać w przewyciężeniu dezintegrującego chaosu i destrukcji psychicznej na poziomie rozumienia analitycznego, wytrzymałości i osądów moralnych, bez trudu odnajdziemy w sytuacji mniejszościowej takie doświadczenia wspólnotowe, które powodują bardzo wysoki stopień rozbicia i bezradności. Nie można ich wytłumaczyć i pokonać racjonalnie, stąd wymagają działań rytualnych na poziomie indywidualnym, ale też wymagają rytuałów i mitów scalających, celebrowanych i tworzonych przez wspólnotę.

Modlitwa jako główny tekst rytualny jest o tyle powiązana z literaturą, że obok kanonicznych tekstów modlitewnych istnieje szereg modlitw będących czy to całkiem dowolnymi utworami autorskimi, czy parafrazami modlitw kanonicznych, czasem wręcz parodiami (ale to w określonego typu literaturze bądź oraturze). Literatury mniejszościowe bogate są w liryki, które utrzymują w swym stylu kanon modlitewny, choć ich treść rzadko odnosi się wyłącznie do *sacrum* religijnego. Podobnie inne rytuały religijne wprowadzane bywają do tekstów w wyższym bodaj zakresie jako znaczniki tradycji i tożsamości niż jako ściśle sakralne praktyki. Ale, co już wcześniej było ukazane, granica między *sacrum* religijnym a wzorowanym na nim *sacrum* etnicznym często trudna jest do wyznaczenia. Na pewno w świecie poetyckim i tych kontekstach etnicznych, jakie wyznaczyła sytuacja mniejszościowa, modlitwa i wszelkie rytuały istnieją w polu przenikania się wartości religijnych, etnicznych (kulturowych), estetyczno-literackich, tożsamościowych. Jest to jedna z kolejnych przyczyn wysokiej frekwencywności tekstów nawiązujących do modlitw i rytuałów w interesujących nas literaturach. Występują tu zarówno teksty będące całkiem indywidualnym zwrotem do Boga, autorskim wyznaniem lirycznym, jak i teksty nawiązujące do konkretnych form modlitw, takich jak akatysty czy psalmy, albo podstawowe dla całego chrześcijaństwa Modlitwa Pańska

<sup>117</sup> Patrz s. 282, przypis 55.

i Wyznanie Wiary. Warto przytoczyć tu piękny tekst Sokrata Janowicza, odwołujący się do *Credo*, a przecież jakże indywidualnie konstytuujący prawdy życia oparte na zasadzie usakralniającej wiary:

Wierzę w miłość źródlaną czystą i w rozum jak niebo bezdenny, i w godność topolobłękitną – na obraz i podobieństwo Chrystusa wyśnionego przez niewolników zazdroszczących tym, którzy umieli umierać. I – w smutek, pole jesienne, i w radość, kwiat uroczysty, dostępny łzom rozpaczki albo zachwytu. I – w spokój, gwiazdę spadającą, i w ziemię, nieznaną głębie, dające nieskończoność przemijania albo nieśmiertelność. I – w gniew, uparte powroty, i w milczenie, kobietę zhańbioną, targające żywym sumieniem albo wyobraźnią.

Wierzę w życie, jego śmierć i zmartwychwstanie.

I w wieczność, bo bezbrzeżna.

I w świat –

Wierzę!<sup>118</sup>

W podobnej konwencji można odczytać fragment z wyznaniem wiary w liryku Władysława Grabana:

Ja wierzę w obraz ptaka  
który gołębiem wzleci  
z otwartej dłoni  
nie z kułaka<sup>119</sup>

W kontekście wielu wierszy, które przedstawiają obraz okaleczonej Łemkowiny, takie wyznanie ukazuje siłę wiary w wartości wyższe, które porządkują świat zgodnie z porządkiem sakralnym. Wyznanie wiary to rytuał, który taki porządek może zapewnić.

Bardziej bezpośrednim Grabanowym nawiązaniem do tekstów modlitewnych są dwa inne jego teksty, stanowiące świetną ilustrację połączenia rytuału religijnego z etnicznym, które, zwłaszcza u poetów łemkowskich, jest najczęściej spotykaną formą modlitwy poetyckiej:

#### ОТЧЕ НАШ

помилуй зеленом весном  
рід наш давний  
дозволь святити імя Твое  
оздоровленим квітом Бескїду  
што вырастат під небеса  
вежами церковных бань

Най крыла гірських хырбетів  
царством для Тебе будут  
як і для нас за віки  
гніздом надії были  
хыжом вітцівском  
з волі Твойой

#### OJCZE NASZ

pomiluj zieloną wiosną  
ród nasz dawny  
pozwól święcić imię Twoje  
uzdrowionym kwiatem Beskidu  
co wyrasta pod niebiosa  
wieżami cerkiewnych bań

Niech skrzydła górskich grzbietów  
carstwem będą dla Ciebie  
jak i dla nas przez wieki  
gniazdem nadziei były  
chatą ojcowską  
z woli Twojej

<sup>118</sup> S. Janowicz, *Wierzę*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, s. 13.

<sup>119</sup> W. Graban, *Jedno słowo*, [w:] idem, *Na kolpaku gór*, Kraków 1991, s. 22.

Дай нам колосисте зерно  
волошки як очы матери  
усміхнены  
здоймий тавро боляче  
бо і мы выбачыли  
ворожій пісні  
Не дозволь блудити  
серцям нашым  
во тьмі жывога

Царюй нам  
в зеленій евангелії полонин  
де кости наши розшмарены  
серед співу птахів лежат  
бо не час повісти  
амін<sup>120</sup>

Daj nam kłosiste zboże  
bławatki jak oczy matczyne  
uśmiechnięte  
zdejmij piętno bolące  
bo i myśmy wybaczyli  
wrogiej pieśni  
Nie pozwól błdzić  
sercom naszym  
w mroku życia

Króluj nam  
w zielonej ewangelii połonin  
gdzie kości nasze rozrzucone  
wśród śpiewu ptaków leżą  
bo nie czas powiedzieć  
amen

Bezpośrednie nawiązania do znanego wszystkim tekstu w zwrotach zmodyfikowanych pod sytuację etniczną, takich jak: „pozwól święcić imię Twoje”, „z woli Twojej”, „daj nam”, „zdejmij piętno bolące, bo i myśmy wybaczyli”, „nie pozwól”, „amen”, wskazuje na intencję ściśle intertekstualną, co ma nadać tekstowi rytualną siłę, która tkwi w modlitwie modlitw. Sens uogólnionej człowieczej egzystencji ustanowiony przez Boga, zaklęty w Modlitwie Pańskiej, staje się tu sensem egzystencji wspólnoty wybranej, która szuka w modlitwie ochrony przed spełnieniem się wydanego na nią wyroku, usymbolizowanego w słowie „amen”.

W cytowanym już we fragmentach<sup>121</sup> *Psalmie* Graban, podobnie jak w *Ojcie Nasz*, nawiązuje do konkretnej biblijnej formy – psalmu, który jest lirycznym utworem modlitewnym i może zawierać w sobie elementy dziękczynne, błagalne, pokutne, prorocze, pochwalne, patriotyczne, żałobne. Właśnie tak ustylizował Graban swój *Psalm*, że nawiązuje on do struktury i treści psalmicznej, jednak na pierwszy bodaj plan wysuwają się nieznane psalmom biblijnym elementy oskarżycielskie: „aż wydałeś nas / jak ofiarę z kozłat”, „oblekłeś nas w hańby szatę”, „Boże... / czemu nas opuściłeś”. Nie znalazł się tu jednak Graban całkowicie poza konwencją psalmiczną, gdyż w psalmach spotykamy też pełne żałości zwroty: „Jak długo, Panie, całkiem o mnie nie będziesz pamiętać?” (Psalm 13) i dosłownie prawie przejęty przez Grabana: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Psalm 22), ten ostatni oczywiście w odwołaniu do męki Mesjasza. Całość liryku Grabana osadzona jest w kontekście tragicznego doświadczenia wspólnoty łemkowskiej, której paralele (utrata ojczyzny) także można odnaleźć w psalmach.

Znaczenie i moc rytualną modlitwy zna też doskonale Nadzieja Artymowicz. To ona podpowiada (w cytowanym już w rozdziale IV wierszu), jak należy leczyć chory dom. Trzeba:

прашаптаць забытую малітву  
на хлеб  
на соль

odmówić zapomnianą modlitwę  
na chleb  
na sól

<sup>120</sup> W. Graban, *Omче Нау*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, s. 62.

<sup>121</sup> Patrz s. 285, przyp. 59 w niniejszym rozdziale.

на вас усіх  
якіх ужо няма<sup>122</sup>

i za tych  
których już nie ma

Takie zapomniane już często rytuały, których celebrowanie przywraca zaburzoną harmonię i równowagę, przypominają także inni poeci. Są to oparte na rodzimych obyczajach o proveniencji zazwyczaj jeszcze pogańskiej, związanej z magią wegetatywną, rytuały wigilijne, wielkanocne, „spasowskie”<sup>123</sup>, „matkobizane”<sup>124</sup>, „rusalne”<sup>125</sup>. Petro Murianka, trudno powiedzieć, czy w sposób zamierzony, celebry przywołaniem wigilijnego rytuału nie tylko obecność Boga w łemkowskim domu, ale też obecność Bólu (u tego poety zhiperbolizowanego przez majuskułę, którą zapisuje się także imię Boga):

До пеленки гмлистой молодости  
тулю главу  
ламлют мама голузку з ялички  
ангельского гласу слухам  
С нами Бог

Do poduszki mglistej młodości  
tulę głowę  
łamie mama gałązkę jodłową  
anielskiego głosu słucham  
z nami Bóg

Мрій червене квітя арджаві  
джерельця жадно жданий черкіт  
журбом журге  
С нами Біль<sup>126</sup>

Śnij czerwone kwiaty rdzawe  
źródła pożądane pragnieniem żłobią  
zmartwieniom źleby  
z nami Ból

Jest także Murianka autorem dosyć często spotykanej w poezji modlitwy indywidualnej, w której przyroda, witalność, młodość stają się adresatem prośby o radość życia:

Розвийте ся бучкы  
вам не вшытко єдно  
зеленым жытьом зашумте  
Мі  
І за мя<sup>127</sup>

Rozwijajcie się buczki  
wam nie wszystko jedno  
zielonym życiem zaszumcie  
mnie  
i za mnie

Ten sam sposób włączenia przyrody w krąg *sacrum* (można to uznać za swoisty panteizm) występuje w liryce Iwana Złatokudra i Alesia Barskiego. Złatokudr kieruje modlitwę czy to do polnej gruszy, czy do sosny. Są to modlitwy typu hymnicznego, pochwalnego, jednak bez jakiegokolwiek nawiązania do kanonu modlitwonego, chociażby do akatysty:

Тобі, –  
– що у сірому полі одна, –  
.....  
Тобі, –  
– що плоди терпкі родиш, –  
– як сльози, –

Tobie, –  
– co w szarym polu stoisz sama –  
.....  
Tobie, –  
– co płody cierpkie rodzisz, –  
– jak łzy, –

<sup>122</sup> N. Artymowicz, \*\*\* *прадчуванне / przecucie...*, [w:] eadem, *Łagodny czas*, s. 58, 59 (to samo s. 170, przyp. 87, rozdział IV).

<sup>123</sup> Spasa – to ludowa nazwa święta Przemienienia Pańskiego.

<sup>124</sup> Matka Biża – ludowa nazwa świąt maryjnych – Narodzenia i Zaśnięcia Bogurodzicy.

<sup>125</sup> Rusala lub Zeleny Swiata – ludowa nazwa święta Zesłania Ducha Świętego.

<sup>126</sup> P. Murianka, *Преображеніє / Przeobrażenie*, [w:] idem, *Jak sokół...*, s. 54, 55.

<sup>127</sup> Idem, *Молитва / Modlitwa*, [w:] *ibidem*, s. 56, 57.

Тобі, –  
– одинока, –  
стрічки моїх віршів нехитрих  
– як двоє тужних крил –  
– як двоє рук –  
– складених до вечірної молитви –<sup>128</sup>

Tobie, –  
– samotna, –  
zwrotki moich wierszy całkiem prostych  
– jak dwoje tęsknych skrzydeł –  
– jak dwoje rąk –  
– złożonych do wieczornej modlitwy –

Barski podobnie, choć z bardziej wyrazistym nawiązaniem do Boga, za którego obie-  
ra sobie klon, modli się do niego:

Дык гэта ты мой бог,  
дык гэта ты мой правадыр,  
і да цябе малюся, клёне<sup>129</sup>

Więc to ty moim Bogiem  
Więc to ty moim przewodnikiem  
I do ciebie modłę się klonie<sup>130</sup>.

W wierszach tego poety bardzo często obecny jest rytuał modlitewny (obok wielu innych rytuałów obrzędowych). Powiązany jest on zazwyczaj ściśle z tożsamością, jej osobistym i wspólnotowym wymiarem, z ojczystością, tradycją, przodkami. Takie połączenie daje moc modlitwie, której żaden indywidualny byt nie jest w stanie jej nadać. Zgodnie z przekonaniem, że największą moc posiada modlitwa matki, Barski prosi:

Мама  
стань перед іконай  
і пацер ціхутка вышапчы,  
такі ціхі,  
як вечар ліпнёвы.  
Слова за словам,  
як ціхія птушкі,  
зляцяць у далоні,  
супраць злосці,  
хварабы,  
і войнаў,  
і бітваў,  
неуроджаяў  
пашлі малітву,  
бо іншыя сілы не памагаюць.  
І за мяне ты вышапчы «верую»,  
бо сам я не ўмею,

Mamo  
stań przed ikoną  
i pacierz cichutko wyszepcz,  
taki cichy,  
jak wieczór lipcowy.  
Słowo za słowem,  
jak ciche ptaszki  
zlecą w dłonie,  
od złości,  
choroby,  
i wojen,  
i bitew,  
nieurodzaju  
poślij modlitwę,  
bo inne siły nie pomagają.  
I za mnie wyszepcz „wierzę”,  
bo sam nie umiem,

І памаліся за роднае слова –  
над словам павісла чорная згряя –  
кыб жыло,  
каб расло,  
каб квітнела аднова  
песенным ураджаем<sup>131</sup>

I pomódl się za ojczyste słowo –  
nad słowem zawisła czarna nawałnica –  
żeby żyło,  
żeby rosło  
żeby kwitło znowu  
pieśniowym urodzajem

<sup>128</sup> I. Златокудр, *Молитва до польвоўої грушы*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Веселки печалі*, Варшава 1999, s. 21.

<sup>129</sup> А. Барскі, \*\*\* *Дык гэта ты...*, [w:] idem, *Жнівень слоў*, Беласток 1961, s. 101.

<sup>130</sup> А. Барскі, \*\*\* *Więc to ty...*, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna*, s. 51.

<sup>131</sup> А. Барскі, \*\*\* *Мама...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Жнівень слоў*, s. 69.

Dla młodej podlaskiej poetki Justyny Korolko źródłem skutecznej modlitwy jest cytowana *in extenso* modlitwa babci, której poświęca swój wiersz. Jest w nim i babcine „błogosławieństwo przy świątecznym stole”, i pamięć, i oddanie życia pod „pokrow” (opiekę) Bogurodzicy i wszystkich Świętych, i pełna moc w niczym nie zmienionego rytuału:

wo imia Otca i Syna i Swiatoho Ducha  
Bohorodice  
i Wsie Swiatyi  
stójcie przy nas  
lasem co wypija ptaków skargę z deszczem  
wiarą gdy świecę drganiem podtrzymuję  
ziemią by kroki całując na twarz śniegiem padała<sup>132</sup>

Przykładów indywidualnej modlitwy do Boga, który jest pojmowany jako wszechsprawczy Absolut, w omawianych literaturach znajdziemy wiele. Bóg nie ma w tych tekstach żadnych przymiotów odnoszących się do etniczności czy nawet konkretnego wyznania lub religii. Natomiast intencje, w których modlitwy zostały ułożone, często w sposób wyrazisty powiązane są z tożsamością oraz problemami etnicznymi i mniejszościowymi. Tak odczytywać można piękną *Modlitwę* Michała Szachowicza, gdy bohater liryczny prosi:

Daj Boże nadzieję,  
daj wytrwałość w trwodze  
a spokój zasieję  
w modlitwy przestrodze,

a potem wyraźnie określa, jaki jest cel, o który się modli:

wszak wiesz, Boże, że muszę  
być sobą u bram twoich<sup>133</sup>.

Inaczej, bardziej buntowniczo, zwraca się w swej modlitwie do „mocnego” Boga Stepan Sydoruk. Zarzuca Bogu zbytnią opieszałość w interwencji wobec dziejącego się zła:

Я Тобі Боже не витикаю –  
що злomu даєш людей кусити,  
знаю, що Ти своєю міццю  
ворожу гидру міг бись зупинити.  
Невимовляю – но ми терпимо  
чикаючи Твогого змилюваня  
– приспиши, язики прочисти  
воля однак Твоя – а наше бажаня<sup>134</sup>.

Ja Tobie Boże nie robię zarzutu –  
że kusić ludzi złu dajesz prawo,  
wiem, że Ty mógłbyś swą mocą sprawić,  
by wrogą hydrę coś zatrzymało  
Nic nie wymawiam – lecz my cierpimy  
czekając na Twe zmiłowanie  
– przyspiesz, języki ze złości oczyść  
woła jednak Twoja – a nasze czekanie.

<sup>132</sup> J. Korolko, \*\*\* *czy czujesz zapach...*, [w:] *Wołanie serca. Antologia poezji ukraińskiej Podlasia*, s. 75.

<sup>133</sup> M. Szachowicz, *Modlitwa*, przeł. J. Leończuk, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna*, s. 109.

<sup>134</sup> С. Сидорук, *Молтва*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Журавлі гнізда стелять над Бугом*, Люблін 2005, s. 95.

Cały tom wierszy Mili Łuczak, zatytułowany *Розмова з Богом (Rozmowa z Bogiem)* uznać można za zbiór lirycznych modlitw, choć tylko niektóre z tekstów zawierają bezpośrednio inwokacje i zwroty do Boga typu: „Благаю Тебе Боже”<sup>135</sup> („Włagam Cię Boże”), „Господи! Боже мій! Пресвятих Святий!”<sup>136</sup> („Panie! Boże mój! Przenajświętszych Święty”), „Господи подивись на скибку землі”<sup>137</sup> („Panie wejrzyj na kromkę ziemi”), „Надбоги Богів!!! / Виведіть мене з чоловіком моїм з Єгипської неволі”<sup>138</sup> („Nadbogi Bogów!!! / Wyprowadźcie mnie z mężem moim z niewoli egipskiej”), „Господи мій! Я знаю що Ти еси / Як сонце золоте, що торкає душу єства”<sup>139</sup> („Panie mój! Ja wiem, że Ty jesteś / Jak słońce złote, co dotyka duszę jestestwa”), „Прапрабоже Прапрабогів”<sup>140</sup> („Prapraboże Praprabogów”), „Прабоги, Надбоги й Боги Богів охрещених”<sup>141</sup> („Prabogi, Nadbogi i Bogi Bogów ochrzczonych”), „Господи помилуй”<sup>142</sup> („Panie zmiłuj się”), „Спасибі Тобі Господи за хліб і за вино”<sup>143</sup> („Dzięki Ci Panie za chleb i wino”), „Боже мій! Отче єдиний що у Небі!”<sup>144</sup> („Boże mój! Ojciec jedyny, który jesteś w Niebie”). Poetka zamieszcza tu całą gamę odczuć i pragnień, lęków, oskarżeń, bólu, rozpaczy, nadziei, wszystkiego, z czym ludzie zwracają się do Boga, dla czego wytłumaczenia i spełnienia szukają w woli nadprzyrodzonych sił. Niemały procent tych intencji powiązany jest z sytuacją wspólnoty, do której należy poetka, z jej trudnymi doświadczeniami jako Ukrainki, z losem jej rodziny i narodu. Oczywiście, w sposób charakterystyczny dla Mili Łuczak, w wielu wierszach ten krąg, w intencji którego poetka prowadzi „rozmowy z Bogiem”, rozszerza się na cały glob, a nawet galaktyki, zaświaty, wszechświaty.

Nie sposób pominąć w omawianym tu zagadnieniu także poezji Tadeja Karabowycza, która w ocenie wielu recenzentów ukonstytuowana jest na miłości i na modlitwie. Sam poeta w krótkim wstępie do jednego z pierwszych swoich tomików poetyckich pisze:

Монлитва, жага кохання, поетичні мандри до ойкумени Атлантиди – це способи, якими автор намагається долати велику пустку, що її зустрічає йдучи українськими слідами тих земель<sup>145</sup>.

Modlitwa, pragnienie miłości, poetyckie wędrówki do oikumeny Atlantydy – to sposoby, którymi autor stara się pokonywać wielką pustkę, którą napotyka, podążając śladami ukraińskimi na tych ziemiach.

Modlitwa pomaga poecie scalać świat, przewyciężać samotność, budować sensy, poznawać siebie, tworzyć:

<sup>135</sup> M. Łuczak, *Розмова з Богом*, s. 11 (wszystkie tłumaczenia fragmentów wierszy w przypisach 135–144 – H.D.-F.).

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>137</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>138</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>139</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>140</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>141</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>142</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>143</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>144</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>145</sup> T. Karabowycz, *Від автора*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Атлантида*, s. 6.

Я молився простими словами  
Нічого не бажав що могло мене бентежити

Modliłem się prostymi słowami  
Niczego nie chciałem co mogło mnie  
zbijać z tropu

не знаю чи він вислухав мене  
проте я відчував, що Він є зі мною

nie wiem, czy on mnie wysłuchał  
jednak odczuwałem, że On jest ze mną

в таємничих нічних годинах  
Він беріг мою самотність  
я отримував безмежну ласку  
писати вірші<sup>146</sup>

w tajemniczych nocnych godzinach  
On strzegł mojej samotności  
otrzymywałem bezbrzeżną łaskę  
pisanía wierszy

Można powiedzieć, że większość wierszy Karabowycza to modlitwa, czy to do Boga, czy Bogurodzicy Chełmskiej, czy do ikony, którą może być np. ukochana kobieta bądź ojczysta Chełmszczyzna. Poeta wie, że

багато треба щирости  
щоб вомолити  
виблик  
животворности<sup>147</sup>

wiele trzeba czasu  
by wymodlić  
źródło  
poezji

Dlatego modli się poetycko tak intensywnie i tak skutecznie.

Jako ostatniego przywołać chcę tu Ostapa Łapskiego. Można się spodziewać, że jego modlitwy poetyckie czy nawiązania do rytuału modlitwy są zindywidualizowanym przejawem głębokiej religijności, którą poeta deklaruje jako niezwykle istotną dla jego tożsamości i trwania w „ukraińskiej pieśni”. Już pierwszą „rewersowość” w podejściu do modlitwy tego niebanalnego poety postrzegamy w odwróceniu relacji: kto za kogo się modli. U Łapskiego to dom (chata) ma się modlić do Boga w intencji opuszczającego ją właściciela, a nie odwrotnie:

З дороги, з битої,  
До тебе гукав  
Прощавай, хато,  
За мене молись Богові<sup>148</sup>

Z drogi, z bitej  
Do ciebie wołałem  
Żegnaj, chato,  
Za mnie módl się do Boga!

Modlitwa u Łapskiego jest bowiem rytuałem trwania, trochę podobnie jak u Szachowicza – niezmienionym, sobą, całym – czyli rytuałem tożsamości. Dlatego modlitwa musi być swoja:

Бійся, Берестейцино,  
молись по-своєму,  
знедолена<sup>149</sup>

Bój się, Ziemiо Brzeska,  
módl się po swojemu,  
zniedolona

Dlatego rytuał modlitewny z kontekstami religijnymi i etnicznymi wchodzi w poezji Łapskiego w szeroką przestrzeń intertekstualności kulturowej, wyostrzając fakty, zda-

<sup>146</sup> Idem, *Молитви*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечір...*, s. 155.

<sup>147</sup> T. Karabowicz, \*\*\* *поезія цю біля вогню / поезја обок ognia...*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił...*, s. 100 i 101.

<sup>148</sup> O. Лапський, *Вітряк* (fragment z poematu), (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (но)читачу*, s. 64.

<sup>149</sup> Idem, *Церкви, церкви*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *ibidem*, s. 76.



rzenia, doświadczenia w rytualnej powtarzalności – ku świadomej pamięci, trwaniu, uciekaniu się pod obronę/opiekę:

Тепер молюся: мамо, тату, сили дай любов плекати; Боже, вивільни великих і малих нас від накидуваної божевільністю вини!<sup>150</sup>

Teraz modłę się: mamó, tato, siły daj miłość pielęgnować; Boże, uwolnij wielkich i małych nas od narzucanej przez szaleństwo winy!

Nie pozostawi też poeta nawet tych szczególnych obszarów poza charakterystycznym dla siebie dystansującym się ironizowaniem. Taka ironia u człowieka wierzącego, etnicznie zdeklarowanego przybiera znak podwójnej odwrotności, co u Łapskiego do rzadkości nie należy. O wierze wiernych, „zarówno prawosławnych, jak i grekokatolików”, którym dedykuje wiersz *Мирянам / Wiernym*, wyraża się następująco:

Духовно те підтримати,  
що явно не існує: України  
обнадійливого Бога?

Duchowo to podtrzymać  
co jawnie nie istnieje: Ukrainy  
nadziejodajnego Boga?

Є така потреба  
у мирян ще з вірою,  
що діє отака: в таких  
дієва Богові підмога?!<sup>151</sup>

Jest taka potrzeba  
u wiernych jeszcze z wiarą,  
co tak czyni: w takich  
skuteczne Bogu wsparcie?!

Głęboka świadomość, wielowarstwowość i wieloimpulsowość myśli i wyobrażeń to te cechy poezji Łapskiego, których obecność odnaleźć można we wszystkich jego utworach, niezależnie od problematyki i zagadnień, jakie je inspirują.

Wskazane przykładowo teksty, które ściśle odnoszą się do rytualnego wymiaru *sacrum* religijno-etnicznego, to egzemplifikacja tej sfery przenikania się religii i etniczności, która w literaturze znajduje odzwierciedlenie w formach naśladowniczych, obrazowych, opisowych, w inspiracjach, wyznaniach, refleksji. Takie teksty literackie same często mogą pełnić funkcję rytualną, zwłaszcza wobec *sacrum* etnicznego. Są przykładem tego, jak różne poziomy i obszary uniwersum symbolicznego danej wspólnoty na siebie oddziałują, jak się wzmacniają i uzupełniają, pełniąc podobnie scalającą i usensawniającą funkcję jak religia.

<sup>150</sup> Idem, fragment komentarza do wiersza *До щодення*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе розшукую?!*, s. 112.

<sup>151</sup> Idem, *Мирянам*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *ibidem*, s. 54.



## ZAKOŃCZENIE

W składających się na tę książkę sześciu rozdziałach merytorycznych zawarłam najistotniejsze, jak mi się wydaje, zagadnienia wyznaczające mniejszościowy dyskurs literacko-etniczny. Oczywiście wiele z ważnych i interesujących kwestii mogłoby tu jeszcze być poruszonych. Można by także wzbogacić materiał egzemplifikacyjny o szereg cytatów z tekstów autorów, zarówno tych przywoływanych, jak i wcale nieprzywoływanych. Jak już jednak zaznaczyłam we *Wstępie*, moim celem nie było stworzenie jakiegoś przekrojowego oglądu wybranych literatur, tylko uczynienie mniejszościowego głosu słyszalnym, znaczy zrozumiałym poprzez wyrazistość dyskursywną, która pewne oswojone pojęcia, koncepcje, figury, obrazy, toposy ogląda jak gdyby od drugiej strony, naznacza je swoim doświadczeniem i traumą, nicuje.

W dobie globalizacji, migracyjności, swobodnie przemieszczających się wartości kulturowych, relatywizmu takie nasilone stawianie granic, esencjalizacja, sakralizacja wydawać się może nieaktualna i niepojęta. Musimy jednak zdawać sobie sprawę z faktu, że z pozycji osób żyjących we własnym państwie narodowym, które instytucjonalnie zabezpiecza wszystkie wymiary rozwoju kultury rodzimej (ojczystej), nie sposób zauważyć, że to, co uchodzi za szeroki wachlarz praw mniejszościowych, w bardzo niewielkim tylko stopniu zaspokaja wynikające z inności potrzeby kulturowe. Sądzę, że istotną refleksję może wzbudzić tu wypowiedź Zdzisława Macha:

Granice grają podstawową rolę w procesie konstruowania tożsamości swojej i partnerów. [...] Układ sił na świecie jest taki, że w interesie każdego społeczeństwa, a szczególnie jego elit politycznych jest, aby zorganizować się w państwo narodowe [...]. Dzieje się tak dlatego, że istnieją organizacje międzynarodowe, prawo międzynarodowe i rozmaite zasady współistnienia, które przyznają pełnię praw tylko państwom, a nie grupom inaczej zorganizowanym. One mają głos decydujący i ich dotyczą tak ważne zasady, jak chociażby nieingerencja w sprawy wewnętrzne. Toteż wystarczy, że jakaś grupa uzyska akceptację międzynarodową swego prawa do suwerenności państwowej..., by elity tego państwa uzyskały praktycznie wolną rękę w poczynaniach wobec swoich obywateli, nawet wówczas, gdy obywatele ci nie należą do grupy dominującej, lecz są mniejszością. Co prawda, istnieją też międzynarodowe porozumienia dotyczące ochrony praw mniejszości. Ale zasada nieingerencji w wewnętrzne sprawy okazuje się ważniejsza, gdyż jest we własnym interesie państw<sup>152</sup>.

Grupy, które własnego państwa nie posiadają albo znajdują się poza jego obrębem, same muszą takie granice wyznaczać. Ponieważ nie istnieją one ani na mapie ani w zapisach traktatowych, ich wyznaczanie musi dokonywać się cały czas – użyciem języka ojczystego, wybudowaniem świątyni o wyraźnym wschodnim typie architektonicznym, postawieniem ośmioramiennego krzyża, tekstem, który te wszystkie akty przywołuje,

---

<sup>152</sup> Z. Mach, *op. cit.*, s. 13.

celebruje i rytualnie po wielokroć odtwarza. Dlatego rola literatury w społecznościach mniejszościowych zdecydowanie wykracza poza jej wymiar estetyczny.

Mam nadzieję, że książka ta wpisze się jako jeden z możliwych głosów i sposobów wypowiedzi do – pomimo tego co komunikowałam w różnych jej miejscach – coraz intensywniej rozwijającego się w Polsce nurtu badań postzależnościowych jako nowej tendencji literaturoznawczej. Wydaje się mi także, a przynajmniej takie było moje dążenie, że przedstawione tu czytanie tekstów literackich może stanowić pewne uzupełnienie całkiem pokaźnego zasobu prac antropologicznych, socjologicznych czy politologicznych, koncentrujących się na zagadnieniach mniejszościowych, o spojrzenie antropologizującego literaturoznawcy. Wszak stanowiąca paradygmat współczesności interdyscyplinarność i przenikanie się dyskursów miała też w moim założeniu odzwierciedlić się w niniejszej książce. Wreszcie, co dla mnie jest być może najistotniejsze, chciałabym, by w książce tej mogły się przeczytać i rozpoznać same wschodniosłowiańskie mniejszości, których głosem starałam się posługiwać. Próba pewnego dystansowania, zwłaszcza przez obszernie rozbudowane teorie i zasób pojęciowy zaczerpnięte z dyskursu centralnego, ma być, w moim założeniu, zwierciadłem, które jest dwustronne – poprzez figury literackie z tekstów mniejszościowych przegląda się w nim centrum, a poprzez sposób czytania tekstów przeglądają się w nim mniejszości.

# ANEKS

## BIOGRAFIE PISARZY MNIEJSZOŚCIOWYCH CYTOWANYCH W KSIĄŻCE

### PISARZE BIAŁORUSCY

**Nadzieja Artymowicz** – poetka

Urodziła się 18 lutego 1946 r. w Augustowie k. Bielska Podlaskiego. Ukończyła rusycystykę na Uniwersytecie Warszawskim. Debiutowała w 1970 r. na łamach „Niwy”. Wydała zbiorki poetyckie: *We śnie, w bólu słowa*, przeł. J. Leończuk, Białystok 1979; *Роздумы*, Беласток 1981; *Сезон у белых пейзажах*, Беласток 1990; *Дзверы*, Беласток 1994; *Łagodny czas*, przeł. B. Kapij, T. Karabowicz, J. Leończuk, J. Litwiniuk, F. Nieuważny, W. Woroszyński, Lublin 1998; *Адпывае спакойнае неба*, Беласток 1999.

Od 1992 r. należy do Związku Literatów Polskich. Jest też członkinią Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża”.

**Aleksander Barszczewski** – pseud. Aleś Barski – poeta, tłumacz, historyk literatury. Urodził się 2 listopada 1930 r. w Bondarach na Białostocczyźnie. Ukończył filologię rosyjską na Uniwersytecie Łódzkim. Od 1956 r. pracuje w Katedrze Filologii Białoruskiej na Uniwersytecie Warszawskim (w latach 1975–2004 był kierownikiem Katedry). Opublikował kilkanaście książek, antologii folkloru, podręczników szkolnych, ponad 100 artykułów i szkiców naukowych.

Jako poeta debiutował w 1957 r. na łamach „Niwy”. Był jednym z założycieli Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża” i jego długoletnim przewodniczącym, także przewodniczącym Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego. Wydał zbiorki poetyckie: *Белавежскія матывы*, Беласток 1962; *Жнівень слоў*, Беласток 1967; *Мой бераг*, Мінск 1975; *Бліскасць далёкага*, Беласток 1983; *Лірычны пульс*, Мінск 1987; *Nostalgie*, Białystok 1999.

Od 1962 r. należy do Związku Literatów Polskich, a od 2002 r. do Związku Pisarzy Białoruskich.

**Jan Czykwini** – pseud. Janka Dubicki – poeta, tłumacz, historyk literatury, redaktor. Urodził się 18 maja 1940 r. w Dubiczach Cerkiewnych na Białostocczyźnie. Ukończył studia rusycystyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1969 r. jest pracownikiem naukowym filii tej uczelni w Białymstoku (od 1998 r. profesor zwyczajny na Uniwersytecie w Białymstoku). Autor ponad 200 artykułów i kilkunastu książek naukowych, wielu szkiców poświeconych poezji, tłumaczeń.

Jako poeta debiutował w 1957 r. na łamach „Niwy”. Wydał dziewięć zbiorów poetyckich: *Іду*, Беласток 1969; *Святая студня*, Беласток 1970; *Неспакой*, Беласток

1977; *Na progu świata*, przeł. E. Feliksiak, M. Jurkowski, J. Leończuk, J. Litwiniuk, W. Woroszyński, Warszawa 1983; *Splot słoneczny*, przeł. E. Feliksiak, M. Jurkowski, J. Leończuk, J. Litwiniuk, F. Nieuważny, W. Woroszyński, Warszawa 1988; *Светлы міг*, Мінск 1989; *Кругавая чара*, Беласток 1992; *Одпочыnek przy wyschniętym źródle*, przeł. E. Feliksiak, M. Jurkowski, F. Kobryńczuk, J. Leończuk, C. Seniuch, Białystok 1996; *Свет первы і апошні*, Беласток 1997; *Крэйдавае кола*, Беласток 2002.

Od 1970 r. jest członkiem Związku Literatów Polskich, a od 1988 r. prezesem Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża”, przy którym zainicjował i redaguje Biblioteczke „Białowieży”. Od wielu lat jest też redaktorem stronicy literackiej „Niwy”. Od 1998 r. redaguje i wydaje literacko-artystyczny białoruskojęzyczny rocznik „Тэрмапілы. Літаратурна-мастацкі і беларусазнаўчы часопіс”.

**Sokrat Janowicz** – pseud. Adol Kastyca, Kolka Spluch, Aleksandr Antaszewicz, Kastyś Jankouski – prozaik, eseista, publicysta, tłumacz, redaktor

Urodził się 4 września 1936 r. w Krynkach na Sokólszczyźnie. Ukończył filologię polską na Uniwersytecie Warszawskim oraz filologię białoruską w Studium Nauczycielskim w Białymstoku. Od 1956 r. pracował jako dziennikarz i redaktor tygodnika „Niwa”. Działał w Białoruskim Towarzystwie Społeczno-Kulturalnym. W 1958 r. był współzałożycielem Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża”. Uczestniczył w powołaniu w 1990 r. Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego. W 2002 r. założył wspólnie z Jerzym Chmielewskim i Leonem Tarasiewiczem Stowarzyszenie Villa Socrates. Od 2000 r. redaguje i wydaje rocznik „Annus Albaruthenicus”.

Debiutował jako pisarz w 1956 r. na łamach „Niwy”. Opublikował 36 książek literackich. Jego debiutem książkowym był tom opowiadań *Загоны*, Беласток 1969. Najbliższym mu gatunkiem literackim są liryczne miniatury pisane prozą poetycką nazwane przez krytyków „sokratki”. Wydał m.in. zbiory miniatur: *Wielkie miasto Białystok*, Warszawa 1973; *Zapomnieliska*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978; *Małe dni*, Warszawa 1981; „*Trzecia pora*”, Białystok 1983; *Miniatures*, London 1984; *Listowie*, Białystok 1995. Jest autorem powieści *Ściana*, Olsztyn–Białystok 1979 i *Samosiej*, Warszawa 1981; zbioru opowiadań historycznych *Srebrny jeździec*, Warszawa 1984 oraz opowieści autobiograficznej *Dolina pełna losu*, Białystok 1993. Jego przeważnie polskojęzyczną twórczość eseistyczną zapoczątkowała głośna książka *Białoruś, Białoruś*, Warszawa 1987. W swoim dorobku ma ponadto: *Terra incognita: Białoruś*, Białystok 1993; *Zapiski wieku*, Беласток 1999; tom rozmów z Jerzym Chmielewskim *Nasze tysiąc lat*, Białystok 2000 oraz obszerny wybór esejów *Ojczyść. Białoruskie ślady i znaki*, Olsztyn 2001. W 1997 r. ukazały się fragmenty prowadzonych od kilkudziesięciu lat dzienników *Дзённікі 1987–1995*, Беласток, a w 2008 r. *Хатняе стагоддзе* – opowieść o losie Białorusinów na Białostocczyźnie w XX w.

Od 1970 r. jest członkiem Związku Literatów Polskich, a także współzałożycielem i prezesem powstałego w 1976 r. w Białymstoku Klubu Literackiego.

**Michaś Szachowicz** – pseud. Michaś Paszowski – poeta, prozaik, dziennikarz, folklorysta, wydawca

Urodził się 20 listopada 1953 r. w Sakach k. Bielska Podlaskiego, zmarł 5 czerwca 2000 r. Ukończył filologię białoruską na Uniwersytecie Warszawskim. Pracował jako redaktor „Niwy” i od 1984 r. miesięcznika „Kontrasty”. Kierował przedsiębiorstwem wydawniczym Pogranicze. Współredagował zbiór prac naukowych o pograniczu kultur *Most przez wieki*, Białystok 1980.

Debiutował na łamach „Niwy” w 1974 r. Wydał kilka zbiorów poetyckich: *Прамінанне*, Беласток 1978; *Святая ноч / Święta noc*, przeł. J. Leończuk, Białystok 1979; *Наріеву*, Białystok 1987; *Rapsodia*, Białystok 1993; *Кліч. Паэмы і напевы*, Мінск 1993. W 1983 r. opublikował też zbiór opowiadań humorystyczno-satyrycznych *Вада ў рэшаце*, Беласток (tłumaczenie na język polski *Woda w przetaku*, przeł. A. Szachowicz, Białystok 1990).

Był członkiem Związku Literatów Polskich.

**Wiktor Szwed** – poeta, tłumacz, autor wierszy dla dzieci

Urodził się 15 marca 1925 r. we wsi Mora (Morze) k. Hajnówki. Jest absolwentem Akademii Nauk Politycznych w Warszawie oraz dziennikarstwa i filologii białoruskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Prawie 30 lat przepracował jako redaktor w wydawnictwie „Książka i Wiedza”.

Debiutował w 1957 r. na łamach „Niwy”. Pisze w języku białoruskim, sam dokonuje przekładów na język polski. Jest autorem zbiorów poezji: *Жыццёвыя сцэжкі*, Беласток 1967; *Дзяцінства прыстань*, Беласток 1975; *Дружба*, Мінск 1976; *Мая зялёная Зубровія*, Мінск 1990; *Родны сцоў*, Беласток 1991; *Вясёўка*, Беласток 1991; *Wiersze wybrane*, przeł. J. Leończuk, Białystok 1997; *Вершы Натальцы*, Беласток 1998; *Lata wiatr skrzydlaty*, przekł. autorski, Białystok 2000; *Śmiech nie grzech*, przekł. autorski, Białystok 2000; *Выбранныя вершы*, Беласток 2000; *Мае Айчыны*, Беласток 2003, oraz współautorem podręczników do nauki języka białoruskiego.

Od 1977 r. jest członkiem Związku Literatów Polskich oraz współzałożycielem i członkiem Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża”.

## PISARZE UKRAIŃSCY

**Tadej Karabowycz** – poeta, tłumacz, publicysta, krytyk literacki, wydawca

Urodził się 6 stycznia 1959 r. w Sawinie na Chełmszczyźnie. Ukończył pedagogikę i historię na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, gdzie od 1993 r. zatrudniony jest jako wykładowca. Opublikował szereg prac naukowych z zakresu kultury i literatury ukraińskiej.

Debiutował w „Kamienie” w 1980 r. Wydał zbiorki poezji: *Zapatrzenia*, Lublin 1985; *Вологість землі*, Варшава 1986; *Атлантида*, Едмонтон 1989, Варшава 1993; *Біля вогню*, Варшава 1990; *Чекаю тебе як Ластівку*, Варшава 1991; *В пустелі небо чорне*, Холм–Варшава 1995; *Що стою за стіною споминів*, Варшава 1997; *Вибрані поезії*, Білосток 2001; *Довга розлука*, Люблин 2005. W przekładzie na język polski ukazały się dwa wybory jego poezji: *Powrót*, przeł. J. Leończuk, Białystok 1998 i *Już*

*dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, oraz tom *Długa rozłąka*, Lublin 2006. Jest ponadto autorem antologii poezji ukraińskiej we własnym przekładzie *Po tamtej stronie deszczu. Poezja ukraińska*, Lublin 1998.

Zainicjował wydawanie (od 2001 r.) rocznika literackiego poświęconego twórczości poetów mniejszości ukraińskiej w Polsce „Український Літературний Провулок” („Ukraiński Zaułek Literacki”).

Jest członkiem Związku Literatów Polskich i członkiem Narodowego Związku Pisarzy Ukrainy.

### **Ostap Łapski** – poeta, tłumacz, literaturoznawca

Urodził się 7 lipca 1926 r. w Hućkach k. Kobrynia na Polesiu. Ukończył filologię rosyjską na Uniwersytecie Wrocławskim i ukrainistykę na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie przez 24 lata pracował jako wykładowca. Pracował też w Redakcji Lingwistycznej Polskiego Radia.

Debiutował literacko w 1956 r. na łamach „Naszego Słowa”, w którym został inicjatorem powstania i redaktorem „Stroniczki Literackiej”. Publikował przez wiele lat głównie w periodykach i antologiach. Ostatnio opublikowano trzy tomy jego poezji: *Мій (по)читачу*, Warszawa 2000; *Себе розшукую?!*, Warszawa 2003; *Обабіч: істини?!*, Warszawa 2003. Na druk czekają: *Я йшов; Моє самовизначення; Про череп'я; Не меркнути; Іду куди*.

Jest członkiem Narodowego Związku Pisarzy Ukrainy.

### **Mila Łuczak** – poetka, pisarka

Urodziła się 1 sierpnia 1937 r. w miejscowości Wijsko nad Wiarem w Przemyskiem. W czasie wojny wywieziona z rodzicami na roboty do Niemiec. Po wojnie w akcji „Wisła” przesiedlona do Ostródy. Ukończyła filologię ukraińską na Uniwersytecie Warszawskim. Była nauczycielką języka rosyjskiego i metodykiem języka ukraińskiego. W 1985 r. przenieśli się do Przemyśla.

Debiutowała jako poetka w 1956 r. na łamach „Naszego Słowa”. Jest autorką dwunastu tomów poezji, w tym też poezji dla dzieci: *Любов і Мир*, Warszawa 1984; *Дітям*, Warszawa 1987; *Ти ще повернешся до мене сину*, Львів 1995; *Нехай прийде царство Твоє*, Львів 1998; *Kwiat czarnej paproci*, przeł. T. Karabowicz, J. Leończuk, R. Mieczkowski, F. Nieuważny, Białystok 1999; *Апокаліпсис або ознаки кінця світу*, Білосток 2001; *Розмова з Богом*, Перемишль 2008; *W kosmicznych przestworzach / У космічних просторах*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2008; *Комета любови / Комета miłości*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl–Перемишль 2009; *Listy do nieba / Листи до неба*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2009; *Ostatni taniec / Останній танець*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2010; *Furor poeticus*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2011. Na druk czeka powieść *Мільнда*.

Jest członkiem Narodowego Związku Pisarzy Ukrainy.

### **Iwan Zlatokudr** – prawdziwe nazwisko Jan Wreciona – poeta, tłumacz

Urodził się 7 kwietnia 1930 r. w Winnikach k. Lwowa. W Polsce mieszka od 1959 r. Ukończył weterynarię we Lwowie oraz prawo na Uniwersytecie Wrocławskim.

Debiutował w 1960 r. w „Naszym Słowie”. Wydał zbiorki poezji: *Народній Польці*, Warszawa 1964; *Пейзажі*, Warszawa 1981; *Czarnobylskiej Madonnie*, Kraków 1995; *Var-*



wy *chwil*, Warszawa 2000; *Веселки печалі*, Варшава 1999; *Колорами нетривожними*, Легница 2009.

Jest członkiem Związku Literatów Polskich.

## PISARZE PODLASCY

**Jurij Hawryluk** – poeta, prozaik, historyk, redaktor

Urodził się 2 września 1964 r. w Bielsku Podlaskim. Ukończył historię na Uniwersytecie Jagiellońskim. W drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX w. założył drugoobiegowe wydawnictwo „Думка”. Jest redaktorem naczelnym ukraińskiego dwumiesięcznika „Над Бугом і Нарвою”.

Debiutował w 1983 r. w „Нашей Kulturze” (dodatku do „Нашего Слова”). Wydał zbiorki poezji: *В непроминаючому поході*, Біленьськ 1986; *Негербовії генеалогії*, Біленьськ 1988; *Голоси з Підляшшя*, Париж–Львів–Цвікау 1999; *Nechaj żywe Pudlasz!* *Z pereżytoho i peredumanoho*, Bielsk 2001; *В навутині життя*, Біленьськ 2001.

Jest członkiem Narodowego Związku Pisarzy Ukrainy.

**Justyna Korolko** – poetka

Urodziła się w 1982 r. Absolwentka lingwistyki stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego i American Studies tegoż uniwersytetu. Czterokrotna laureatka Ogólnopolskich Konkursów Poetyckich dla Dzieci (1994–1998). Pięciokrotna laureatka Konkursów Białoruskiej Prozy i Poezji (1996–2000).

Opublikowała tomiki poetyckie: *Nagość nad nagościami i wszystko nagość*, Kraków 2004; *Заўчора*, Беласток 2005; *Між золотом і смерцюю*, Біленьськ 2005.

**Iwan Kyryzjuk** – poeta i działacz społeczno-kulturalny na Podlasiu

Urodził się 10 października 1949 r. w Krywjatyczach k. Bielska Podlaskiego. Posiada techniczno-budowlane wykształcenie. W latach 1983–1988 wydawał wspólnie z poetą Iwanem Ihnatiukiem drugoobiegowy „Наш Голос”.

Debiutował w 1971 r. wierszami napisanymi w rodzimej podlaskiej gwarze w białoruskiej „Niwie”. Wydał zbiorki poezji *Моя батьківщина Підляшшя*, Біленьськ Підляський 1982; *Пісні моєї сторони*, Біленьськ Підляський 1985; *Моїй Батьківщині*, Варшава 1986; *На дорозі із криниці*, Львів 1995; *Весна з русалками*, Біленьськ Підляський 1995; *Смак ягоди ожини*, Біленьськ Підляський 1999; *Кольори Життя*, Біленьськ 2009.

Jest członkiem Narodowego Związku Pisarzy Ukrainy.

**Zofia (Sofija) Saczko (Korolko)** – poetka

Urodziła się 18 lipca 1955 r. w Wólce k. Orli. Ukończyła filologię rosyjską na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Pracuje jako nauczycielka.

Debiutowała na łamach „Niwy” w latach siedemdziesiątych XX w. Opublikowała cztery zbiorki poezji: *Пошукі*, Беласток 1982; *Над днём похліяна*, Беласток 1991; *Ще одна весна*, Беласток 1995; *Поэмы*, Беласток 2000.

Od 1992 r. należy do Związku Literatów Polskich. Należy też do Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża”.

**Stepan Sydoruk** – poeta, prozaik, działacz kulturalno-społeczny

Urodził się 3 sierpnia 1919 r. we wsi Stawki k. Włodawy. Zajmuje się rolnictwem i pszczelarstwem. Pisze po polsku i w gwarze swego regionu. Opublikował dwa tomiki poezji w gwarze: *Над Бугом*, Warszawa 1983; *Журавлі гнизда стелять над Бугом*, Люблін 2005.

**Eugenia Żabińska** – pseud. Żenia Żabińska – poetka

Urodziła się w 1966 r. we wsi Orla na północnym Podlasiu. Laureatka II Konkursu Młodych Twórców w Krakowie w 1988 r.

Debiutowała w 1987 r. na łamach wydawanego w drugim obiegu czasopisma „Основи”. Wydała drukiem zbiorki *Мамо, ким ми є...*, Більськ Підляський 1989; *Коли приходить тиша*, Більськ Підляський 1995.

Jest członkiem Narodowego Związku Pisarzy Ukrainy.

## PISARZE ŁEMKOWSCY

**Olena Duć** – poetka, eseistka, literaturoznawczyni

Urodziła się 9 sierpnia 1960 r. w Ujeździe Górnym na Dolnym Śląsku. Rodzice pochodzili z Czynnej i Mochnaczki na Łemkowynie. Powrócili w ojczyste góry w 1961 r. do miejscowości Uście Gorlickie. Poetka ukończyła filologię rosyjską, psychologię i historię sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ; założyła i prowadzi kierunek filologia rosyjska z językiem rusińsko-łemkowskim na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Opublikowała kilka książek oraz około 150 artykułów poświęconych głównie literaturom i kulturom mniejszości etnicznych w Polsce. Jest redaktorką „Rocznika Ruskiej Bursy”.

Debiutowała w 1983 r. wierszami drukowanymi na łamach „Naszej Kultury”. Opublikowała zbiorki wierszy *W modlitewnym bluźnierstwie*, Nowy Sącz 1985 i *По обох сторонах думки / Po obu stronach słowa*, Gorlice–Legnica 2008.

**Władysław Graban** – pseud. Laco Samborski – poeta, fotograf, wydawca

Urodził się 15 maja 1955 r. w Kostomłotach k. Wrocławia, rodzice pochodzili z Czynnej i Gładyszowa na Łemkowynie. Od 1976 r. mieszka w Krynicy. Z wykształcenia technik budownictwa. Jest jednym z inicjatorów Łemkowskiej Watry, powołał do życia i redagował przez kilka pierwszych lat kwartalnik „Загорода”, założył łemkowskie wydawnictwo Nasza Zahoroda.

Debiutował w latach siedemdziesiątych XX w. na łamach polskiej prasy. Wydał kilka zbiorów poezji: *Тwarz pośród cieni*, Nowy Sącz 1984; *На ковпаку гір / Na kołpaku gór*, Kraków 1991; *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995; *Іконостас болю*, Львів 1997; *Odnaleźć równowagę duszy*, Strzelce Krajeńskie 2004.

Jest członkiem Narodowego Związku Pisarzy Ukrainy.

**Paweł Korobczak** – autor miniatur prozą

Urodził się 30 sierpnia 1975 r. we Wrocławiu, ojciec pochodził ze wsi Banica na Łemkowynie. Ukończył filozofię na Uniwersytecie Wrocławskim, gdzie się doktoryzował i pracuje jako wykładowca.

Jego debiut literacki miał miejsce w 1996 r. na łamach kwartalnika „Загорода”. Dalsze jego utwory publikowane były w czasopismach łemkowskich i w antologii powysiedleńczej literatury łemkowskiej *Ци то лем туга, ци надія*.

**Paweł Ksenycz** – prozaik

Urodził się 14 stycznia 1977 r. w Szprotawie na Dolnym Śląsku. Rodzice pochodzili z Koniecznej na Łemkowynie. Ukończył prawo na Uniwersytecie Wrocławskim, studia poszerzał na uniwersytecie w Ratyżbonie.

Debiutował jako literat na łamach kwartalnika „Загорода” w 1999 r. Dalsze jego opowiadania i humoreski publikowane były w czasopismach łemkowskich i w antologii powysiedleńczej literatury łemkowskiej *Ци то лем туга, ци надія*.

**Petro Murianka** – prawdziwe nazwisko Piotr Trochanowski – poeta, prozaik, eseista, redaktor

Urodził się 10 sierpnia 1947 r. w Parchowie na Dolnym Śląsku, dokąd zostali przesiedleni z Biłcariowej (Binczarowej) na Łemkowynie jego rodzice. Uczył się w prawosławnym seminarium duchownym w Warszawie, lecz nauki nie sfinalizował. W 1976 r. wrócił na Łemkowynę, od 1982 r. mieszka w Krynicy. Był motoryczną siłą wszystkich działań kulturalnych odrodzenia łemkowskiego lat osiemdziesiątych XX w. i dalszych dążeń emancypacyjnych Łemków. Jest redaktorem naczelnym głównych łemkowskich czasopism i autorem łemkowskiego *Elementarza* oraz antologii literackiej dla dzieci.

Jako poeta debiutował w 1971 r. na „Łemkowskiej Stroniczce” „Naszego Słowa”. Jako odrębne zbiorki wydał: *Suchy badyl*, Nowy Sącz 1983; *Мурянчыско*, Warszawa 1983; *Jak sokół wodę z kamienia* (wersja dwujęzyczna z tłumaczeniem na język polski przez B. Dohnalik), Warszawa 1989; *Планетники*, Крениця–Лігниця 2001. W 2007 r. ukazały się drukiem literackie wspomnienia Murianki *A Wisła dalej płynie*, Krynica–Legnica.

**Paweł Stefanowski** – pseud. Fecko Kompir – poeta, wydawca, działacz kulturalno-społeczny

Urodził się 3 marca 1932 r. we wsi Bielanka k. Gorlic. Ukończył Wyższą Oficerską Szkołę Polityczną, a potem etnografię na Uniwersytecie Wrocławskim. Aktywny działacz łemkowski okresu peerelowskiego. Po 1989 r. organizator ruchu społecznego Obywatelski Demokratyczny Krąg Łemków, przez jakiś czas redaktor i wydawca miesięcznika „Лемко” (lata dziewięćdziesiąte XX w.).

Na polu literackim debiutował w drugiej połowie lat pięćdziesiątych XX w., tuż po powołaniu do życia „Łemkowskiej Stroniczki”. W 1960 r. opublikował w USA dramat *Любов неволю ламле*, od połowy lat osiemdziesiątych XX w. zbiorki poetyckie: *Ікона. Лемківскій край / Ікона – łemkowski pejzaż*, Nowy Sącz 1985; *Лемківска ікона – Łemkowski pejzaż*, Warszawa 1985; *Лем, Лемковина* 1991; *Лем, Łemkowyna* 1991; *Лемківскій край, Лемковина* 1993; *Лемківскій біль, Łemkowyna* 2002.

**Stefania Trochanowska** – poetka

Urodziła się 26 czerwca 1951 r. w Miroszewicach na Dolnym Śląsku. Rodzice pochodzili z miejscowości Ropki na Łemkowynie. Ukończyła technikum rolnicze. W 1969 r. wraz z mężem Jarosławem, założycielem i dyrygentem Zespołu Pieśni i Tańca „Łemkowyna”, powróciła w ojczyste góry do miejscowości Bielanka. Przez cały okres funkcjonowania zespołu Stefania Trochanowska zajmowała się jego zapleczem organizacyjnym.

Debiutowła na stronach „Голосы Ватры” – pierwszego powojennego pisma łemkowskiego – w 1983 r., a w 1994 r. wydała pierwszy swój tomik poetycki *Potem, teraz, przedtem*, Nowy Sącz. Kolejne to: *Nie pozwól uschnąć kwiatom*, Kraków 1991; *Motyle*, Kraków 1994; *Вербина*, Варшава 1993.

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

- Abramowska J., *Odys współczesny*, [w:] *Topika antyczna w literaturze polskiej XX w.*, red. A. Brodzka, E. Sarnowska-Temeriusz, Wrocław 1992, s. 39–52.
- Amichaj J., „Jakom żyw w moim życiu”, „Zeszyty Literackie” 2009, nr 1, s. 65–69.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- Ankersmit F.R., *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language*, Hague–Boston–London 1983.
- Ankersmit F.R., *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości lub jak być/stać się tym, kim się już nie jest*, przeł. J. Benedyktowicz, „Konteksty” 2003, nr 3–4, s. 27–28.
- Ankersmit F.R., *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, przeł. A. Ajschtet i in., Kraków 2004.
- Antropologia słowa – zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2003.
- Appadurai A., *O właściwe miejsce w hierarchii*, przeł. W. Dohnal, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 228–244.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.
- Appadurai A., *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, Warszawa 2009.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, Warszawa 2008.
- Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H., *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London, New York 1999.
- Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H., *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London 1999.
- Assmann A., *1998 – Między historią i pamięcią*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 143–173.
- Assmann A., *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 101–142.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.
- Augé M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa 2010.
- Babiński G., *Religia i nacjonalizm w Środkowej i Wschodniej Europie*, [w:] *Religia i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, red. I. Borowik, A. Szyjewski, Kraków 1993, s. 193–198.
- Babiński G., *Religia i konflikty etniczne. Kategorie pojęciowe. Analizy wzajemnych relacji*, „Nomos” 1994, nr 7/8, s. 157–167.

- Babiński G., *Borderland identity. Religions and national identification in the Polish-Ukrainian Borderland*, [w:] *New Religions Phenomena in Central and Eastern Europe*, red. I. Borowik, G. Babiński, Kraków 1997, s. 93–111.
- Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1997.
- Babiński G., *Religia a tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, [w:] *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999, s. 197–211.
- Babiński G., *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003, s. 9–18.
- Bachelard G., *Wstęp do „Poetyki przestrzeni”*, przeł. W. Błońska, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, red. H. Markiewicz, Kraków 1972, s. 342–365.
- Bakuła B., *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11–32.
- Barbour S., *Nationalism, Language, Europe*, [w:] *Language and Nationalism in Europe*, red. S. Barbour, C. Carmichael, Oxford 2000, s. 1–17.
- Barszczewski A., *Literatura białoruska w Polsce*, [w:] *Słownik literatury polskiej XX w.*, red. A. Brodzka, et al., Wrocław 1993, s. 100–103.
- Bartelski L., *Słownik pisarzy współczesnych*, Warszawa 1978.
- Barth F., *Grupy i granice etniczne. Społeczna organizacja różnic kulturowych*, przeł. M. Głowacka-Grajper, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wyboru dokonali i przedmową poprzedzili M. Kempny i E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 348–377.
- Barthes R., *Proust: nazwy i nazwiska*, przeł. M.P. Markowski, [w:] idem, *Lektury*, Warszawa 2001, s. 43–56.
- Bartmiński J., *Ojczyzna. Projekt fragmentu hasła do słownika aksjologicznego*, [w:] *Co badania filologiczne mówią o wartościach? Materiały z sesji naukowej 17–21 listopada 1986*, t. 2, Warszawa 1987, s. 135–168.
- Bartmiński J., *„Niebo się wstydzi”. Wokół ludowego pojmowania ładu świata*, [w:] *Kultura – literatura – folklor*, red. M. Graszewicz, J. Kolbuszewski, Warszawa 1988, s. 96–106.
- Bartmiński J., *Jak biegną drogi Ojczyzny*, „Ethos” 1989, nr 5, s. 165–171.
- Bartmiński J., *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Lublin 1993, s. 23–48.
- Barwiński M., *Współczesne stosunki narodowościowo-religijne na Podlasiu*, [www.wrotapodlasia.pl/NR/...E3CE.../wspolczesne\\_stosunki\\_n\\_r.pdf](http://www.wrotapodlasia.pl/NR/...E3CE.../wspolczesne_stosunki_n_r.pdf), 24.09.2011.
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2, s. 7–31.
- Bauman Z., *Glokalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja*, „Studia Socjologiczne” 1997, nr 3, s. 53–69.
- Bauman Z., *Globalizacja*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000.
- Beauvois D., *Mit kresów wschodnich czyli jak mu położyć kres*, [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX w.*, red. Z. Smyk, Wrocław 1994, s. 93–105.
- Беларусь. Энцыклапедычны даведнік*, red. Б. Сачанка, Мінск 1995.
- Беларускія пісьменнікі (1917–1990). Даведнік*, red. А.Л. Варабей, Мінск 1994.
- Беларускія пісьменнікі. Біябіяграфічны слоўнік*, t. 1–5, Мінск 1992–1995.
- Benedyktowicz D. i Z., *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992.
- Benedyktowicz D., *Struktury symboliczne domu*, [w:] *Dom we współczesnej Polsce. Szkice*, red. P. Łukasiewicz, A. Siciński, Wrocław 1992, s. 17–34.
- Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000.

- Berdychowska B., *Wobec mniejszości*, „Społeczeństwo Otwarte” 1995, nr 4, s. 3–6.
- Berger P., Luckmann Th., *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, przeł. J. Siek, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadz. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 131–153.
- Bhabha H., *Nation and Narration*, London 1990.
- Bhabha H., *The Location of Culture*, London 1994.
- Bhabha H., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.
- Białoruski ruch studencki w Polsce 1981–1992. Wybór dokumentów*, oprac. S. Iwaniuk, E. Wappa, Białystok 1995.
- Bobrownicka M., *Narkotyk mitu*, Kraków 1995.
- Bobrownicka M., *Poliglotyzm społeczeństw słowiańskich a rozwój ich świadomości narodowej*, [w:] *Język a tożsamość narodowa*, red. M. Bobrownicka, Kraków 2000, s. 19–38.
- Boehmer E., *Colonial and Postcolonial Literature*, New York 1995.
- Bokszański Z., *Tożsamość – Interakcja – Grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź 1989.
- Bokszański Z., *Tożsamość narodowa w perspektywie transformacji systemowej*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa 1999, s. 291–307.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2007.
- Bołtryk M., *Białoruska ruń*, „Tygiel Kultury” 2002, nr 7–9, s. 36–45.
- Borowik I., *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000.
- Bourdieu P., *Language and Symbolic Power. Theory and Practice*, Cambridge 1991.
- Bourdieu P., Wacquant L., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001.
- Brady I., *Poetyka dla planety. Rozprawa o niektórych problemach związanych z miejscem*, przeł. A. Wagner, [w:] *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Warszawa 2009, s. 483–543.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970.
- Brykowski R., *Z rozważań nad architekturą cerkwi lemkowskijskiej*, „Polska Sztuka Ludowa” R. 39: 1985, nr 3–4, s. 137–152.
- Brykowski R., *Lemkowska drewniana architektura cerkiewna w Polsce, na Słowacji i Rusi Zakarpackiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986.
- Brykowski R., *Lemkowska architektura cerkiewna*, [w:] *Lemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 2, red. J. Czajkowski, Sanok 1994, s. 81–111.
- Buczyńska-Garewicz H., *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.
- Burszta W., *Język i kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław 1986.
- Burszta W., *Niezbywalny czar etniczności*, [w:] idem, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 147–176.
- Carmichael C., *Conclusions: Language and National Identity in Europe*, [w:] *Language and Nationalism in Europe*, red. S. Barbour, C. Carmichael, Oxford 2000, s. 280–298.
- Certeau M., *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008.
- Charytoniuk G., *Literatura białoruska w Polsce. Bibliografia przekładów za lata 1945–1994*, Białystok 1996.
- Choruży W., *Białorusini w Polsce w latach 1945–1990*, [www.bialorus.pl/polityka](http://www.bialorus.pl/polityka), 18.10.2009.

- Choruży W., *Białoruski drugi obieg w Polsce 1982–1990*, Białystok 1994.
- Chow R., *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington 1993.
- Chrzanowski T., *Kresy, czyli obszary tęsknoty*, Kraków 2001.
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa 2000.
- Cohn B., *The Command of Language and the Language of Command*, „Subaltern Studies” 1985, nr 4, s. 282–283.
- Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, red. P. Williams, L. Chrisman, New York 1994.
- Colonialism and silence: Levis Nkosi's „Mating Birds”*, [w:] B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and practice in post-colonial literatures*, London 1999, s. 83–87.
- Czaplejewicz E., Kasperski E., *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, Warszawa 1996.
- Czapliński P., *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych*, Kraków 2001.
- Czapliński P., *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, Kraków 2009.
- Czarnowski S., *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] idem, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1956, s. 88–107.
- Czarnowski S., *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, [w:] idem, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1956, s. 221–236.
- Czerwińska M., *Autobiograficzny trójkąt*, Kraków 2000.
- Чыквін Я., *Беларуская літаратура Польшчы. Бібліяграфічны даведнік 1957–1998*, Беласток 1998.
- Czykwini J., „Białowieża” kończy 45 lat, [www.bialorus.pl/kultura](http://www.bialorus.pl/kultura), 18.11.2009.
- Czykwini E., *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Białystok 2000.
- Dąbrowski M., *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin 2001.
- Desroche H., *Religia i rozwój społeczny*, przeł. J. Siek, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadz. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 271–296.
- Deutsche Erinnerungsorte*, t. 1, red. H. Schulze, E. François, München 2001.
- Dołowy-Rybińska N., Zieniuk J., *Ginące języki*, <http://www.academia.pan.pl/dokonania.php?id=460&jezyk=pl>, 3.07.2011.
- Domagała B., *Problemy tożsamości kulturowej grup pogranicza*, [w:] eadem, *Mniejszość niemiecka na Warmii i Mazurach*, Olsztyn 1996, s. 13–27.
- Domańska E., *Badania postkolonialne*, [w:] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s. 157–178.
- Domańska E., *Studia postkolonialne w Polsce (Wybrana bibliografia)*, [www.postcolonial-europe.eu/infex.php?option=com\\_content&view=article&id.](http://www.postcolonial-europe.eu/infex.php?option=com_content&view=article&id.), 18.06.2009.
- Drozd R., *Droga na Zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997.
- Duć-Fajfer H., *Główne nurty współczesnej poezji lemkońskiej*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 1994, t. 42, z. 7, s. 185–200.
- Duć-Fajfer H., *Literatura lemkońska w drugiej połowie XIX i na początku XX w.*, Kraków 2001.
- Duć-Fajfer H., *Lemkowie w Polsce. Proces rozwoju świadomości etnicznej, aktualna sytuacja i perspektywy przetrwania*, „Płaj” 1994, nr 9, s. 5–29.



- Duć-Fajfer H., *Літературна творчість українців у Польщі після другої світової війни*, „Slavia Orientalis” 1996, t. 45, nr 2, s. 203–220.
- Duć-Fajfer H., *Być Lemkiem w PRL-u*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 2001, z. 36, s. 141–172.
- Duć-Fajfer H., *Powysiedleńcza literatura lemowska jako etos trwania*, [w:] *Ци то лем туга, ци надія. Антологія повиселенчой лемківскої літератури / Czy to tęsknota, czy nadzieja. Antologia powysiedleńczej literatury lemowskiej*, red. H. Duć-Fajfer, Legnica 2002, s. 26–40.
- Duć-Fajfer H., „*Ty dla innych zdobywałeś swobodę...*” – *wojna i powojnie we współczesnej literaturze lemowskiej*, „Rocznik Ruskiej Bursy” 2005, s. 83–90.
- Duć-Fajfer H., *Etniczność a literatura*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 433–450.
- Durand G., *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986.
- Dyłałowa H., *Unia Brzeska przyczyną konfliktów religijnych, etnicznych, politycznych*, [w:] *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, red. I. Kabzińska-Stawarz, S. Szykiewicz, Warszawa 1996, s. 157–161.
- Dzieje literatur europejskich*, red. W. Floryan, t. 3, cz. 1, Warszawa 1989.
- Dziuban Z., *Wytwarzanie przestrzeni. Między przestrzenią teorii a przestrzenią praktyki*, [w:] *Nowa przestrzeń społeczna w badaniach socjologicznych*, red. Z. Rykiel, Rzeszów 2008, s. 61–70.
- Джуринка К., *Свідомство доби*, [w:] *Літературна антологія „Гомін”*, Warszawa 1964, s. 3–10.
- Eberhardt P., *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*, Warszawa 1998.
- Edensor T., *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Kraków 2004.
- Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі*, red. I. Шамякін, t. 1–5, Мінск 1984–1987.
- Eliade M., *Sacrum – mit – historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.
- Elm T., *O brakach historii i pożytkach z literatury. Ucieczka i wypędzenie jako problem przedstawienia*, [w:] *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. H. Orłowski, A. Sakson, Poznań 1996, s. 209–224.
- Encyklopedia współczesna PWN*, Warszawa 1997–1998.
- Eriksen T.H., *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London 1993.
- Ethnicity, Nation, Culture. Central and Est European Perspectives*, red. B. Balla, A. Sterbling, Hamburg 1998.
- Etniczność, pamięć, asymilacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, red. L. Nijakowski, Warszawa 2009.
- Fanon F., *The Wretched of the Earth*, New York 1968.
- Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985.
- Fenton S., *Etniczność*, przeł. E. Chomicka, Warszawa 2007.
- Fionik D., *Język i folklor Białorusinów ziemi bielskiej*, przeł. I. Łukaszuk, <http://www.slonko.com.pl/jezyk-i-folklor-bialorusinow-ziemi-bielskiej.html>, 14.05.2011.
- Fionik D., *Narodowość – białoruska, język – ruski podlaski*, „Czasopis” 1911, nr 3, <http://czasopis.pl/czasopis/2011-03/art-5>, 28.07.2011.
- Fishman J., *On the limits of ethnolinguistic democracy*, [w:] *Linguistic Human Rights*, red. T. Skutnabb-Kangas, R. Phillipson, Berlin 1994, s. 63–70.
- Fishman J.A., *In Praise of the Beloved Language*, Berlin 1997.

- Fishman J., *Concluding Comments*, [w:] *Handbook of Language and Ethnic Identity*, red. J.A. Fishman, Oxford 1999, s. 449–450.
- Fiut A., *Powrót do Europy Środkowej? Wariacje na temat pisarstwa Andrzeja Stasiuka i Jurija Andruchowycza*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 155–171
- Fiut A., *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 150–156.
- Fiut A., *Spotkania z Innym*, Kraków 2006.
- Fiut A., *Powrót do Europy Środkowej? Wariacje na temat pisarstwa Andrzeja Stasiuka i Jurija Andruchowycza*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 155–171.
- Flora G., Szilagyi G., Roudometof V., *Religion and national identity in post-communist Romania*, „Journal of Southern Europe and Balkans” 2005, nr 1, s. 35–55.
- Florescano E., *Od historii – pomnika władzy, do historii wyjaśniającej*, [w:] *Po co nam historia*, przeł. M. Mróz, Warszawa 1985, s. 72–73.
- www.forumowisko.pl/topic/72708-narod-wybrany, 8.10.2010.
- Foucault M., *Czym jest Oświecenie?*, [w:] idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 247–293.
- Foucault M., *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005, nr 6, s. 117–125.
- Gal S., Irvine J., *The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference*, „Social Research” 1995, nr 62, s. 967–1001.
- Gandhi L., *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, New York 1998.
- Gandhi L., *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 110–150.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.
- Godlewski G., *Wstęp. Słowo o antropologii słowa*, [w:] *Antropologia słowa – zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2003, s. 7–17.
- Godlewski G., *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008.
- Golinczak M., *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć!*, „Recykling Idei” 2008, nr 10 (wiosna–lato), s. 108–113.
- Golka M., *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009.
- Gosk H., *Dialog z Obcym. Postać literacka o cechach Innego/Obcego w powojennej prozie polskiej*, „Kresy” 2001, nr 3, s. 95–103.
- Gosk H., *Polskie opowieści w dyskursie postkolonialnym ujęte*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 75–88.
- Gosk H., *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku, Kraków 2010.
- Grabarczyk Z., *Język ojczysty w życiu człowieka i narodu w ujęciu teorii lingwistycznej Leo Weisbergera*, Lublin 1996.
- Gramsci A., *Selections from the Prison Notebook*, London 1971.
- Griffiths G., *The myth of authenticity. Representation, discourse and social practice*, [w:] *De-scribing Empire: Postcolonialism and Textuality*, red. C. Tiffin, A. Lawson, London 1994, s. 70–85.

- Grin F., *Economics*, [w:] *Handbook of Language and Ethnic Identity*, red. J.A. Fishman, Oxford 1999, s. 9–24.
- Guczalska K., *Myśl, która myśli więcej niż myśli*, [http://guczalska.pl/teksty/mysl\\_ktora\\_mysli.html](http://guczalska.pl/teksty/mysl_ktora_mysli.html), 21.10.2011.
- Gupta A., Ferguson J., *Poza „kulturę” – przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, przeł. J. Giebułtowski, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003.
- Hadaczek B., *Kresy w literaturze polskiej XX wieku*, Szczecin 1993.
- Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925.
- Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris 1950.
- Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa 1969.
- Галан Р., *Продовження*, „Наше Слово” 1984, nr 30, s. 3.
- Handbook of Language and Ethnic Identity*, J.A. Fishman (red.), Oxford 1999.
- Haugen E., *Dialekt, język, naród*, [w:] *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Warszawa 1980, s. 169–194.
- Haugen E., *Language Ecology*, [w:] *The Ecology of Language. Essays by Einar Haugen*, red. A.S. Dil, Stanford 1972, s. 325–334.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, „Teksty” 1974, nr 6, s. 137–152.
- Hroch M., *Male narody Europy*, Wrocław 2003.
- Huizinga J., *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*, New York 1959.
- Гук Б., *Озираючись за себе – українство у Польщі на зламі 1988/1989 років*, „Зустрічі” 1989, nr 19, s. 2–13.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005.
- Hutton P.H., *History as an Art of Memory*, Hannover and London 1993.
- Huyssen A., *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York, London 1995.
- Huyssen A., *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford 2003.
- Jałowiecki B., *Przestrzeń jako pamięć*, „Studia Socjologiczne” 1985, nr 2, s. 131–142.
- Jałowiecki B., *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Warszawa 1988.
- Jałowiecki B., *Pamięć miejsc*, [w:] *Nowa przestrzeń społeczna w badaniach socjologicznych*, red. Z. Rykiel, Rzeszów 2008, s. 133–139.
- James P., *Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community*, London 1997.
- Яручик В., *Українська література в Польщі*, Луцьк 2009.
- Jarzębski J., *Exodus (ewolucja obrazu kresów po wojnie)*, [w:] idem, *W Polsce czyli wszędzie*, Warszawa 1992, s. 129–147.
- Jasińska-Kania A., *Trzy podejścia do źródeł konfliktów etnicznych i narodowych*, [w:] *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2001, s. 15–26.
- Javeau C., *Przestrzeń, forma społeczna, forma życia: próba omówienia koncepcji według Raymonda Ledruta, Alfreda Schütza i Georga Simmla*, [w:] *Przestrzeń znacząca. Studia socjologiczne*, red. J. Wódz, Katowice 1989, s. 47–60.
- Jedlicki J., *O narodowości kultury*, „Res Publica” 1987, nr 2, s. 46–56.
- Jenkins R., *Rethinking Ethnicity*, London 1997.
- Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności. Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie*, Warszawa 1999.

- Język a kultura na pograniczu polsko-białorusko-ukraińskim*, red. F. Czyżewski, Lublin 2001.
- Język rodzimy a język obcy. Komunikacja, przekład, dydaktyka*, red. A. Kopczyński, U. Zaliwska-Okrutna, Warszawa 2002.
- Język mniejszości a języki regionalne*, red. E. Wrocławska, J. Zieniukowa, Wrocław 2003.
- Kalendarium białoruskiego ruchu studenckiego za lata 1981–1992*, [www.bialorus.pl/ksiazki](http://www.bialorus.pl/ksiazki), 18.10.2009.
- Kamińska A., *Pragnąca literatura. Problemy pisarstwa ludowego i nurtu ludowego poezji współczesnej*, Warszawa 1964.
- Kamusella T., *The Politics of Language and Nationalism in Central Europe*, Basingstoke 2008.
- Karabowicz T., *Fenomen ukraińskiego odrodzenia literackiego na Podlasiu*, „Над Бугом і Нарвою”, [http://nadbuhom.free.ngo.pl/art\\_1253.html](http://nadbuhom.free.ngo.pl/art_1253.html), 14.05.2011.
- Karpiuk A., *Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne w latach 1956–1970*, [www.bialorus.pl](http://www.bialorus.pl), 15.11.2009.
- Kaufmann F.X., *Religion und Modernität*, Tübingen 1989.
- Kedourie E., *Nationalism*, London 1960.
- Kersten K., *Przymusowe przemieszczenia ludności – próba typologii*, [w:] *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. H. Orłowski, A. Sakson, Poznań 1997, s. 13–29.
- Kiryłuk M., *Uwarunkowania rozwoju ruchu białoruskiego w Polsce w latach 1981–2003*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 2005, nr 23, s. 97–113.
- Klimczak A., *Pobożność ludowa jako determinant konsolidacji tożsamości wyznaniowej*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda”, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20070806103904947.htm>, 20.09.2011.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.
- Kolbuszewski J., *Kresy*, Wrocław 1995, s. 12.
- Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 roku. Jednolity tekst z dnia 16 lutego 1976 roku, <http://konstytucja.wieszak.pl/teksty-polskich-konstytucji/76580,Konstytucja-PRL-Akt-jednolity-z-1976-roku.html>, 14.06.2010.
- Kończal K., *Bliskie spotkania z historią drugiego stopnia*, [w:] *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Warszawa 2009, s. 207–226.
- Kordys J., *Mózg i znaki*, Warszawa 1991.
- Kordys J., *Pamięć i zapomnienie*, [w:] idem, *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicza neurosemiotyki i historii kultury*, Kraków 2006, s. 203–215.
- Koselleck R., *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen des Überlebenden*, [w:] *Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*, red. O. Marquard, K. Stierle, München 1979.
- Коваль П., [П. Галицький], *Пожевавими літературне життя „Наша Культура”* 1975, nr 1, s. 1–2.
- Kowalski P., *Droga, wędrówka, turystyka w kulturze popularnej*, [w:] *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*, red. P. Kowalski, Opole 2001, s. 7–29.
- Kowalski P., *Odyseje nasze byle jakie. Droga, przestrzeń, podróżowanie w kulturze współczesnej*, Wrocław 2002.
- Kozielecki J., *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997.
- Kresy i pogranicza w literaturze*, red. K. Łozowska, Szczecin 2005.
- Kresy, kresy...: wspomnienia i szkice*, wybór i oprac. W. Jaworski, P. Zaborny, Skierniewice 2005.

- Krzemiński A., *Wiek wypędzeń*, „Polityka” 1995, nr 46, s. 68–72.
- Kultura dominująca jako kultura obca: mniejszości kulturowe, a grupa dominująca w Polsce*, red. J. Mucha, Warszawa 1999.
- Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy. Konteksty i perspektywy badawcze*, t. 1, red. R. Nycz, Kraków 2011.
- Kumaniecki K., *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1977.
- Kuniński M., *Język a tożsamość narodowa. Aspekty filozoficzne i socjologiczne*, [w:] *Język a tożsamość narodowa*, red. M. Bobrownicka, Kraków 2000, s. 7–18.
- Kwaśniewski K., *Socjologia mniejszości a definicja mniejszości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe – Seria Nowa” 1992, t. 1, z. 1, s. 9–61.
- Kwilecki A., *Mniejszości narodowe w Polsce Ludowej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1963, t. 7, nr 4, s. 85–103.
- Langer S., *Nowy ład filozofii*, Warszawa 1976.
- Language Ideologies. Practice and Theory*, red. B.B. Schieffelin, K.A. Woolard, P.V. Kroskrity, Oxford 1998
- Lefèbvre H., *Production de l'espace*, Paris 1974.
- Lefèbvre H., *The Production of Space*, Blackwell, Oxford, Malden 2005.
- Legeżyńska A., *Centrum świata. Antropologiczna i literacka semiotyka Domu*, [w:] eadem, *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*, Warszawa 1996, s. 7–35.
- Le Goff J., *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007.
- Leończuk J., *Próba szkicu portretu Michała Szachowicza*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 1, red. J. Czykwin, G. Legutko i in., Białystok 1990, s. 227–234.
- Les lieux de mémoire*, red. P. Nora, t. I–VI, Paris 1984–1992.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
- Lévi-Strauss C., *Lekcja pisania*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2003, s. 386–389.
- Loomba A., *Kolonializm i postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań 2011.
- Lubaś M., *Procesy globalizacji a problemy badawcze antropologii społeczno-kulturowej*, [w:] A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, *Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja, etniczność, władza*, Kraków 2006, s. 23–48.
- Luckmann T., *Teoria religii a zmiana społeczna*, przeł. B. Kruppiak, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadz. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 89–107.
- Łesiów M., *Rola kulturotwórcza Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej*, Lublin 2001.
- Łodziński S., *Przekroczyć własny cień. Prawne, instytucjonalne oraz społeczne aspekty polityki państwa polskiego wobec mniejszości narodowych w latach 1989–1997*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce. Praktyka po 1989 roku*, red. B. Berdychowska, Warszawa 1998, s. 11–82.
- MacClancy J., *Biological Basques Sociologically Speaking*, [w:] *Social and Biological Aspects of Ethnicity*, red. M. Chapman, Oxford 1993, s. 92–129.
- Mach Z., *Procesy rekonstrukcji tożsamości społecznej w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nomos” 1994, nr 7–8, s. 9–22.
- Maksymiuk J., *Pisanie po podlasku*, <http://svoja.org/1141.html>, 28.07.2011.
- Maksymiuk J., *Pudłaśka mova v Londyni, Ontaryjo, Kanada*, <http://svoja.org/1279.html>, 20.08.2011.
- Malinowski B., *Magia, nauka i religia*, przeł. T. Świącka, [w:] idem, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 299–466.

- Markowski M.P., *O reprezentacji*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 287–333.
- Maroszek J., *Klasztory Podlasia. Źródło kultury i świadomości narodowej*, Białystok 1995.
- Mazur P., *Teoretyczne aspekty polonizacji Łemków i ich wdrażanie w okresie międzywojnia*, „Річник Руской Бурсы / Rocznik Ruskiej Bursy” 2010, s. 111–129.
- Melchior M., *Spoleczna tożsamość jednostki*, Warszawa 1990.
- Michna E., *Zróźnicowanie wyznaniowe a integracyjna rola religii. Na podstawie wyników badań społeczności wiejskiej Łemkowszczyzny zachodniej*, „Nomos” 1994, nr 7/8, s. 247–259.
- Michna E., *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród*, Kraków 1995.
- Michna E., *Kwestie etniczno-narodowościowe na pograniczu Słowiańszczyzny Wschodniej i Zachodniej*, Kraków 2004.
- Miejsce rzeczywiste, miejsce wyobrażone: studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka, Lublin 1999.
- Mierdjanova I., *In search of Identity: nationalism and religion in Eastern Europe*, „Religion, State & Society” 2000, nr 3, s. 233–261.
- Miodyński L., *Symbole miejsca w literaturze i kulturze macedońskiej. Opis projektu*, [w:] *Cywilizacja – przestrzeń – tekst. Słowiańska topografia kulturowa w języku i literaturze*, red. L. Miodyński, Katowice 2005, s. 158–169.
- Mironowicz E., *Przesiedlenia ludności z Białorusi do Polski i z Polski do Białorusi w latach 1944–1946*, www.bialorus.pl, 15.11.2009.
- Mironowicz E., *W okresie rewolucji solidarnościowej i stanu wojennego (1980–1982)*, www.bialorus.pl/polityka, 18.10.2009.
- Misiak M., *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie*, Wrocław 2006.
- Misiło E., *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944–1946*, t. 1: Warszawa 1996, t. 2: Warszawa 1999.
- Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej. Wybrane elementy polityki państwa*, red. S. Dudra, B. Nitschke, Kraków 2010.
- Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, red. W. Sitek, Wrocław 1996.
- Moniot H., *L’histoire des peuples sans histoire*, [w:] *Faire de l’histoire*, t. 1, Paris 1974, s. 106–123.
- Mucha J., *Oblicza etniczności*, Kraków 2005.
- Mukherjee A.P., *Whose Post-Colonialism and Whose Post-Modernism?*, „World Literature Written in English” 1990, vol. 30, nr 2, s. 1–9.
- Nationalisms across the globe: an overview of nationalisms in state-endowed and stateless nations*, t. 1: *Europe*, red. W.J. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski, Poznań 2005.
- Nationalisms across the globe: an overview of nationalisms in state-endowed and stateless nations*, t. 2: *The world*, red. W.J. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski, Poznań 2006.
- Nazaruk B., *Poezja ukraińska Chełmszczyzny i Podlasia*, „Kwartalnik Wojewódzkiego Domu Kultury” 1990, nr 4, Białystok 1990, s. 39–45.
- Nebrija E.A., *Grámatica castellana* [1492], Madrid 1946.
- Niczyporuk D., *Czas i przestrzeń w światopoglądzie mieszkańców wsi*, Lublin 2002.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Nijakowski L., *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006.
- Nijakowski L., *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008.

- Nikitorowicz J., *Język matczyzny jako podstawowa wartość i cel edukacyjny*, [w:] *Język a tożsamość na pograniczu kultur*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Białystok 2000, s. 162–170.
- Nora P., *Between Memory and History; Les Lieux de Memoire*, „Representations” 1989, nr 26, s. 7–25.
- Nora P., *Zwischen Geschichte und Gedechtnis*, przeł. W. Kaise, Berlin 1990.
- Nowak J., *Rola grekokatolicyzmu w procesie budowania tożsamości narodowej. Rusini na terenach Polski, Słowacji i Ukrainy*, [w:] *Etniczność i religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003, s. 73–83.
- Nowak J., *O semantycznej redukcji przestrzeni etnicznej*, [w:] *Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja, etniczność, władza*, red. A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, Kraków 2006, s. 49–71.
- Nowak J., *Spoleczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków 2011.
- Od strony Kresów: studia i szkice*, red. H. Bursztyńska, Kraków 2005.
- Olejniczak J., *Arkadia i male ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Vittin – Miłosz*, Kraków 1992.
- Olender M., *The Languages of Paradise: Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century*, Cambridge 1992.
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.
- Ong W.J., *Pismo a struktura świadomości*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2003, s. 368–380.
- Orłowski H., *O asymetrii deprywacji. Ucieczka, deportacja i wysiedlenie w niemieckiej i polskiej literaturze po 1939 roku*, „Borussia” 1994, nr 8, s. 68–82.
- Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.
- Ostap Łapski – poeta niewygodny* (film), reż. O. Hryńkiw, W. Janda, Kraków 2000.
- Oświadczenie, które złożyła Rzeczpospolita Polska do Europejskiej karty języków regionalnych lub mniejszościowych*, [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/584/7525/Oswiadczenie\\_ktore\\_zlozyla\\_Rzeczpospolita\\_Polska\\_do\\_Europejskiej\\_karty\\_jezykow\\_r.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/584/7525/Oswiadczenie_ktore_zlozyla_Rzeczpospolita_Polska_do_Europejskiej_karty_jezykow_r.html), 10.06.2011.
- Pactwa B., Dziewierski M., *Religia jako czynnik integracji i dezintegracji społecznej na przykładzie mniejszości ukraińskiej w Polsce*, [w:] *Etniczność i religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003, s. 87–108.
- Pałka E., *Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania na Zaolziu. Od polskiej organizacji religijnej do Kościoła czeskiego*, Wrocław 2007.
- Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, red. S. Kaprański, Warszawa 2010.
- Panas W., *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów, Warszawa 1995*, red. T. Michałowska, Z. Gołiński, Z. Jarosiński, Warszawa 1996, s. 605–613.
- Pawluczuk W., *Rzymska i bizantyńska tradycja na ziemiach polskich i jej wpływ na codzienność i historię*, „Nomos” 1994, nr 7/8, s. 101–110.
- Павлишин М., *Постколоніальна критика і теорія*, [w:] *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.*, red. М. Зубрицька, Львів 1996, s. 531–536.
- Pietkiewicz A., *Poezja wewnętrznej równowagi*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 2: red. B. Piechowska-Szczebiot, Białystok 1995, s. 280–298.
- Pisarze świata. Słownik encyklopedyczny*, red. J. Skrunda, Warszawa 1995.
- Piwowarski W., *Wprowadzenie*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadz. W. Piwowarski, Kraków 1998.
- Platon, *List VII*, [w:] idem, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 24–68.
- Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.

- Pogranicza Galicji: studia*, red. T. Bujnicki, J. Niedźwiedź, Bielsko-Biała 2005.
- Polański K., *Etnolingwistyka*, [w:] *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, red. K. Polański, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993, s. 136–137.
- Polski dyskurs kresowy w niefikcjonalnych zapisach międzywojennych. Próba lektury w perspektywie postcolonial studies*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6, s. 20–34.
- Posern-Zieliński A., *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań 2005.
- Potocki A., *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, [w:] *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa–Tyczyn 2005, s. 161–180.
- Preece J., *Prawa mniejszości*, przeł. M. Stolarska, Warszawa 2007.
- Prokop-Janiec E., *Literatura i nacjonalizm. Twórczość krytyczna Zygmunta Wasilewskiego*, Kraków 2004.
- Prokop-Janiec E., *Etniczność*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 409–432.
- Pudło K., *Łemkowie. Proces wrastania w środowisko Dolnego Śląska 1947–1995*, Wrocław 1987.
- Pudło K., *Kształtowanie się statusu etnicznego ludności niepolskiej w Polsce (1950–1965)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1989, nr 1023 (Nauki Polityczne XXXIV), s. 229–239.
- Pudło K., *Dzieje Łemków po drugiej wojnie*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 1, red. J. Czajkowski, Rzeszów 1992, s. 351–379.
- Radzik R., *Kim są Białorusini?*, Toruń 2003.
- Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*, red. I. Bukowska-Floreńska, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 3, Katowice 1999.
- Rewers E., *Po-wolna przestrzeń*, [w:] *Czas przestrzeni*, red. E. Rewers, Kraków 2008, s. 87–99.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006.
- Riesman D., *Tradycja oralna a słowo pisane*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2003, s. 395–401.
- Ritz G., *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej*, [w:] *(Nie) obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 115–133.
- Robertson R., *Główne założenia analizy religii*, przeł. B. Kruppiak, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadz. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 154–181.
- Rokkan S., *Dimensions of state formation and nation building. A possible paradigm for research on variation within Europe*, [w:] *The formation of national states in Western Europe*, red. Ch. Tilly, Princeton 1975, s. 575–591.
- Ropa A., *The Role of Language in the Nation-Forming Process: A Linguistic View of the „Kashubian Problem”*, [w:] *Language and Nation*, red. W. Miodunka, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Polonijne” 1987, z. 11, s. 161–169.
- Rusek H., *Religia i polskość na Zaolziu*, Kraków 2002.
- Rybicka E., *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 471–490.
- Rybicka E., *Miejsce, pamięć, literatura (w perspektywie geopoetyki)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1/2, s. 19–32.
- Sadowski A., *Skład wyznaniowy i narodowościowy mieszkańców południowo-wschodniej Polski*, Białystok 1992.



- Sadowski A., *Prawosławie a identyfikacja narodowa na Białostoczczyźnie*, „Nomos” 1994, nr 7/8, s. 39–48.
- Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie: tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995.
- Sadowski A., *Mieszkańcy północno-wschodniej Polski: skład wyznaniowy i narodowościowy*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1997, s. 7–42.
- Said E., *Representing the colonized: anthropology's interlocutors*, „Critical Inquiry” 1989, t. 15, nr 2, s. 205–225.
- Said E., *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.
- Said E., *Culture and Imperialism*, New York 1993.
- Said E., *Kultura i imperializm*, Kraków 2009.
- Sakson A., *Socjologiczne problemy wysiedleń*, [w:] *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. H. Orłowski, A. Sakson, Poznań 1996, s. 143–169.
- Santayana G., *Reason in Religion*, New York 1905.
- Sapir E., *Język*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2003, s. 49–57.
- Sapkowska A., *Przemoc w narracji i etyce Simone Weil*, <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article75>, 16.02.2011.
- Schlesinger Ph., *On national identity: Some conceptions and misconceptions criticized*, „Social Science Information” 1987, nr 26 (2), s. 219–264.
- Schmeling M., *„Nie będziesz czynił żadnego obrazu...” Obcość kulturowa jako dziedzina badań literaturoznawstwa porównawczego*, [w:] *Narodowy i ponadnarodowy charakter literatury. Studia i rozprawy*, red. M. Cieśla-Korytowska, Kraków 1996, s. 360–370.
- Schmidt K., *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, Freiburg 1985.
- Schöpflin G., *The functions of myth and the taxonomy of myth*, [w:] *Myth & Nationhood*, red. G. Hosking, G. Schöpflin, New York 1997, s. 19–35.
- Shils E., *Tradition*, Chicago 1981.
- Shils E., *Tradycja*, przeł. J. Szacki, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, red. J. Kurczewska, J. Szacki, Warszawa 1984, s. 30–90.
- Siatkowski Z., *Współczesna poezja Łemków – formowanie się pokolenia literackiego*, „Zahoroda” 1994, nr 2–3, s. 48–54.
- Siatkowski Z., *Zielone słowa gór*, [w:] W. Graban, *Rozsypane pejzaże. Poezje*, Krynica 1995, s. 68–69.
- Silvestrein M., *The Uses and Utility of Ideology: A Commentary*, [w:] *Language Ideologies. Practice and Theory*, red. B.B. Schieffelin, K.A. Woolard, P.V. Kroskrity, Oxford 1998, s. 123–145.
- Sitek W., *Słowo wstępne*, [w:] *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, red. W. Sitek, Wrocław 1996, s. 5–7.
- Siwek B., *Ojczyzna duża i mała. Poeci Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża” wobec problematyki ojczyźnianej*, Lublin 2004.
- Skórczewski D., *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1/2, s. 100–112.
- Skórczewski D., *Dlaczego Polska powinna upomnieć się o swoją postkolonialność?*, „Znak” 2007, nr 628(9), s. 145–153.
- Skórczewski D., *Interpretacja postkolonialna: etyka nauki, nauka etyki*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kol, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 305–316.
- Skórczewski D., *Kompleks(y) środkowego Europejczyka*, „Opcje” 2008, nr 2(71), s. 10–15.

- Skórczewski D., *Postmodernizm, dekolonizacja i europocentryzm. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1/2, s. 33–55.
- Skórczewski D., *Retoryka pominięcia i przemilczenia a prawda literatury: o postkolonialnych implikacjach pewnych praktyk dyskursywnych*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 89–104.
- Słowo w kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. M. Boni, G. Godlewski, A. Mencwel, Warszawa 1997.
- Smagacz M., *Miejsca i nie-miejsca. Strategie osuwania*, „Autoportret. Pismo o dobrej przeszłości” 2008, nr 2, s. 10–13.
- Smaszcz W., *Białostockie środowisko literackie*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 1: red. I.B. Czykwin, G. Legutko i in., Białystok 1990, s. 5–17.
- Smaszcz W., *Scalenie pamięci*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 1: red. I.B. Czykwin, G. Legutko i in., Białystok 1990, s. 59–76.
- Smith A.D., *Chosen peoples; why ethnic groups survive*, „Ethnic and Racial Studies” 1922, t. 15, nr 3, s. 440–449.
- Smith A.D., *Theories of Nationalism*, London 1971.
- Smith A.D., *The Ethnic Origin in Nation*, Oxford 1986.
- Smith A.D., *National Identity*, London 1991.
- Smith A.D., *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, przeł. E. Chomiczka, Warszawa 2007.
- Smith A.D., *Kulturowe podstawy narodów*, Kraków 2009.
- Smith A.D., *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009.
- Smith M.G., *Mniejszości: problemy i propozycja ich rozwiązania*, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, red. Z. Mach, A.K. Paluch, Kraków 1992, s. 43–73.
- Soja E.W., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell, Oxford, Cambridge 1996.
- Spoleczne tworzenie miejsc. Globalizacja, etniczność, władza*, red. A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, Kraków 2010.
- Soyinka W., *Myth, Literature and the African World*, Cambridge 1976.
- Spivak G.Ch., *Can the subaltern speak? Speculations on Widow-Sacrifice*, „Wedge” 1985, (7)8 (Winter–Spring), s. 120–130.
- Spivak G.Ch., *Can the Subaltern Speak?*, [w:] *The Post-Colonial Studies Reader*, red. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, London, New York 1995, s. 24–28.
- Spivak G.Ch., *Strategie postkolonialne*, przeł. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa 2011.
- Sroczyńska M., *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Warszawa 2000, s. 253–270.
- „*Status mniejszościowy*” i *ambiwalencja tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych: XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny (Zielona Góra, 2007)*, red. J. Mucha, B. Pactwa, Tychy 2008.
- Станым УСКТ*, „Наше Слово” 1956, nr 2–3, s. 3–4.
- Steinberg J., *The Historian and the „Questione della Lingua”*, [w:] *The Social History of Language*, red. P. Burke, R. Porter, Cambridge 1987, s. 198–209.
- Stepek J.A., *Akcja polska na Łemkowszczyźnie*, „Libertas” 1984, nr 1, s. 33–47.
- Stivers R., *The Culture of Cynism: American Morality in Decline*, Oxford, Cambridge 1994.
- Столярчук Б., *Відлуння поетичних голосів*, Люблін 2009.

- Studia postkolonialne w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie anglojęzycznym*, red. M. Bucholz, Toruń 2009.
- Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską. Obrazy kultury polskiej*, red. K. Stępnik, D. Trzeźniowski, Lublin 2010.
- Subaltern Studies 1: Writings on South Asian History and Society*, red. R. Guha, 7 vols, Delhi 1982.
- Sulima R., *Male Ojczyzny*, „Regiony” 1989, nr 3, s. 103–115.
- Sulima R., *Metafora „mrowiska”*, [w:] idem, *Głosy tradycji*, Warszawa 2001, s. 163–169.
- Symotiuk S., *Ejdetyka skrzywienia drzwi*, [w:] idem, *Filozofia i genius loci*, Warszawa 1997, s. 21–32.
- Symotiuk S., *Filozoficzne aspekty problemu przestrzeni*, [w:] *Przeźrenie w nauce współczesnej*, red. S. Symotiuk, G. Nowak, Lublin 1998, s. 9–29.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2008.
- Szanter Z., Tondos B., Tur J., *Sztuka sakralna na terenach lemkowych i bojkowskich*, [w:] *Lemkowie. Kultura – sztuka – język*, Warszawa–Kraków 1987, s. 40–80.
- Szczukin W., *Mit szlacheckiego gniazda. Studium geokulturologiczne o klasycznej literaturze rosyjskiej*, przeł. B. Żyłko, Kraków 2006.
- Шлях на прамой часу. Да гісторыі беларускай літаратуры Польшчы 1958–2008 гг.*, red. Я. Чыквін, Беласток 2007.
- Szmyd J., *Religia a identyfikacja narodowa*, „Nomos” 1994, nr 7/8, s. 168–177.
- Szpociński A., *Miejsca pamięci*, „Borussia” 2003, nr 29, s. 17–23.
- Szpociński A., Kwiatkowski P.T., *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Tazbir J., *Państwo bez stosów: szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967.
- Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce: rozkwit – upadek, relikt*, Warszawa 1978.
- Tazbir J., *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980.
- Tazbir J., *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy: mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.
- Tazbir J., *Wieloetniczne tradycje Rzeczypospolitej*, [w:] *Inni wśród swoich*, red. W. Władyka, Warszawa 1994, s. 12–23.
- Tazbir J., *Polska bez stosów i inne szkice*, Kraków 2000.
- Tazbir J., *Sarmaci i świat*, Kraków 2001.
- Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, wstęp H. Gosk, Warszawa 2006.
- The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, red. E. Wilmsen, P. McAlister, Chicago 1996.
- Thompson E., *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000.
- Thompson E., *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymentów*, „Europa. Tygodnik Idei” 2006, nr 46 (137), s. 11–18.
- Thiong’o Ngugi wa, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London 1986.
- Tischner J., *Myslenie w przyszłość*, [w:] *Chrześcijaństwo a kultura polska. V Kongres Teologów Polskich. Lublin 14–16 IX 1983*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Lublin 1988, s. 72–82.
- Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
- Tokarz B., *Przeźrenie utekstowiona*, [w:] *Cywilizacja – przeźrenie – tekst. Słowiańska topografia kulturowa w języku i literaturze*, red. L. Miodyński, Katowice 2005, s. 13–22.

- Toporow W.N., *Przestrzeń i rzecz*, przeł. B. Żyłko, Kraków 2003.
- Tortosa J.M., *Polityka językowa a języki mniejszości. Od Wieży Babel do daru języków*, przeł. A. Rurarz, Warszawa 1986.
- Toynbee A., *Studium historii*, przeł. T. Marzęcki, Warszawa 2000.
- Toynbee A., *O stosunku historyka do religii*, przeł. T. Marzęcki, Warszawa 2007.
- Tożsamość kulturowa i pogranicza identyfikacji*, red. I. Iwasiów, A. Krukowska, Szczecin 2005.
- Traba R., *Pamięć zbiorowa: rozważania o „historycznych” możliwościach posługiwania się nowoczesnymi koncepcjami badania pamięci*, [w:] idem, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006, s. 23–40.
- Traczk J., *Софія Сачко українська поетеса Підляшшя (Zofia Saczko – ukraińska poetka Podlasia)*, referat wygłoszony na V Międzynarodowym Kongresie Ukrainistów w Czerniowcach, 26–29.08.2002 r.
- Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington 1989.
- Troebst S., *Postkommunistische Erinnerungskulturen im ostlichen Europa. Postkommunistyczne kultury pamięci w Europie Wschodniej*, Wrocław 2005.
- Trojanowska U., *Archetyp domu w dwudziestowiecznej literaturze rosyjskiej. Lidia Czukowska, Jurij Trifonow, Anatolij Prystawkin*, Kraków 2008.
- Трухан М., *Українці у Польщі після другої світової війни 1944–1984*, Нью Йорк 1990.
- Tuan Y.-F., *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987.
- Tullio-Altan C., *Ethnos e civiltà etniche e valori democratici*, Milano 1995.
- Uliasz S., *Literatura kresów – kresy literatury*, Rzeszów 1994.
- Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz.U. z dnia 31 stycznia 2005 r.)*, rozdział 1, art. 2.1, Dz.U. 05.17.141, 2005–05–03, <http://www.mswia.gov.pl/portal.php?serwis=pl&dzial=178&id=2958&search=156284>, 9.06.2010.
- Vansina J., *Oral Tradition as History*, Madison 1985.
- Vitajemo*, <http://svoja.org/>, 28.07.2011.
- von Humboldt W., *O różnicach w budowie ludzkich języków oraz ich wpływie na duchowy rozwój ludzkości*, przeł. T. Dmochowska, [w:] *Teoria badań literackich za granicą*, t. 1: *Romantyzm i pozytywizm*, cz. 1, red. S. Skwarczyńska, Kraków 1965, s. 140–147.
- Walas T., *Zrozumieć swój czas: kultura polska po komunizmie – rekonesans*, Kraków 2006.
- Waldenberg M., *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa 2000.
- Wappa E., *Białostoczczyzna i narodziny białoruskiego ruchu studenckiego*, [www.bialorus.pl/polityka](http://www.bialorus.pl/polityka), 18.10.2009.
- Wasilewska-Klamka B., *Łemkowski Raj Utracony*, Warszawa 2006.
- Wasilewski H., *Czar mojego Polesia: wspomnienie o Kresach Wschodnich*, Wrocław 2007.
- Warمیńska K., *Klasyfikacje etniczne*, [w:] eadem, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999, s. 38–47.
- Wawrzyczek I., *Badanie kultury polskiej w perspektywie światowych studiów postkolonialnych*, [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską. Obrazy kultury polskiej*, red. K. Stępnik, D. Trzeźniowski, Lublin 2010, s. 11–19.
- Wawrzyczek I., *Badanie kultury polskiej w perspektywie światowych studiów postkolonialnych*, [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską. Obrazy kultury polskiej*, red. K. Stępnik, D. Trzeźniowski, Lublin 2010, s. 11–19.
- Weil S., *Zakorzenie*, [w:] eadem, *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Warszawa 1983, s. 247–323.

- Верба А., *XIV з'їзд польських письменників*, „Наша Культура” 1964, nr 10, s. 3–5.
- Wertsch J.V., *Collective Remembering*, Cambridge 2002.
- Węglicka K., *Białoruskie ścieżki* (seria *Gawędy kresowe*), Warszawa 2006.
- Wicherkiewicz T., *Sytuacja językowa Łemków – stan, zagrożenia, postulaty...*, w ramach debaty: *Być Łemkiem dziś?*, Kraków, 1.04.2011, <http://www.kontr-o-wersja.blogspot.com>, 03.07.2011.
- Wiegandt E., *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988.
- Wierciński A., *Przywracanie pamięci*, Opole 1993.
- Wierzbicka A., „Heimat” – kraj ojczysty, rodzinny, strony rodzinne, [w:] eadem, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 451–455.
- Wilkoszewska K., *Czas przestrzeni jako wyzwanie dla estetyki*, [w:] *Czas przestrzeni*, red. eadem, Kraków 2008, s. 9–11.
- Williamson R., *Why is Religion Still a Factor in Armed Conflict?*, „Bulletin of Peace Proposal” 1990, nr 3, s. 243–253.
- Wolf E.R., *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009.
- Woodward K., *Identity and Difference*, London 1997.
- Woolard K.A., *Introduction. Language Ideology as a Field of Inquiry*, [w:] *Language Ideologies. Practice and Theory*, red. B.B. Schieffelin, K.A. Woolard, P.V. Kroskirty, Oxford 1998, s. 17–18.
- Wprowadzenie*, [w:] *Społeczne tworzenie miejsc. Globalizacja, etniczność, władza*, red. A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, Kraków 2010, s. 7–37.
- Wróblewski P., *Prawosławno-białoruski i katolicko-polski kanon pamięci społecznej w zbiorowościach lokalnych Podlasia*, [w:] *Wobec przeszłości*, red. A. Szpociński, Warszawa 2004, s. 214–233.
- Wróblewski P., *Mobilizacja i konflikt etniczny. Miejsca święte mniejszości narodowych w Polsce*, Warszawa 2007.
- Wysoczański W., *Ekologia języka ukraińskiego w Polsce*, „Studia Linguistica” 1996, t. 17, *Heteronomie języka*, s. 57–79.
- Wysoczański W., *Ekologia języka jako dyscyplina heterogenicznego opisu języka*, „Bulletin de la société polonaise de linguistique” 1999, fasc. 55, s. 63–76, [www.mimuw.edu.pl/polszczyzna/PTJ/b-WUW/55/03-wysocz.pdf](http://www.mimuw.edu.pl/polszczyzna/PTJ/b-WUW/55/03-wysocz.pdf), 16.05.2011.
- Yates F., *The Art of Memory*, London 1968.
- Yates F., *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977.
- Zachariasz A.L., *Przestrzeń kulturowa a pytanie o sposób jej istnienia i możliwości jej geometrii*, [w:] *Przestrzeń w nauce współczesnej*, t. 3, red. S. Symotiuk, G. Nowak, Lublin 2000, s. 108–124.
- Zaniewska T., *Podróż daremna. Szkice o poezji białoruskojęzycznej w Polsce*, Białystok 1992.
- Zaniewska T., *Strażnicy pamięci. Poezja białoruskojęzyczna w Polsce po roku 1956*, Białystok 1997.
- Zaniewska T., *Okna pamięci*, [w:] T. Karabowycz, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 5–7.
- Zarządzenie Departamentu Osiedleńczego Ministerstwa Ziem Odzyskanych ustalające zasady osiedlania ludności ukraińskiej w województwach północnych i zachodnich Polski*, Warszawa. 31 lipca 1947, [w:] E. Misiło, *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, Warszawa 1993, s. 380–381.
- Zawadzki A., *Vattimo: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, [w:] idem, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 59–158.

- Zawadzki A., *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009.
- Zawadzki P., *Czas i tożsamość. Paradoks odnowienia problemu tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, t. 47, nr 3, s. 5–16.
- Zdziechowski M., *Władysław Syrokomla. Pierwiastek litewsko-białoruski w twórczości polskiej*, Wilno 1924.
- Zenderowski R., *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011.
- Zenderowski R., *Religia na pograniczu wyznaniowym*, [w:] idem, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011, s. 100–111.
- Ziemia K., *Projekt komparatystyki wewnętrznej*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. zespół redakcyjny, t. 1, Kraków 2005, s. 423–433.
- Ziółkowski M., *O socjologicznym podejściu do języka*, „Socjolingwistyka” 1988, s. 80–97.
- Znaniecki F., *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910.
- Żakowski J., *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002.
- Żakowski J., *Przeszłość, nienawiść, zemsta. Rozmowa z sir Martinem Gilbertem, słynnym historykiem brytyjskim*, „Polityka” 2003, nr 2428, s. 78–80.

## BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

- Артымівіч Н., \*\*\* *Мой родны горад...*, [w:] eadem, *Поздумы*, Беласток 1981, s. 9.
- Artymowicz N., \*\*\* *człowiek wędrujący...*, przeł. J. Leończuk, cyt. za: J. Leończuk, *W stronę nadziei*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 2: red. B. Piechowska-Szczebiot, Białystok 1995, s. 21–39, wiersz: s. 34–35.
- Artymowicz N., \*\*\* *moje rodzinne miasto...*, przeł. J. Leończuk, cyt. za: J. Leończuk, *W stronę nadziei*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 2: red. B. Piechowska-Szczebiot, Białystok 1995, s. 21–39.
- Artymowicz N., \*\*\* *Przypominam...*, przeł. J. Leończuk, cyt. za: J. Leończuk, *W stronę nadziei*, [w:] *Zbliżenia. Portrety białostockich pisarzy*, t. 2: red. B. Piechowska-Szczebiot, Białystok 1995, s. 21–39, wiersz: s. 25.
- Artymowicz N., \*\*\* *і будзе пэўным / і pewne będzie...*, przeł. W. Woroszyński, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 12 i 13.
- Artymowicz N., \*\*\* *ікона / ikona...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 96, 97.
- Artymowicz N., \*\*\* *паэты паміраюць тады / poeci umierają wtedy...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 98, 99.
- Artymowicz N., \*\*\* *прадчуванне / przecucie...*, przeł. J. Leończuk, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 58, 59.
- Artymowicz N., \*\*\* *слова / słowo...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 14, 15.
- Artymowicz N., \*\*\* *сшываю / zaszywam...*, przeł. B. Kapij, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 62, 63.
- Artymowicz N., \*\*\* *у Бельску / w Bielsku...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 104, 105.

- Artymowicz N., \*\*\* *вярнуцца хачу / chce powrócić...*, przeł. F. Nieuważny, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 38, 39.
- Artymowicz N., \*\*\* *задуманне / bezmierne...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Łagodny czas*, Lublin 1998, s. 42, 43.
- Барна А., *Кавальчык тернистой історыі села Чорне на Лемковіні (1870–1970)*, Лігніца 1996.
- Барна А., Квока А., *Ізбы і Білична даўно і тепер*, Лігніца 2000.
- Barna A., *Z ratiętnika wysiedleńca. Wspomnienia*, Legnica 2004.
- Барна А., Гоч Ф., *Лемкы в борбі за свою і несвою свободу*, Коросно 2005.
- Барна А., Кобані М., *З жытця обычаів і історыі села Богуша*, Лігніца 2006.
- Barna A., Rusynko D., *Piogunka – Perunka i jej mieszkańcy*, Legnica 2007.
- Барна А., *Хмары і сонце над Лемковином*, Лігніца 2008.
- Барскі А., \*\*\* *Дык гэта ты...*, [w:] idem, *Жнівень слоў*, Беласток 1961, s. 101.
- Барскі А., \*\*\* *Мама...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Жнівень слоў*, Беласток 1961, s. 69.
- Барскі А., *Восемдзесят чацвертае*, [w:] idem, *Блізкаць далёкага*, Беласток 1983, s. 87.
- Barski A., \*\*\* *Więc to ty...*, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna*, Białystok 1992, s. 51.
- Barski A., \*\*\* *Z tobą, Ojczyzno...*, przeł. M. Jurkowski, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna*, Białystok 1992, s. 47.
- Бреян К., *Моя доля II война світова 1939–1948*, Лігніца 1998.
- Chomiak R., *Nasz lemkowski los*, Nowy Sącz 1995.
- Chudyk A., *Wspomnienia z życia Smereczan koło Dukli*, Nowogard 2001.
- Chudyk A., *Kasarnia powodem dramatu, 1939–1944*, wydanie własne, 2002.
- Чыквін Я., *А дом наш недзе...*, [w:] idem, *Іду*, Беласток 1969, s. 19.
- Чыквін Я., *Дом*, [w:] idem, *Іду*, Беласток 1969, s. 20–21.
- Чыквін Я., *Іду*, [w:] idem, *Іду*, Беласток 1969, s. 22.
- Чыквін Я., \*\*\* *Іду са спаткання...*, [w:] idem, *Іду*, Беласток 1969, s. 56.
- Чыквін Я., *Святая студня (Дзе Рым, дзе Крым...)*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Святая студня*, Беласток 1970, s. 33.
- Czykwin J., *A dom nasz...*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Na progu świata*, wyb., wstęp i oprac. E. Feliksiak, Warszawa 1983, s. 11.
- Czykwin J., *Dom*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Na progu świata*, wyb., wstęp i oprac. E. Feliksiak, Warszawa 1983, s. 69.
- Czykwin J., *Idę*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Na progu świata*, wyb., wstęp i oprac. E. Feliksiak, Warszawa 1983, s. 37.
- Czykwin J., \*\*\* *Idę ze spotkania...*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Na progu świata*, wyb., wstęp i oprac. E. Feliksiak, Warszawa 1983, s. 15.
- Czykwin J., *Na drugi brzeg*, przeł. M. Jurkowski, [w:] idem, *Na progu świata*, wyb., wstęp i oprac. E. Feliksiak, Warszawa 1983, s. 52.
- Czykwin J., \*\*\* *Wszyscyśmy wyszli z raj...*, przeł. J. Litwiniuk, [w:] idem, *Na progu świata*, wyb., wstęp i oprac. E. Feliksiak, Warszawa 1983, s. 13.
- Czykwin J., *Бружель / Wiciokrzew*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Splot słoneczny*, Olsztyn 1988, s. 16, 17.
- Czykwin J., *Элегія фаталізму / Elegia fatalizmu*, przeł. F. Nieuważny, [w:] idem, *Splot słoneczny*, Olsztyn 1988, s. 24–25.
- Czykwin J., \*\*\* *Ёсць у нашым / To się często u nas...*, przeł. F. Nieuważny, [w:] idem, *Splot słoneczny*, Olsztyn 1988, s. 48, 49.
- Czykwin J., *Даспелае сонца / Dojrzałe słońce*, przeł. E. Feliksiak, [w:] idem, *Splot słoneczny*, Olsztyn 1988, s. 4, 5.

- Чыквін Я., *Феномен дня*, [w:] idem, *Кругавая чара*, Беласток 1992, s. 17.
- Czykwini J., *Fenomen dnia*, przeł. E. Feliksiak, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna*, Białystok 1992, s. 81.
- Чыквін Я., \*\*\* *Даўно нежывы бацька...* / *Dawno umarły ojciec...*, przeł. M. Jurkowski, [w:] idem, *Крэйдавае кола*, Беласток 2002, s. 27, 28.
- Duć H., *Ворожба / Wróżba*, przekład autorski, [w:] eadem, *W modlitewnym bluźnierstwie*, Nowy Sącz 1985, s. 8.
- Duć O., \*\*\* *тото чого не знаме / to, czego nie umiemy...*, [w:] eadem, *Po obu stronach słowa / Po oboch stronach dumki*, Gorlice–Legnica 2008, s. 25.
- Gościniec, Antologia poezji i prozy grupy literackiej „Białowieża”*, Białystok 1992.
- Gocz T., *Życie Łemka*, Zyndranowa 1999.
- Graban W., \*\*\* *mój dom...*, [w:] idem, *Twarz pośród cieni*, Nowy Sącz 1984, s. 13.
- Graban W., \*\*\* *odloty...*, [w:] idem, *Twarz pośród cieni*, Nowy Sącz 1984, s. 17.
- Graban W., \*\*\* *w zielonych oczach...*, [w:] idem, *Twarz pośród cieni*, Nowy Sącz 1984, s. 6.
- Graban W., *Bieliczna '90*, [w:] idem, *Na kołpaku gór*, Kraków 1991, s. 3.
- Graban W., *Do Świątych*, [w:] idem, *Na kołpaku gór*, Kraków 1991, s. 37.
- Грабан В., „*Еккодус*”, [w:] idem, *На ковпаку гір*, Kraków 1991, s. 8.
- Грабан В., \*\*\* *Я...*, [w:] idem, *На ковпаку гір*, Kraków 1991, s. 39.
- Грабан В., *Руска Велія*, [w:] idem, *На ковпаку гір*, Kraków 1991, s. 20.
- Graban W., *Jedno słowo*, [w:] idem, *Na kołpaku gór*, Kraków 1991, s. 22.
- Graban W., *Przede mną*, [w:] idem, *Na kołpaku gór*, Kraków 1991, s. 30.
- Graban W., *Ruska Wigilia*, [w:] idem, *Na kołpaku gór*, Kraków 1991, s. 37.
- Graban W., *Cantabile*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 46.
- Graban W., *Діти Лемковины*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 58.
- Graban W., *Dom*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 17.
- Graban W., *Łemko*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 16.
- Graban W., *Mój Bóg*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 30.
- Graban W., *Nowy Dom*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 35.
- Graban W., *Отче Нау*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 62.
- Graban W., *Psalms*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 4–5.
- Graban W., *Zapisać słowa*, [w:] idem, *Rozsypane pejzaże*, Krynica 1995, s. 45.
- Graban W., *Великий Ремінісценції*, [w:] *Ци то лем туга, ци надія. Антологія повиселенчой лемківської літератури / Czy to tęsknota, czy nadzieja. Antologia powysiedleńczej literatury lemkowej*, red. O. Дуць-Файфер, Ліґниця 2002, s. 426–429.
- Graban W., *By nie zgasły świece*, [w:] idem, *Znaleźć równowagę duszy*, Strzelce Krajeńskie 2004, s. 67.
- Graban W., *Gdyby*, [w:] idem, *Znaleźć równowagę duszy*, Strzelce Krajeńskie 2004, s. 74.
- Graban W., *Ziemia woła*, [w:] idem, *Znaleźć równowagę duszy*, Strzelce Krajeńskie 2004, s. 87.
- Гаврилук Ю., *Заняття часу*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *В непромінючому поході*, Біленьськ 1986, s. 5.
- Гаврилук Ю., \*\*\* *Мова наша...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *В непромінючому поході*, Біленьськ 1986, s. 2.
- Гаврилук Ю., \*\*\* *Людзі...*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1993, nr 26, s. 3.
- Наврылук J., „*Chto ty je?*” *Jaka jest nasza mowa i historia?*, Specjalny dodatek do nr 3/2005 „Над Бугом і Нарвою”, Bielsk Podlaski 2005, [http://nadbuhom.free.ngo.pl/art\\_0369.html](http://nadbuhom.free.ngo.pl/art_0369.html), 12.10.2010.



- Hawryluk J., \*\*\* *Splonęły nasze nieherbowe...*, przeł. B. Nazaruk, [w:] *Polscy poeci ukraińscy*, Kraków, b.r.w., s. 26.
- Huńka J. (właśc. J. Horoszczak), *Lemkowie dzisiaj*, b.r. i m. wydania (wydanie SKPB, Warszawa 1985).
- Геронимъ Анонимъ, *Русская доля*, [w:] idem, *Повѣсти и рассказы*, t. 2, Львовъ 1882, s. 7–127.
- Janowicz S., *Odwiedziny*, przeł. E. Redliński, [w:] idem, *Wielkie miasto Białystok*, Warszawa 1973, s. 15.
- Janowicz S., *Pamięć*, przeł. W. Woroszyński, [w:] idem, *Wielkie miasto Białystok*, Warszawa 1973, s. 32–33.
- Janowicz S., *Wielkie miasto Białystok*, przeł. J. Litwiniuk, [w:] idem, *Wielkie miasto Białystok*, Warszawa 1973, s. 123–174.
- Janowicz S., *Handlarzowi sumienia*, [w:] idem, *Zapomnieliska*, przeł. J. Czopik, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 43.
- Janowicz S., *Ojczyść*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Zapomnieliska*, przeł. J. Czopik, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 21.
- Janowicz S., *O najważniejszym*, [w:] idem, *Zapomnieliska*, przeł. J. Czopik, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 19.
- Janowicz S., *Powroty do Krynek*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Zapomnieliska*, przeł. J. Czopik, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 69.
- Janowicz S., *Białoruś, Białoruś*, Warszawa 1987.
- Janowicz S., *Pisarz białoruski w powojennej Polsce (dylematy twórczości)*, „Krasnogruda” 1991, nr 12, s. 165–174.
- Janowicz S., *Dolina pełna losu*, Białystok 1993.
- Janowicz S., *Moja mała ojczyzna*, [w:] idem, *Terra incognita: Białoruś*, Białystok 1993, s. 64.
- Janowicz S., *Do Grzybowszczyzny*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 99.
- Janowicz S., *Вяртанне ў Крынкі / Powroty do Krynek*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 6, 7.
- Janowicz S., *Gościniec*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 29.
- Janowicz S., *Modlitwa*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 9.
- Janowicz S., *Odpust*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 19.
- Janowicz S., *Ojczyść*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 11.
- Janowicz S., *Powroty do Krynek*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 7.
- Janowicz S., *Sny*, przeł. J. Leończuk, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 17.
- Janowicz S., *Wierzę*, przeł. J. Czopik, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 13.
- Janowicz S., *Wiocha – bogini zawstyżenia*, przeł. J. Kononowicz, [w:] idem, *Listowie*, Białystok 1995, s. 47–51.
- Janowicz S., *Bycie mniejszością narodową wymaga charakteru*, [w:] idem, *Ojczyść. Białoruskie ślady i znaki*, Olsztyn 2001, s. 210–218.
- Karabowicz T., \*\*\* *a na świtanie...*, [w:] idem, *Zapatrzenia*, Lublin 1985, s. 35.
- Karabowicz T., *Ojczyzna każdego człowieka...*, [w:] idem, *Zapatrzenia*, Lublin 1985, s. 46.
- Karabowicz T., *Tylko Ojczyzna*, [w:] idem, *Zapatrzenia*, Lublin 1985, s. 45.
- Карабович Т., *Холмица*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1986, nr 23, s. 3.
- Карабович Т., *Атлантида*, Варшава 1993.
- Карабович Т., *Від автора*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Атлантида*, Варшава 1993, s. 6.

- Карабович Т., *Екслібриси*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Вибрані поезії*, Білосток 2001, s. 175.
- Карабович Т., *Коричневий хоровод*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Вибрані поезії*, Білосток 2001, s. 293–294.
- Карабович Т., *Україна*, [w:] idem, *Вибрані поезії*, Білосток 2001, s. 39.
- Karabowycz T., *Хтось повертається / Ktoś powraca*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 16, 17.
- Karabowicz T., *\*\*\* de rozkwitae poezia / gdzie rozkwita poezja...*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 130, 131.
- Karabowycz T., *\*\*\* іржа моєї молитви / rdza mojej modlitwy...*, [w:] *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 126, 127.
- Karabowicz T., *Ключі / Klucze*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 122, 123.
- Karabowicz T., *\*\*\* коли покличе мене Господь / gdy powoła mnie Pan Bóg...*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 110, 111.
- Карабович Т., *\*\*\* Моя Холмицина / Moja Chełmszczyzna...*, [w:] *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 76, 77.
- Karabowycz T., *Над ранком вітер / Nad ranem wiatr*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 18, 19.
- Karabowycz T., *Ноктюрн до Холмської Богородиці / Nokturn do Chełmskiej Bogurodzicy*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 36, 37.
- Karabowycz T., *\*\*\* одного кутка / swojej ojczyzny...*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 48, 49.
- Karabowycz T., *Переображення Господне / Przemienienie Pańskie*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 80, 81.
- Karabowicz T., *\*\*\* поезія що біля вогню / poezja obok ognia...*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 100, 101.
- Karabowycz T., *\*\*\* це буде / jeszcze będzie...*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 38, 39.
- Karabowycz T., *В моїї поезії / W mojej poezji...*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 146, 147.
- Karabowicz T., *Звук / Dźwięk*, [w:] idem, *Już dzień się nachylił do czterech krańców świata*, przeł. J. Leończuk, Lublin 2004, s. 8, 9.
- Карабович Т., *Я в літературі чуюся як в храмі...*, (przeł. H.D.-F.), „Український Літературний Провулок / Ukraiński Zaulek Literacki” 2005, t. 5, s. 22–33.
- Karabowycz T., *Samotność*, [w:] idem, *Długa rozłąka*, przeł. J. Leończuk, Białystok 2006, s. 28.
- Карабович Т., *Дорога*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечір. Вибрані поезії*, Люблін 2009, s. 60–61.
- Карабович Т., *\*\*\* майнула осінь...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечір. Вибрані поезії*, Люблін 2009, s. 107–108.
- Карабович Т., *Молитви*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечір. Вибрані поезії*, Люблін 2009, s. 155.
- Карабович Т., *Прощення*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечір. Вибрані поезії*, Люблін 2009, s. 61.

- Karabowycz T., *Самотність*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечір. Вибрані поезії*, Люблін 2009, s. 78.
- Карабович Т., *Сонце*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечір. Вибрані поезії*, Люблін 2009, s. 61.
- Карабович Т., *Шум дерев під час дощу*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Уже вечір. Вибрані поезії*, Люблін 2009, s. 24–25.
- Korobczak P., *О двоих поэзиях*, (przeł. H.D.-F.), „Загорода”, 1996, nr 1–2, s. 47.
- Korolko J., \*\*\* *czy czujesz zapach...*, [w:] *Wolanie serca. Antologia poezji ukraińskiej Podlasia*, wybór i przekład J. Leończuk, Białystok 2008, s. 75.
- Ксенич П., *Лемковие в pytaniach i odpowiedziach*, [w:] *Ци то лем туга, ци надія. Антологія повиселенчой лемківської літератури / Czy to tęsknota, czy nadzieja. Antologia powysiedleńczej literatury lemkowej*, red. H. Duć-Fajfer, Legnica 2002, s. 444, 451.
- Курузиук І., *Доля / Los*, [w:] *Modlitewnik Podlaski. Debiuty. Dyskusje*, red. i przeł. T. Karabowicz, wkładka do: „Dyskusja. Kwartalnik Wojewódzkiego Domu Kultury” 1990, nr 4, s. 12, 13.
- Киризюк І., *Труд*, (przeł. H.D.-F.), „Український Літературний Провулок / Ukraiński Zaulek Literacki” 2004, t. 4, s. 72.
- Курузиук І., *Na jednej*, [w:] *Wolanie serca. Antologia poezji ukraińskiej Podlasia*, wybór i przekład J. Leończuk, Białystok 2008, s. 58.
- Літаратурная Беласточчына*, Беласток 1973.
- Лапський О., \*\*\*, (przeł. H.D.-F.), „Український календар” 1981, s. 314.
- Лапський О., *Злягання*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1992, nr 39, s. 3.
- Лапський О., *Коротко*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1992, nr 45, s. 3.
- Łapski O., *Usiłowano*, [w:] *Polscy poeci ukraińscy*, Kraków, b.r.w., s. 5.
- Лапський О., *А свім?*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 79–80.
- Лапський О., *Не чекаючи зори*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 69.
- Лапський О., *О odwadze trwania*, [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 88.
- Лапський О., *Поет і слово*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 149.
- Лапський О., *Мілі Лучак, що*, (przeł. H.D.-F.), „Український Літературний Провулок / Ukraiński Zaulek Literacki” 2001, t. 1, s. 9.
- Лапський О., *Старими римами*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 113.
- Лапський О., *Шелест Підляшшя*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 45.
- Лапський О., *Вагання „не конче моє воно!”*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 43.
- Лапський О., *Вікно*, (przeł. H. D.-F.), [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 107.
- Лапський О., *Вітряк* (fragment z poematu), (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 64.
- Лапський О., *Введення*, (przeł. H. D.-F.), [w:] idem, *Мій (no)читачу*, Warszawa 2000, s. 13.
- Лапський О., *Берестейського краю церковникам*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч: істини?!*, Warszawa 2003, s. 16.

- Лапський О., *Господні обрії*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч: істини?!*, Warszawa 2003, s. 145.
- Лапський О., *Її недремність*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч: істини?!*, Warszawa 2003, s. 69.
- Лапський О., *Материну мову*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч: істини?!*, Warszawa 2003, s. 169.
- Лапський О., *Найбільше щастя*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч істини?!*, Warszawa 2003, s. 193.
- Лапський О., *Порохом сухим*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч істини?!*, Warszawa 2003, s. 188.
- Лапський О., *Посилено шукаю*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч істини?!*, Warszawa 2003, s. 207.
- Лапський О., *З Москви*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Обабіч істини?!*, Warszawa 2003, s. 177.
- Лапський О., *Мирянам*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *Себе: розшукую?!*, Warszawa 2003, s. 54.
- Лапський О., *Поле*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе: розшукую?!*, Warszawa 2003, s. 18.
- Лапський О., *Процес їде*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе: розшукую?!*, Warszawa 2003, s. 76.
- Лапський О., *Про нацидність*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе: розшукую?!*, Warszawa 2003, s. 77.
- Лапський О., *Про повернення*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе: розшукую?!*, Warszawa 2003, s. 69.
- Лапський О., *Стабільність*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе: розшукую?!*, Warszawa 2003, s. 145.
- Лапський О., fragment komentarza do wiersza *До щодення*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Себе розшукую?!*, Warszawa 2003 s. 112.
- Лапський О., *125, Батькам*, (przeł. H.D.-F.), „Український Літературний Провулок” 2005, t. 5, s. 94.
- Łemkowie dzisiaj – polemiki*, b.r. i m. wydania (wydanie SKPB, Warszawa 1986).
- Łuczak M., \*\*\* *Apokalipsa...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, Białystok 1999, s. 85.
- Łuczak M., \*\*\* *jestem mniszką...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, przeł. T. Karabowicz, J. Leończuk, R. Mieczkowski, F. Nieuważny, Białystok 1999, s. 103.
- Łuczak M., \*\*\* *Krzyż...*, przeł. T. Karabowicz, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, Białystok 1999, s. 56.
- Łuczak M., \*\*\* *Ojczysta mowa...*, przeł. F. Nieuważny, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, Białystok 1999, s. 28–29.
- Łuczak M., \*\*\* *W słowie Ukrainiec...*, przeł. F. Nieuważny, [w:] eadem, *Kwiat czarnej paproci*, Białystok 1999, s. 22–23.
- Лучак М., \*\*\* *Чому ж Ти...*, [w:] eadem, *Розмова з Богом*, Перемишль 2004, s. 41.
- Лучак М., \*\*\* *Господи!...*, [w:] eadem, *Розмова з Богом*, Перемишль 2004, s. 146.
- Лучак М., \*\*\* *І знова...*, [w:] eadem, *Розмова з Богом*, Перемишль 2004, s. 146–147.
- Лучак М., \*\*\* *Не зможеш...*, [w:] eadem, *Розмова з Богом*, Перемишль 2004, s. 39.
- Лучак М., \*\*\* *Боже Богів...*, [w:] eadem, *Розмова з Богом*, Перемишль 2004, s. 103.
- Łuczak M., \*\*\* *Блідні сонце / Słońce jest chore...*, [w:] eadem, *W kosmicznych przestworzach*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2008, s. 40 i 108.

- Łuczak M., *Я втратила планету / Zagubiłam planetę...*, [w:] eadem, *W kosmicznych przestworzach*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2008, s. 33 i 101.
- Łuczak M., *Нам не по дорозі / Nie po drodze nam z sobą...*, [w:] eadem, *W kosmicznych przestworzach*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2008, s. 18 i 84.
- Łuczak M., *Під хатою замученою / Pod zamęczoną chatą...*, [w:] eadem, *W kosmicznych przestworzach*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2008, s. 59 i 127.
- Лучак М., *\*\*\* Україно моя...*, (przeł. H.D.-F.), [w:] eadem, *W kosmicznych przestworzach*, przeł. M. Horbaczek, Przemyśl 2008, s. 95.
- Мае песні табе дару*, Беласток 1993.
- Муриянка П., *Лем адзимка, але – своя!*, „Бесіда” 1989, nr 1, s. 1–2.
- Murianka P., *Безсильніст / Bezsilność*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 18, 19.
- Murianka P., *Блаженна повинніст / Błogosławiona powinność*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 12, 14.
- Murianka P., *Другій лемківській святуї / Drugi lemkowski święty*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 30 i 31.
- Murianka P., *Humanitas / Humanitas*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 6, 7.
- Murianka P., *Ішол жолнір / I szedł żołnierz*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 186–191.
- Murianka P., *Лемківській крест / Lemkowski krzyż*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 44, 45.
- Murianka P., *Лемківській святуї / Lemkowski święty*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 28 i 29.
- Murianka P., *Молитва / Modlitwa*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 56, 57.
- Murianka P., *Неідейний верш / Bezideowy wiersz*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 128, 129.
- Murianka P., *Пречыста з Горбів / Przeczysta z Horbów*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 50, 51.
- Murianka P., *Преображеніє / Przeobrażenie*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 54, 55.
- Murianka P., *Рекомендація / Rekomendacja*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 114, 115.
- Murianka P., *Сповід в стени / Spowiedź w stepie*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 192–199.
- Murianka P., *Так давно єм не писал / Tak dawno już nie pisałem*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 82, 83.
- Murianka P., *Зас єм з тобом / Jestem z tobą*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 38, 39.
- Murianka P., *Жажда / Pragnienie*, [w:] idem, *Jak sokół wodę z kamienia / Як сокіл воды на камени*, przeł. B. Dohnalik, Warszawa 1989, s. 72, 73.
- Murianka P., *Лем адзимка, але своја!*, przeł. A. Kamińska, „Magury’90” 1990, s. 100, 101.
- Муриянка П., *Бранденбурска Брама / Brama Brandenburska*, przekład autorski, [w:] *W liłiowej ciszy. Wybór wierszy poetów gór*, Piwniczna 2003, s. 87, 88.
- Murianka P., *A Wisła dalej płynie*, Krynica–Legnica 2007.
- Nasze tysiąc lat. Z Sokratem Janowiczem rozmawia Jerzy Chmielewski*, Białystok 2000.

Рунь, Беласток 1959.

Русенко І., *Тепер на Лемковині*, (przeł. H.D.-F.), [w:] *Русенко – выбране*, red. П. Трохановскій, Крениця–Лігниця 2010, s. 133.

Сачко С., *\*\*\* їе такі час...*, [w:] *Modlitewnik Podlaski. Debiuty. Dyskusje*, red i przeł. T. Karabowicz, wkładka do: „Dyskusja. Kwartalnik Wojewódzkiego Domu Kultury” 1990, nr 4, s. 15.

Сидорук С., *Рідна нісня*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Над Бугом*, Варшава 1983, s. 23.

Сидорук С., *Молитва*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Журавлі гнізда стелять над Бугом*, Люблін 2005, s. 95.

Stefanowski P., *\*\*\* і слезы-м вытер...*, [w:] idem, *Ікона. Лемківскій край*, Nowy Sącz 1985, s. 4–7.

Stefanowski P., *\*\*\* і лзы отарлем...*, [w:] idem, *Ікона. Лемkowski pejzaż*, Nowy Sącz 1985, s. 9.

Stefanowski P., *Nadszedł czas*, [w:] idem, *Ікона. Лемkowski pejzaż*, Nowy Sącz 1985, s. 19.

Stefanowski P., *Як повстал мій верш*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Ікона. Лемківскій край*, Nowy Sącz 1985, s. 29.

Stefanowski P., *Бу заспіваць своją pieśń na swoim podwórzu*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 25–26.

Stefanowski P., *Лемко в sądzie*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 16–17.

Стефанівскій П., *Лемко в суді*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 37–38.

Stefanowski P., *Лемковие*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 7.

Стефанівскій П., *Лемкы*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 7.

Стефанівскій П., *Пришол час*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 36.

Stefanowski P., *To boli*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 51.

Стефанівскій П., *То болит*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 39.

Стефанівскій П., *Земля*, [w:] idem, *Лем*, Лемковина 1991, s. 18.

Шаховіч М., *Малітва*, [w:] idem, *Прамінанне*, Беласток 1978, s. 29.

Шаховіч М., *Туды*, [w:] idem, *Прамінанне*, Беласток 1978, s. 6.

Szachowicz M., *Modlitwa*, przeł. J. Leończuk, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna. Szkice o poezji białoruskojęzycznej w Polsce*, Białystok 1992, s. 109.

Szachowicz M., *Tam*, przeł. M. Jurkowski, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna. Szkice o poezji białoruskojęzycznej w Polsce*, Białystok 1992, s. 110.

Szachowicz M., *Moja towa*, przeł. J. Leończuk, [w:] T. Zaniewska, *Podróż daremna. Szkice o poezji białoruskojęzycznej w Polsce*, Białystok 1992, s. 108.

Trochanowska S., *Судний ден*, [w:] eadem, *Potem, teraz, przedtem*, Nowy Sącz 1984, s. 11.

Trochanowski P., *Słowo Łemka o sobie i swoim narodzie*, „Regiony” 1987, nr 2–4, s. 5–15; *Słowo Łemka o sobie i swoim narodzie*, odbitka – Stowarzyszenie Łemków, 1992.

Trochanowski P., *Wstęp*, [w:] *Panteon Zielonej Łemkowyny*, Gorlice 2008, s. 6.

Тылявска М., *Свій голос*, (przeł. H.D.-F.), „Річник Руской Бурсы” 2010, s. 188.

Валкавыцкі Г., *На шырэішыя вады*, „Ніва” 1958, nr 26, s. 3.

*Wołanie serca. Antologia poezji ukraińskiej Podlasia*, wybór i przekład J. Leończuk, Białystok 2008.

Златокудр І., *Молитва до польової груши*, (przeł. H.D.-F.), [w:] idem, *Веселки печалі*, Варшава 1999, s. 21.

Златокудр І., *\*\*\* niebo wiosniane...*, [w:] idem, *Barwy chwil*, Warszawa 2000, s. 8.

Златокудр І., *Karpacka legenda...*, [w:] idem, *Barwy chwil*, Warszawa 2000, s. 68.

- Zwoliński J., *Rapsodia dla Łemków*, Koszalin 1994.
- Zwoliński J., *Łemkowie w obronie własnej*, Koszalin 1996.
- Zwoliński J., *Na Łemkowszczyźnie Florynka – nasze село*, Koszalin 1999.
- Żrołka M., *Opowieści łemkowskie*, Warszawa 1998.
- Żabińska Ż., \*\*\* *Мово... / Mowo...*, [w:] *Modlitewnik Podlaski. Debiuty. Dyskusje*, red. i przeł. T. Karabowicz, wkładka do: „Dyskusja. Kwartalnik Wojewódzkiego Domu Kultury” 1990, nr 4, s. 16–17.
- Жабінська Ж., \*\*\* *Хочу ввійти...*, (przeł. H.D.-F.), „Наше Слово” 1993, nr 14, s. 3.





## INDEKS OSÓB

(Indeks nie obejmuje bibliografii)

### A

Abramowska Janina 173  
Achebe Chinua 68  
Adamowski Jan 155  
Ajschtet Andrzej 105  
Amichaj Jehuda 107  
Amsterdamski Stefan 109  
Anderson Benedict 109, 216  
Andrzej Bobola, św. 78, 79  
Aniserowicz Jan 39  
Aniszczuk Walencina 42  
Ankersmit Franklin R. 105, 107  
Antaszewicz Aleksandr – zob. Janowicz Sokrat  
Appadurai Arjun 155, 162  
Arendt Hannah 12  
Artymowicz Nadzieja 42, 44, 45, 122, 170, 171,  
175, 177, 208, 209, 246–250, 254, 264, 295,  
303, 307, 308, 317  
Arystoteles 148, 215  
Ashcroft Bill 63, 64, 66–68  
Assmann Aleida 14, 104, 105, 109, 110, 112, 113,  
115, 139, 140, 261  
Assmann Jan 14, 99, 100, 103–106, 109, 110,  
112–115, 119, 123, 125, 127, 128, 135, 138,  
261  
Augé Marc 155, 204

### B

Babiński Grzegorz 268–272, 280  
Bachelard Gaston 163, 164  
Bachtin Michaił M. 172  
Bacon Francis 274  
Bakuła Bogusław 18, 60, 84  
Baldwin James 68  
Barawik Iryna 42  
Barbour Stephen 217, 223  
Barna Adam 56  
Barski Aleś – zob. Barszczewski Aleksander  
Barszczewski Aleksander (pseud. Barski Aleś)  
45, 46, 296, 304, 308, 309, 317  
Bartelski Lesław 42

Barthes Roland 117  
Bartmiński Jerzy 155, 156, 181, 184  
Bauman Zygmunt 147, 155, 161  
Beauvois Daniel 18  
Bell Daniel 100  
Benedyktowicz Danuta 163  
Benedyktowicz Joanna 107  
Benedyktowicz Zbigniew 163  
Berdychowska Bogumiła 28, 29  
Berger Peter 271  
Bergson Henri 147  
Bhabha Homi 64, 69, 71, 73, 88  
Błońska Wanda 163  
Bobrownicka Maria 228, 229  
Boehmer Elleke 65  
Bokszański Zbigniew 148, 161  
Bołtryk Michał 38, 39, 41  
Bona Sforza, królowa polska 78–80  
Boni Michał 227  
Borowik Irena 268  
Bourdieu Pierre 79, 150, 224  
Brady Ivan 154  
Brecht Bertold 125  
Brejan Kuryło 56, 129  
Brodzka Alina 42  
Brückner Aleksander 163  
Bruner Jerome 231  
Brykowski Ryszard 297  
Buchowski Michał J. 155  
Buczyńska-Garewicz Hanna 148, 155, 158–160,  
162, 167  
Bujnicki Tadeusz 18  
Bujniuk Jurek 46  
Bukowska-Floreńska Irena 281  
Bukowski Andrzej 150, 155  
Buriak Mykołaj 53  
Burke Peter 228  
Bursz Jasza 42  
Burszta Wojciech 227  
Bursztyńska Halina 18

## C

Carmichael Cathie 217, 229, 244  
 Certeau Michel de 204  
 Chapman Malcolm 244  
 Charytoniuk Grażyna 41  
 Chmielewski Jerzy 187, 318  
 Chomiak Roman 56  
 Chomicka Ewa 214, 270  
 Choruży Wiesław 33, 34  
 Chow Rey 71  
 Chrisman Laura 61  
 Chrzyk Jarosława 31  
 Chrzanowski Tadeusz 18  
 Chudy Tadeusz 41  
 Chudyk Aleksander 56  
 Chwin Stefan 95  
 Chylak Władimir (pseud. Jeronim Anonim) 131, 132  
 Chymkowski Roman 155  
 Cirić-Straszyńska Danuta 77  
 Clifford James 63, 150  
 Cohn Bernard S. 229  
 Condillac Étienne B. de 213  
 Csáky Moritz 116, 117  
 Cynceron (Marcus Tullius Cicero) 104  
 Cyryl, św. 136  
 Czajkowski Jerzy 22  
 Czaplejewicz Eugeniusz 18  
 Czapliński Przemysław 9  
 Czarnowski Stefan 155, 279  
 Czerwińska Małgorzata 56, 139  
 Czopik Jan 120, 143, 205, 206, 232, 295, 303, 306  
 Czykwin Elżbieta 280  
 Czykwin Iwona Beata 40, 84  
 Czykwin Jan (pseud. Dubicki Janka) 28, 38–42, 44, 122, 144, 145, 168–170, 180, 184, 185, 194, 206–208, 263, 296, 304, 317

## D

Dabrynin Haŭryła 261  
 Dante Alighieri 228  
 Demokryt z Abdery 148  
 Denzin Norman K. 154  
 Derrida Jacques 61, 224  
 Desroche Henri 274, 282  
 Dil Anwar S. 221  
 Dmochowska Teresa 214  
 Dobrogoszcz Tomasz 69  
 Dohnal Wojciech 155  
 Dohnalik Barbara 77, 323  
 Dołowy-Rybińska Nicole 219, 220

Domagała Bożena 90, 157  
 Domańska Ewa 60, 62, 64, 88  
 Drozd Roman 21  
 Dubicki Janka – zob. Czykwin Jan  
 Duć-Fajfer Helena (Duć Olena, H.D.-F.) 21, 22, 24, 25, 32, 36, 48, 50, 51, 53, 55, 65, 74, 77, 78, 90, 92, 95, 98, 121–123, 129–131, 133, 138, 146, 171–174, 176, 180, 181, 183, 188–192, 197, 200, 216–218, 223, 224, 226, 235, 237–239, 246, 251, 254, 257, 263, 264, 289, 290, 293, 294, 301–303, 307, 309–313, 322  
 Dudra Jakow 25, 27, 53, 54  
 Durand Gilbert 106  
 Durkheim Emil 149  
 Dylałowa Hanna 276  
 Dziewierski Marek 280  
 Dziuban Zuzanna 149  
 Dżurak Ewa 63, 150  
 Dżuryńska Kost' 24

## E

Eberhardt Piotr 17  
 Edensor Tim 150, 151, 155, 159  
 Edyp, postać mityczna 159  
 Einstein Albert 148  
 Eliade Mircea 70, 153–155, 163  
 Elm Theo 191  
 Engelking Anna 231  
 Eriksen Thomas H. 150  
 Eustachy Rzymiski, św. 289

## F

Fanon Franz 65, 72, 217, 255  
 Feliksiak Elżbieta 41, 44, 206–208, 263, 304, 318  
 Fichte Johann Gottlieb 15, 213, 218  
 Fionik Doroteusz 240, 243  
 Fishman Joshua A. 214, 215, 218, 219, 245  
 Fiut Aleksander 18, 60, 84  
 Flora Gavril 277  
 Florescano Enrique 109, 110  
 Floryan Władysław 42  
 Foucault Michel 61, 62, 82, 117, 147, 224  
 François Etienne 116  
 Freud Sigmund 70, 196

## G

Gadamer Hans-Georg 152  
 Gal Susan 225  
 Gandhi Leela 62–64, 65, 66, 70–73, 82, 83  
 Geertz Clifford 15, 265–267, 269, 274, 275, 282, 283, 285, 292, 305  
 Giddens Anthony 151

- Gilbert Martin 111  
 Głowacka-Grajper Małgorzata 270  
 Głowiński Michał 227  
 Gocz Teodor (Fedor) 56  
 Godlewski Grzegorz 214, 217, 227, 230  
 Gogol Nikołaj W. 43, 203  
 Golinczak Michalina 66  
 Goliński Zbigniew 18  
 Golka Marcin 105–108, 110, 111  
 Gomulka Stanisław 23, 26  
 Goody Jack 113  
 Gosk Hanna 9, 18, 60, 84  
 Graban Władysław (pseud. Samborski Laco)  
   35, 55, 56, 91, 94, 121, 127–129, 144, 145,  
   164–168, 175, 182, 184, 194, 195, 246, 247,  
   250–252, 256, 257, 262, 284–286, 299–301,  
   306, 307, 322  
 Gramsci Antonio 62  
 Graszewicz Marek 156  
 Griffiths Gareth 63, 64, 66–69  
 Grin François 221, 222, 225, 226  
 Grinberg Daniel 12  
 Gronowska Anna 97  
 Guczalska Katarzyna 12  
 Guha Ranajita 62
- H
- Habermas Jürgen 224  
 Hadaczek Bolesław 18  
 Hajduk Mikołaj 38, 45, 46  
 Hajduk Włodzimierz (Uładzimir) 42, 45  
 Halbwachs Maurice 102, 106, 109, 110  
 Hałan Roman 31, 32  
 Haugen Einar Ingvald 221, 227  
 Havelock Eric A. 113  
 Haverkamp Anselm 112  
 Hawryluk Jurij 32, 52, 122, 133, 200, 238–240,  
   247, 302, 321  
 Heidegger Martin 10, 70, 108, 147, 158, 159,  
   163–167, 196  
 Herder Johann Gottfried 15, 213, 218, 256  
 Hołowczak Iwan 54  
 Horacy 254  
 Horbaczek Marian 177, 320  
 Horoszczak Jarosław (pseud. Huńka Jarosław)  
   36, 53, 132, 133  
 Hosking Geoffrey A. 108  
 Hryńkiw Olga 81  
 Hudemczuk Jakow (właśc. Muszyński) 26, 27,  
   173  
 Huizinga Johan 218  
 Huk Bogdan 51, 241
- Humboldt Wilhelm von 15, 213, 214, 221, 226  
 Huntington Samuel 269  
 Huńka Jarosław – zob. Horoszczak Jarosław  
 Husserl Edmund 147  
 Hutton Patrick H. 98  
 Huyssen Andreas 100  
 Hymes Dell 228
- I
- Ihnatiuk Iwan 321  
 Iljaszuk Włodzimierz 39  
 Iracka Joanna 150  
 Irvine Judith 225  
 Iwaniuk Sławomir 33
- J
- Jakub, syn Izaaka, postać biblijna 176  
 Jałowiecki Bohdan 149, 151, 154, 157  
 James Paul 218  
 Jan Klimak, św. 176  
 Janda Waldemar 81, 94, 136  
 Jankowski Kastuś – zob. Janowicz Sokrat  
 Jankowska Hanna 269  
 Janowicz Sokrat (pseud. Kastrycza Adol, Spluch  
   Kolka, Antaszewicz Aleksandr, Jankowski  
   Kasruś) 24, 34, 38, 40–44, 49, 83–89, 91–94,  
   120, 124, 126, 133, 134, 139, 141–144, 168,  
   175, 182, 187, 201, 202, 204, 205, 207, 232,  
   234, 236, 245–247, 253, 256, 260–262, 295,  
   303, 306, 318  
 Japola Józef 227  
 Jarośniński Zbigniew 18  
 Jarzębski Jerzy 18  
 Jasińska-Kania Aleksandra 111  
 Javeau Claude 156  
 Jaworski Marian 279  
 Jaworski Witold 18  
 Jedlicki Jerzy 185  
 Jenkins Richard 216  
 Jeronim Anonim – zob. Chylak Władimir  
 Jurkowski Marian 122, 208, 210, 296, 318
- K
- Kabzińska-Stawarz Iwona 277  
 Kaise Wolfgang 98  
 Kamińska Anna 125, 126  
 Kamińska Anna 261  
 Kant Immanuel 82, 148, 215  
 Kapij Beata 249, 317  
 Karabowycz Tadej (Karabowicz Tadeusz) 31,  
   47, 48, 50–52, 90–92, 121, 126, 129, 144,  
   145, 146, 174–177, 179, 180, 183, 188, 189,

- 197–200, 239, 240, 248–250, 254, 255, 264,  
291–295, 301, 311, 312, 317, 319, 320
- Karpiuk Aleksander 23, 26, 27
- Karwowska Bożena 18
- Kasperski Edward 18
- Kastrycza Adol – zob. Janowicz Sokrat
- Kaufmann Franz-Xaver 271
- Kedourie Elie 214
- Kempny Marian 268
- Kersten Krystyna 191
- Kiryłuk Marek 33
- Klekot Ewa 150, 155
- Klimczak Arkadiusz 281, 282
- Kłóskowska Antonina 185
- Kobani Marija 56
- Kobryńczuk Franciszek 318
- Kola Adam F. 18
- Kolbuszewski Jacek 18, 156
- Kompir Fecko – zob. Stefanowski Paweł
- Koneski Błaże 76
- Kononowicz Maciej Józef 86
- Kończal Kornelia 98, 115–117, 144
- Kordys Jan 107, 163
- Korobczak Paweł 57, 77, 78, 95, 323
- Korolko Justyna 46, 310, 321
- Korolko Zofia – zob. Sączko Sofija (Zofia)
- Koselleck Reinhard 119
- Kościuszko Tadeusz 78–80, 202, 203
- Kowal Petro (pseud. Галицький Петро) 25
- Kowalska Małgorzata 158
- Kowalski Piotr 161, 190
- Kozielecki Józef 159
- Kroskryta Paul V. 224
- Kruk Erwin 140
- Krupa Maciej 150
- Krupnik Błażej 271, 275
- Kryczyńska-Pham Anna 99
- Krzemiński Adam 190
- Ksenyycz Paweł 57, 94, 95, 323
- Kubiś Adam 279
- Kumaniecki Kazimierz 163
- Kuniński Miłowit 228
- Kurczewska Joanna 104
- Kuroń Jacek 28
- Kuryłło Teofil 144
- Kuzyk Kost 24, 47
- Kwaśniewski Krzysztof 73, 74
- Kwiatkowski Piotr Tadeusz 99
- Kwilecki Andrzej 19–21
- Kwoka Andryj 56
- Kyryziuk Iwan 52, 239, 294, 302, 303
- L
- Laborit Henri 149
- Lachmann Renate 112
- Langer Susanne 266
- Lawson Alan 69
- Le Goff Jacques 97, 100, 109
- Lefebvre Henri 148, 149, 157, 165
- Legeżyńska Anna 163, 173, 178
- Legutko Grażyna 40
- Leończuk Jan 41, 50, 122, 124, 170, 175, 206,  
208–210, 236, 248, 250, 292, 294, 308, 310,  
317–320
- Leszczyński Damian 82
- Lévinas Emanuel 12, 158
- Lévi-Strauss Claude 104, 227
- Lincoln Yvonna S. 154
- Litwiniuk Jerzy 41, 203, 207, 317, 318
- Lubaś Marcin 150, 155, 159
- Luckmann Thomas 271, 275
- Ł
- Łapski Ostap 24, 27, 47–50, 78–82, 93, 94, 122,  
123, 126, 127, 129, 134–138, 171–174, 181,  
182, 189, 198, 199, 233, 234, 237, 256, 257,  
263, 264, 289–291, 302, 312, 313, 320
- Łesiów Michał 280
- Łodziński Sławomir 28, 76
- Łozowska Katarzyna 18
- Łuczak Miła 47–50, 129, 135, 136, 176–178,  
199, 200, 236, 247, 256, 259, 260, 263, 292,  
293, 302, 311, 320
- Łukasiewicz Piotr 163
- Łukaszenka Aleksander 188
- Łukaszuk Igor 240
- M
- MacClancy Jeremy 244
- Mach Zdzisław 13, 73, 315
- Machiavelli Niccolò 244
- Madzela Sandra 298
- Madzela Semen 36, 53, 54
- Maksym Gorlicki (Sandowycz Maksym), św. 288
- Maksymiuk Jan 243, 259
- Malinowski Bronisław 282, 305
- Margański Janusz 97
- Markiewicz Henryk 163
- Markowski Michał P. 117, 151, 152
- Maroszek Józef 280
- Marquard Odo 119
- Marzęcki Józef 269
- Maykowska Maria 113
- Mazowiecki Tadeusz 28

- Mazur Jarosław 7  
 Mazur Przemysław 19  
 McAllister Patrick 231  
 Melchior Małgorzata 148  
 Mencwel Andrzej 227  
 Metody, św. 136, 283  
 Michalski Krzysztof 163  
 Michałowska Teresa 18  
 Michna Ewa 214, 280  
 Mieczkowski Romuald 50, 320  
 Mierdjanova Ina 272  
 Miłosz Czesław 159, 255  
 Minh-ha Trinh T. 71  
 Miodunka Władysław 213  
 Miodyński Lech 151, 152  
 Mironowicz Eugeniusz 20, 22, 33  
 Misiak Małgorzata 221, 222  
 Misiło Eugeniusz 20, 21  
 Młynarski Wojciech 86  
 Moniot Henri 97, 99–101  
 Morawińska Agnieszka 153  
 Mróz Maria 110  
 Mukherjee Arun P. 64, 66, 88  
 Murianka Petro (właśc. Trochanowski Piotr) 25, 35, 55, 56, 77, 81–83, 89–91, 93, 94, 126, 129–133, 139, 140, 144, 166, 182, 185–187, 192, 195, 196, 231, 232, 234, 253, 255, 256, 258–262, 286–288, 298–300, 308, 323
- N
- Nahacz Mirosław 57  
 Nazaruk Bazyli 37, 247  
 Nebrija Elio Antonio 228  
 Niczyporuk Danuta 154, 155, 163  
 Niedźwiedź Jakub 18  
 Niethammer Friedrich Immanuel 105, 139  
 Nietzsche Friedrich 10, 81, 104, 105  
 Nieuważny Florian 50, 136, 185, 199, 236, 247, 296, 303, 317–320  
 Nijkowski Lech 110, 270  
 Nikitorowicz Jerzy 231  
 Nora Pierre 97, 98, 100, 101, 109, 115, 116, 142  
 Norwid Cyprian Kamil 143, 182  
 Nowak Grzegorz 150, 153  
 Nowak Jacek 150, 151, 155, 161, 280  
 Nycz Ryszard 60, 151
- O
- Odyszeusz, postać mityczna 158, 159, 211  
 Olejniczak Józef 54, 194  
 Olender Maurice 215  
 Ong Walter J. 113, 227, 230, 256
- Orłowski Hubert 190, 191  
 Orwell George 102  
 Ossowski Stanisław 180, 181
- P
- Pactwa Bożena 280  
 Pałka Elżbieta 276  
 Panas Władysław 18, 183  
 Papusza (Wajs Bronisława) 83, 125  
 Paszowski Michaś – zob. Szachowicz Michał  
 Pawelec Andrzej 151  
 Paweł Apostoł, św. 284  
 Pawluczuk Włodzimierz 155, 277, 278, 297, 298  
 Pawłyszyn Marko 63  
 Phillipson Robert 218  
 Piaget Jean 231  
 Piechaczek Maria 265  
 Piechowska-Szczebiot Barbara 208  
 Pietkiewicz Aleksy 244  
 Pietruczuk Jan 243  
 Piwowarski Władysław 271, 281, 282  
 Platon 105, 113, 158  
 Polański Kazimierz 220  
 Porter Roy 228  
 Posern-Zieliński Aleksander 268  
 Potocki Andrzej 281  
 Preece Jennifer J. 12  
 Prokop-Janiec Eugenia 16  
 Proust Marcel 147  
 Pucek Zbigniew 162  
 Pudło Kazimierz 21, 22
- R
- Radwański Witold 112  
 Radzik Ryszard 280  
 Rasiński Lotar 82  
 Redliński Edward 201  
 Rejniak-Majewska Agnieszka 117  
 Renan Ernest 75, 125, 182  
 Rewers Ewa 147  
 Ricoeur Paul 97, 105, 109, 116  
 Riesman Dawid 227  
 Rilke Rainer Maria 147  
 Ritz German 18  
 Robertson Roland 271  
 Rochacker Erich 104  
 Rokkan Stein 270  
 Roksolania (Hurrem Sultan) 17  
 Romaniak Stefania 27, 53  
 Ropa Adam 213  
 Roudometof Victor 277  
 Rowiński Cezary 106

- Rurarz Agnieszka 222  
 Rusek Halina 273, 275  
 Rusenko Iwan 35, 53, 54, 192  
 Rushdie Salman 63, 65  
 Rusynko Dymitr 56  
 Rybicka Elżbieta 112, 117, 118, 141, 151, 197  
 Rykiel Zbigniew 149  
 Rylska Rena 86
- S
- Saczanka Barys 42  
 Saczko (Korolko) Sofija (Zofia) 42, 45, 52, 240, 241, 296, 321  
 Sadowski Andrzej 280  
 Sadza Agata 151  
 Said Edward 9, 61–65, 71, 73, 76, 99  
 Sakson Andrzej 190, 191  
 Samborski Laco – zob. Graban Władysław  
 Samochwałenko Jewhen 26, 27  
 Sandowycz Maksym – zob. Maksym Gorlicki, św.  
 Santayana George 275  
 Santor Irena 86  
 Sapir Edward 230, 234  
 Sapkowska Agata 162  
 Sartre Jean-Paul 147  
 Saryusz-Wolska Magdalena 104  
 Sawisz Anna 150  
 Schieffelin Bambi B. 224  
 Schlesinger Philip 103  
 Schmidt Karl 119  
 Schöpflin George 108  
 Schulze Hagen 116  
 Seniuch Czesław 318  
 Serwański Jacek 62, 65  
 Shils Edward 104  
 Siatkowski Zbigniew 55, 126, 182, 299  
 Siciński Andrzej 163  
 Siek Jan 271, 274  
 Sikora Sławomir 63, 150  
 Silvestrein Michael 224  
 Sitek Wojciech 56, 59, 60  
 Siwek Beata 182, 188  
 Skórczewski Dariusz 18, 60, 84  
 Skutnabb-Kangas Tove 218  
 Skwarczyńska Stefania 214  
 Smagacz Marta 155  
 Smasz Waldemar 40, 84, 86, 88, 93, 141  
 Smith Anthony D. 73, 151, 214, 219, 270, 271  
 Smith Michael G. 73  
 Smułkowa Elżbieta 231  
 Smyk Zofia 18  
 Sobyn Melania 54
- Soja Edward W. 148  
 Sokrates 260  
 Soyinka Wole 64, 68  
 Spengler Oswald 87, 153, 162  
 Spivak Gayatri Chakravorty 61–64, 66, 88  
 Spluch Kolka – zob. Janowicz Sokrat  
 Sroczyńska Maria 281  
 Staff Leopold 81  
 Stasiuk Andrzej 95  
 Stećko Sława 256  
 Stefanowski Paweł (pseud. Kompir Fecko) 36, 55, 121, 130, 134–136, 141, 147, 186, 193–195, 236, 237, 252, 253, 256, 258, 282–284, 290, 301, 323  
 Steinberg Jonathan 228  
 Stepek Jan Andrzej 19  
 Stępnik Krzysztof 61  
 Stierle Karlheinz 119  
 Stivers Richard 105  
 Stolarska Małgorzata 12  
 Stryczyk Joanna 97  
 Sulima Roch 114, 126, 184, 193  
 Suworow Aleksander 78–81  
 Swisiok Aleś 39  
 Sydoruk Stepan 52, 254, 310, 322  
 Symotiuk Stefan 150, 153, 170  
 Syrokomla Władysław 182  
 Szachowicz Anastazja 319  
 Szachowicz Michał (pseud. Paszowski Michaś) 34, 42, 45, 124, 126, 209, 210, 235, 236, 296, 310, 312, 319  
 Szacka Barbara 99, 103, 104, 110  
 Szacki Jerzy 104  
 Szahaj Andrzej 18  
 Szamjakin Iwan 42  
 Szanter Zofia 297  
 Szczukin Wasilij 16, 180  
 Szilagyí Georgina 277  
 Szmyd Jan 279  
 Sznajderman Monika 150  
 Szpociński Andrzej 98, 99, 116, 280  
 Sztompka Piotr 161  
 Szulżycka Alina 151  
 Szwed Wiktor 39, 42, 45, 46, 244, 319  
 Szyjewski Andrzej 268  
 Szykiewicz Sławoj 277
- Ś
- Święcka Teresa 282
- T
- Tarasiewicz Leon 318

- Tatarkiewicz Anna 154  
 Taylor Charles 151  
 Tazbir Janusz 17  
 Thiel-Jańczuk Katarzyna 204  
 Thiong'o Ngugi wa 61, 88  
 Thompson Ewa 76  
 Tiffin Chris 69  
 Tiffin Helen 63, 64, 66–68  
 Tilly Charles 270  
 Tischner Józef 279  
 Todorov Tzvetan 11, 12, 69  
 Tokarz Bożena 151  
 Tomicka Joanna 155  
 Tomicki Ryszard 155  
 Tondos Barbara 297  
 Toporow Władimir N. 158  
 Tortosa José María 222  
 Toynbee Arnold 269  
 Traba Robert 116  
 Traczuk Jurij 52, 200, 240, 241, 302  
 Traugott Romuald 78, 79  
 Trochanowska Stefania 55, 190, 301, 324  
 Trochanowski Piotr – zob. Murianka Petro  
 Troebst Stefan 190  
 Truchan Myrosław 22  
 Trześniowski Dariusz 61  
 Tuan Yi-Fu 153, 157, 158, 163, 175  
 Tullio-Altan Carlo 274  
 Tur Jerzy 297  
 Tygielska Hanna 65, 217  
 Tylawska Monika 251
- U
- Uliasz Stanisław 18  
 Usakiewicz Wojciech 97
- V
- Vansina Jan 135  
 Vattimo Gianni 10
- W
- Wacquant Loïc 150  
 Wagner Aleksandra 154  
 Wągurka Stanisław 25  
 Wąjs Bronisława – zob. Papsza  
 Wałas Teresa 9  
 Waldenberg Marek 274  
 Wapowska Katarzyna 142  
 Wappa Eugeniusz 33  
 Warabiej Anatol L. 42  
 Warmińska Katarzyna 73, 74  
 Wasilewska-Klamka Beata 191
- Wasilewski Henryk 18  
 Wawrzyczek Irmina 61  
 Weber Max 98, 115, 127, 275  
 Weil Simone 159, 160, 162, 167, 180  
 Weinreich Max 228  
 Wenus, postać mityczna 87  
 Werba Antin 26  
 Wercholak Sztęfan 27, 53  
 Wertsch James 98  
 Węglińska Katarzyna 18  
 Wicherkiewicz Tomasz 218–220  
 Wiegandt Ewa 18  
 Wierciński Adam 18  
 Wierzbicka Anna 182  
 Wilkoszewska Krystyna 147  
 Williams Patrick 61  
 Williamson Roger 272  
 Wilmsen Edwin N. 231  
 Wittgenstein Ludwig 215  
 Witwicki Władysław 113  
 Władyka Wiesław 17  
 Wojcieszak Janusz 11  
 Wolf Eric R. 97  
 Wołkowycki Jerzy 38, 39  
 Woodward Kathryn 217  
 Woolard Kathryn A. 224, 225, 228, 229, 258  
 Woroniecka Grażyna 268  
 Woroszyński Wiktor 41, 202, 209, 317, 318  
 Wódz Jacek 156  
 Wójtowicz Andrzej 281  
 Wreciona Jan – zob. Złatokudr Iwan  
 Wróblewski Mikołaj 243  
 Wróblewski Piotr 273, 280  
 Wysoczański Włodzimierz 221, 222
- Y
- Yates Frances A. 112
- Z
- Zaborny Piotr 18  
 Zachariasz Andrzej L. 150  
 Zajączkowski Andrzej 108  
 Zañewska Teresa 28, 42, 43, 76, 175, 200, 201,  
 204, 210, 236, 255, 263, 296, 309, 310  
 Zawadzki Andrzej 10  
 Zawadzki Paul 160  
 Zdaniewicz Witold 281  
 Zdziechowski Marian 182, 183  
 Zembrzusi Tadeusz 281  
 Zenderowski Radosław 265, 269, 271–274, 276,  
 277, 280, 287, 294, 299  
 Zieniuk Jadwiga 219, 220

Ziółkowski Marek 220

Złatokudr Iwan (właśc. Wreciona Jan) 26, 27, 47,  
51, 178, 179, 302, 308, 309, 320

Znaniński Florian 149, 154

Zubryćka Marija 63

Zwoliński Jarosław 22, 53, 56

Ż

Żabińska Żenia (Eugenia) 32, 52, 239, 240, 322

Żakowski Jacek 100, 102, 103, 111

Żełem Iwan 54

Żyłko Bogusław 158, 180

Ż

Żrołka Michał 56

Opracował: Krzysztof W. Zięba



REDAKTOR PROWADZĄCY

*Lucyna Sadko*

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA

*Jerzy Hrycyk*

KOREKTA

*Gabriela Niemiec*

SKŁAD I ŁAMANIE

*Katarzyna Mróz-Jaskuła*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-80, 12-631-18-81, fax 12-631-18-83