

Recenzje



BOGUSŁAW BAKUŁA
(Poznań)

ROSYJSKI KANON - W SZWEDZKIEJ PERSPEKTYWIE*

Per-Arne Bodin, *Language, Canonization and Holy Foolishness. Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition*. Stockholm University, Stockholm 2009, pp. 326.

Szwedzki slawista, literaturoznawca, politolog, historyk, tłumacz Per-Arne Bodin wydał książkę, której znajomość przyda się nie tylko zachodnim rusycystom czy post-sowietologom. Jest to praca, której wartość powinni docenić także wschodoznawcy z Europy Środkowej, gdyż szwedzki badacz umiejętnie łączy perspektywę znawcy rosyjskiej literatury ze znajomością prawosławia, a znajomość rosyjskiej kultury z wiedzą o politycznych realiach rosyjskich w wieku XX i XXI. Całość zagadnienia odnosi do współczesnych rosyjskich realiów kulturowych i procesów modernizacyjnych, które ogląda również w perspektywie postmodernistycznego dyskursu.

Autor na wstępie stawia pytanie, wokół którego organizuje cały wywód w swojej książce: co się stało z rosyjską cerkwią prawosławną w okresie post-sowieckim? Odpowiedź na postawione pytanie odnosi nie tylko do kwestii religijnych. Odwołuje się do zagadnień kulturalnych, społecznych, politycznych. Stawia tezę o ścisłych związkach cerkwi z życiem politycznym, z problematyką pamięci oraz tezę o pewnej relacji z rozwijającymi się po roku 1991 prądami postmodernistycznymi, które nadały tej konserwatywnej instytucji nieco bardziej współczesny charakter. Jak wiadomo, w Rosji postmodernizm odbił się silniejszym echem niż w Polsce, a przy okazji, zdaniem niektórych jego ideologów, takich jak Michaił Epsztejn, miał okazać się niezbywalną cechą rosyjskiej kultury w wieku XX. Cerkiew, a jeszcze bardziej życie religijne, w wybranych segmentach swojego istnienia przyjmuje cechy postmodernistyczne – twierdzi śmiało autor – i jest to zapewne skutek rywalizacji z innymi Kościołami o wiernych, jak też chęć dotrzymania kroku przemianom zachodzącym w niereligijnych sferach rosyjskiego życia.

Badania związków cerkwi z życiem politycznym, jej chęci głębszego uczestniczenia w życiu społecznym, a nawet wpływania na nie, nie omijają debaty na temat języka komunikacji z wiernymi. Świadczą o tym odnotowane przez szwedzkiego badacza spory na temat znaczenia i wartości języka rosyjskiego lub cerkiewności-

* Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2014.

wiańskiego w liturgii. Przywołanie ponownie do roli liturgicznego środka komunikacji języka cerkiewnosłowiańskiego (*Church Slavonic*) mówi, że nawiązywanie Cerkwi do pewnych cech postmodernistycznego dyskursu nie przekreśla zasadniczych działań, które łączą rosyjskie prawosławie z głęboką, choć częściowo już utraconą tradycją i przedwiecznie ukształtowaną tożsamością religijną. Tożsamość ta powinna być współczesna i zarazem głęboko zakorzeniona w ortodoksyjnej tradycji, która posiada status wartości o charakterze religijnym, narodowym i państwowym.

Drugą kwestią, którą autor zamierza przedstawić w pracy jest nowoczesny kanon świętych rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Kanon ten składa się z postaci, które w ten czy inny sposób wywarły wpływ na życie rosyjskie i dla określonych grup społecznych stanowią wyobrażony wzór religijny oraz moralny. Wśród tych grup są również ekstremistyczne związki narodowe, które do panteonu nowoczesnych świętych wpisują nie duchownych, ale postaci żołnierzy i polityków. Oficjalny i nieoficjalny kanon nowych męczenników, to jakby fasada i tyły religijnego życia rosyjskiego. Sensacyjne i prowokacyjne działania niektórych ekstremistów, prowadzące na przykład w stronę uznania Józefa Stalina za świętego, wywołują głosy oburzenia. Cerkiew w tej sprawie jest ostrożna, przecież oficjalnie potępiła zbrodnie stalinowskie, ale nie zakazuje kultu. Szokująca praktyka traktowania Stalina jako obiektu religijnej adoracji musi poniekąd uderzać w tożsamość Cerkwi, była ona wszak przedmiotem okrutnych represji. Z drugiej strony popularność Stalina w społeczeństwie postsowieckim nie jest bez znaczenia dla tych, którzy mają odwagę z niej czerpać korzyści polityczne.

Trzecim problemem, podejmowanym przez Bodina jest *jurodstwo*, czyli święte szaleństwo, nawiedzenie, uważane w Rosji za niezwykle ważny składnik życia duchowego i składnik kultury. W historii Rosji świętymi zostało trzydziestu sześciu jurodiwych, a wśród nich święta Ksenia Petersburska, ostatnia kanonizowana *jurodiwa* w Rosji, która żyła pod koniec XVIII wieku. Autor poświęcił świętej Kseni z Petersburga odrębne studium, widząc w jej kulcie odzwierciedlenie ważnych problemów tożsamościowych oraz kulturowych we współczesnej Rosji.

Ostatnią ważną kwestią podejmowaną przez Bodina jest znaczenie tradycji cerkiewnej w rosyjskiej sztuce i literaturze ostatnich dwóch dekad. Szczegółne zainteresowanie autora wywołała znana wystawa plastyczno-literacka „Ostrożnie! Religia!”, którą uznano za swoisty ekwiwalent zachodniej dyskusji toczony wokół karykatur Mahometa w latach 90. XX wieku. Bodin uwzględnia relacje pomiędzy Cerkwią i sztukami plastycznymi oraz literaturą, analizuje zwłaszcza współczesne malarstwo ikoniczne oraz literaturę religijną, rozpatrywaną na tle tradycji i współczesnych przemian dokonujących się pod wpływem z kultury masowej, przemian obyczajowych i postmodernizmu. Dostrzega pozycję Cerkwi, jako znów, po siedemdziesięciu latach niszczenia przez system bolszewicki, ważnej instytucji rosyjskiego życia, w której działalności ogniskują się jego kluczowe nurty nie tylko religijne czy polityczne, ale także artystyczne, to znaczy malarskie, literackie, teatralne, filmowe itp.

Wszystkie te kwestie Per-Arne Bodin postrzega w perspektywie nie tylko społeczno-politycznej, ale stara się nadać swojemu wywodowi charakter bardziej kulturowy, wprowadzając badawczą perspektywę semiologiczną Jurija Łotmana i Borysa Uspienskiego, odwołując się do prac nad pamięcią Mauricia Holbwacha, do teorii dyskursu Michela Foucaulta oraz ustaleń zachodnich znawców problematyki rosyjskiego prawosławia. Bodin zauważa, że prawosławie znajduje się w centrum konserwatywnego rosyjskiego myślenia imperialnego. Jego ideolodzy, jak Aleksander Dugin czy Aleksander Prochanow, koncentrują wokół siebie środowiska młodych rosyjskich pisarzy, dziennikarzy i artystów, wspierając aktywną obecność cerkwi w życiu politycznym i społecznym. Ten ruch, ściśle związany z elekcją Patriarchy Kiriła, określa się mianem „politycznego prawosławia”. Praca Bodina ogranicza się tylko do badań wokół Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej moskiewskiego patriarchatu oraz grup para-cerkiewnych, mniej lub bardziej zbliżonych do patriarchatu. Tym samym inne skupiska wierzących, takie jak starowiercy różnych orientacji, zwolennicy Rosyjskiej Autonomicznej Cerkwi Prawosławnej, liczne sekty, nieformalne grupy para-religijne o charakterze narodowym, pozostają w zasadzie poza polem obserwacji. Niemniej, P.-A. Bodin uświadamia, jak bogate jest życie religijne w dzisiejszej Rosji i jak wiele jeszcze trzeba badań, by zobaczyć je w pełni i poddać gruntownej badawczej analizie.

O dynamice odradzania się życia religijnego w Rosji świadczy, iż od czasów pierestrojki zbudowano ponad dwadzieścia tysięcy cerkwi i ponad sześćset pięćdziesiąt monasterów. To wciąż nie oznacza powrotu do poziomu z roku 1917, ale budowa bazy materialnej uświadamia rosnący wpływ Cerkwi na rosyjskie społeczeństwo. Podlega ono przeciwstawnym procesom. Z jednej strony, porzucając komunizm, zanurza się w rozkoszach kultury masowej. Z innej, postsowiecka kultura nasiąka ponownie pierwiastkami duchowymi, religijnymi, choć także widać w Rosji znaczny wpływ sekt, ezoteryzmu, New Age'u. Znacznie wzrosła ilość powołań klasztornych, tak męskich, jak i żeńskich. Cerkiew prawosławna rywalizuje o wiernych z katolicyzmem oraz islamem. Jej przywódcy są przeciwni ruchowi ekumenicznemu i w tej rywalizacji nie wahają się odwoływać do pomocy władz politycznych (np. administracyjne usuwanie katolickich biskupów, represje wobec islamistów). W tej pracy Cerkiew osiąga znaczące, wewnętrzne sukcesy, rozwija się, krzepnie, podczas gdy w Europie Zachodniej mamy zjawisko odwrotne: wierni odchodzą, powołań jest niewiele, największy Kościół, czyli katolicki, znajduje się pod coraz surowszym ostrzałem opinii publicznej z powodów obyczajowych.

Na rosyjskiej Cerkwi prawosławnej ciąży też grzechy przeszłości, które rzucają wciąż cień na jej dzisiejszą pozycję i autorytet. W czasach sowieckich Cerkiew była niszczone oraz izolowana od społeczeństwa. Nie uniknęła też przymusu ścisłej współpracy z KGB, stając się instrumentem inwigilacji społeczeństwa i narzędziem komunistycznej propagandy. Cerkiew dzisiaj jest oficjalnie apolityczna, ale jej wierni mają całkowitą swobodę działalności politycznej (np. członkostwo w par-

tiach) lub w utrzymywaniu kontaktów z ludźmi polityki. Dotyczy to również części hierarchii, która jest w regularnych stosunkach z władzami od czasów pierwszej prezydentury Władimira Putina. Cerkiew popiera większość działań politycznych rosyjskich władz. Zasadniczo sprzeciwia się karze śmierci i to jest jedyny element sporu z władzami dzisiaj. Od roku 2000 realizuje szeroki program społeczny, włącza się również w niektóre działania kulturalne, chętnie wykorzystuje w działalności religijnej mass-media. Cerkiew zmienia też stosunek wobec kobiet zarówno w przestrzeni sakralnej, dotychczas całkowicie zdominowanej przez mężczyzn, jak również w sferze społecznej. Pojawia się wiele interesujących zbliżeń zjawisk, które w Europie zachodniej mogłyby mocno zaskakiwać. W prawosławiu Matka Boska jest personifikacją kobiecej doskonałości. Stąd wiele rosyjskich feministek aktualnie uznaje ją za ideał kobiecości i oddaje jej cześć religijną, utożsamia się z nią jako kobietą skrzywdzoną przez ludzi, Inną, choć feminizm z gruntu był i jest antyreligijny, ponieważ religia upodrzedniała kobiety. Kobiety w Rosji od kilku lat mogą studiować teologię prawosławną, co wiąże się z planami objęcia katechezą szkół powszechnych, ale nie mogą zostawać księżmi.

Rosyjskie prawosławie oscyluje pomiędzy głębokim tradycjonalizmem a chęcią modernizacji, między umiłowaniem greckich i bizantyńskich korzeni a krytyką zachodniego chrześcijaństwa. Do szerzenia swoich poglądów wykorzystuje na szeroką skalę media, rozwija akcje propagandowe, tworzy audycje telewizyjne i radiowe. Patriarchat dysponuje profesjonalnymi stronami www. i wykorzystuje olbrzymią ilość materiałów do publikacji. Intensywny rozwój działalności cerkwi, a zwłaszcza jej plany objęcia katechezą szkół, wywołał zaniepokojenie uczonych z Rosyjskiej Akademii Nauk, którzy w roku 2007 zaprotestowali przeciwko klerikalizacji życia publicznego i wprowadzaniu przedmiotu nauczania w szkole powszechnej zwanego „Zasady kultury prawosławnej”. Rosji nie grozi na razie klerikalizacja, ale pozycja cerkwi wzrasta, zwłaszcza w momentach kryzysów wewnętrznych, takich jak wojny czeczeńskie, terroryzm oraz problemów społecznych (alkoholizm, epidemia AIDS, bezrobocie, przestępczość), ponieważ potrafi ona te kryzysy wykorzystać do własnego rozwoju.

Według Bodina istnieją cztery ważne cechy rosyjskiej Cerkwi, które odróżniają ją od Kościołów zachodnioeuropejskich. Są to: 1) konserwatyzm i tradycjonalizm; 2) proimperialność i przywiązanie do idei III Rzymu, jako również ostoji prawosławnej religijności; Cerkiew legitymizuje nową władzę; w nowych warunkach cerkiew i imperium to synonimy; 3) „symfonia”, czyli kooperacja i wspólnota celów Cerkwi oraz państwa; 4) tradycja mistyczna i antyracjonalistyczna, odrzucająca klasyczną filozofię grecką. Cechy te mają zasadniczo źródło w tradycji bizantyńskiej. Nie odrzuca jej także rosyjskie państwo, zatem wspólnota celów, symbioza i hierarchia są tutaj nadto wyraźne.

Rola Cerkwi w kreowaniu tożsamości religijno-narodowej i jako składnika bieżącego życia politycznego oraz kulturalnego rośnie. Jednak trudno jest wymierzyć

zasięg tego wpływu; niektórzy obserwatorzy widzą go jako marginalny, inni wprost przeciwnie. Bodin podkreśla, że w historii Rosji Cerkiew zawsze pełniła pierwszoplanową rolę polityczną w roli instrumentu podlegającego władzy i drugorzędą, w tym układzie, rolę duchową. Współcześnie jej pozycja jest tym bardziej uzależniona od polityki, ponieważ zlaicyzowane społeczeństwo niejako na nowo uczy się form religijnego życia i poznaje doświadczenia duchowe w trudnych ekonomicznie i moralnie warunkach postsowieckich. Postsowiecka Rosja jest olbrzymim polem eksperymentu również na polu religijnym. Ten eksperyment to próba zasiania religijnego ziarna na glebie niemal całkowicie wyjałowionej z duchowości, zrujnowanej społecznie i zdewastowanej moralnie. Cerkiew przemierza szlak ku samodzielności, łącząc w sobie składniki średniowieczne, postsowieckie i postmodernistyczne. Ten proces jest głównym przedmiotem studiów w monografii Bodina.

W niektórych przypadkach trudno jest pogodzić modernizacyjne pokusy z głębokim tradycjonalizmem. Odnosi się to na przykład do języka liturgii, którym jest albo rosyjski (w optyce reformatorskiej) albo cerkiewnosłowiański (*Church Slavonic*). Zwolennicy obu opcji mają poważne argumenty. Język cerkiewnosłowiański jest znakiem utożsamienia się z tradycją świętej Rusi, z Bizancjum, z grecko-słowiańską przeszłością, której idee są raczej antyzachodnie. Posiada znaczenie nie tylko liturgiczne, ale geopolityczne, ponieważ stanowi również propozycję dla wiernych na Ukrainie, Białorusi, w Mołdowie, Bułgarii, Serbii, Macedonii, która nie musi być jednoznacznie utożsamiana z rosyjską ekspansją, a raczej z powrotem do tradycji. Przejście w Cerkwi na język rosyjski zmniejsza zasięg jej oddziaływania, lecz z drugiej strony cementuje współczesnych wiernych rozumiejących to, co się w cerkwi mówi i o czym się śpiewa, jako że znajomość języka cerkiewnosłowiańskiego jest w społeczeństwie rosyjskim już tylko symboliczna. Uniwersalności cerkiewnosłowiańskiej liturgii sprzeciwia się więc etniczny charakter Cerkwi. Powoduje to, że rosyjska Cerkiew nie ma wielkich osiągnięć misyjnych, że okopała się na pozycjach już istniejących, w społeczeństwie wielokulturowym i wielokonfesyjnym. Ten dylemat może ulec rozwiązaniu, ponieważ władze cerkiewne proponują wprowadzenie do szkół podstaw języka liturgicznego, przeciw czemu stanowczo protestowały wciąż silne środowiska ateistyczne oraz inne konfesje. Trwająca wiele lat dyskusja wokół języka liturgii cerkiewnej wydobyla na światło dzienne ważne problemy tradycji i tożsamości rosyjskiej, co samo w sobie jest ważne dla wielu Rosjan. Pogodzenie zwolenników obu opcji wydaje się możliwe, tak jak podział ról w komunikacji. Język rosyjski pozostanie w Cerkwi, choć trzeba go odbudować i przystosować, ponieważ został zachwaszczony przez komunizm, ale to cerkiewnosłowiański okazuje się symbolem odrodzenia i znakiem pojednania Rosji oraz Słowian wschodnich i południowych. Dlatego wprowadzenie języka słowiańskiego do szkół jest ważnym składnikiem nie tylko religijnej, ale również politycznej działalności Cerkwi i wspierających ją grup. W tym celu pisze się nowe

teksty w języku cerkiewnym, dostosowane do współczesnych realiów, przygotowuje się nauczycieli, którzy mogliby wejść z programem nauczania przy nadarzącej się okazji.

Po upadku Związku Sowieckiego w Rosji kanonizowano ponad tysiąc osiemset chrześcijańskich ofiar zamordowanych w okresie komunizmu sowieckiego za przynależność do Cerkwi. Bodin pisze, iż: „Ofiary sowietyzm są nazywane „nowymi męczennikami”. Ich cierpienia porównuje się cierpieniu pierwszych chrześcijan w Rzymie, a ich los jest oddawany w tekstach hagiograficznych, ikonach, hymnach w języku cerkiewnosłowiańskim. Sowiecka historia jest opisywana w tekstach hymnograficznych poprzez terminologię średniowieczną” (s. 38). Niektóre kanonizacje wywołują społeczne i narodowe dyskusje. Odnoszą się one zwłaszcza do postaci z kręgów dynastii Romanowów i sfer kultury carskiej. Szerzą dyskusję wywołała idea kanonizacji rodziny cara Mikołaja II, a zwłaszcza samego cara, którego obciąża się odpowiedzialnością za Krwawą Niedzielę z roku 1905, wywołanie wojny z Japonią, spowodowanie wojny domowej, przynależność do masonerii i innymi grzechami. Propozycja kanonizacji carskiej rodziny podzieliła cerkiew i środowiska cerkiewne. Zwolennicy kanonizacji osiągnęli jednak swój cel. W dniu 20 sierpnia 2000 carska rodzina została kanonizowana razem z grupą ośmiuset sześćdziesięciu nowych męczenników żyjących w XX wieku, ofiar bolszewizmu i komunizmu. Decyzja Soboru Biskupów była szeroko komentowana w środkach masowego przekazu, wywołała też znaczne poszerzenie kultu Romanowów, istniejącego nieformalnie od lat nie tylko w Rosji, ale w kręgach rosyjskiej emigracji oraz na Bałkanach. Apogeum kanonizacji nowych męczenników przypadło na symboliczny rok 2000. Jego efektem jest wiele kanonicznych i niekanonicznych wyobrażeń cierpienia oraz śmierci świętych. Najbardziej sławne z ikon nowych męczenników są ikony przedstawicieli zamordowanej carskiej rodziny, Mikołaja II, Wielkiej Księżny Elizawiety Fiodorowny, ikony przedstawiające sceny egzekucji prawosławnych hierarchów, obrazy masowych egzekucji wiernych w Butowie pod Moskwą, pokazowego procesu Metropolity piotrogadzkiego Beniamina, skazańców GUL-agu. Kanonizowany został również car Paweł I, zamordowany przez arystokratów, którzy udaremniłi w ten sposób zapowiadane przez niego reformy. Bodin przytacza hagiograficzne akafisty na cześć Pawła I, niewątpliwie cara, który pomimo swojego kontrowersyjnego zachowania, odnosił się z przyjaźnią do Polaków. Elementem procesu hagiografizowania postaci Pawła I jest film z roku 2003 w reżyserii Witalija Mielnikowa pod tytułem *Biedny, biedny Paweł* (*Biednyj, Biednyj Pavel*), oparty na dziejach panowania i tragicznej śmierci cara. W ramach oficjalnego kręgu najważniejszych i bezspornych kanonizowanych występuje postać Fedora Uszakowa, rosyjskiego admirała w czasów Katarzyny Wielkiej, również kanonizowanego w roku 2000. Dla Cerkwi rosyjskiej i władz rosyjskiego państwa stanowi on wzór męznego Rosjanina, walczącego o wolność z poganami, to znaczy z Turkami, oraz z islamem. Dzisiejsza popular-

ność Uszakowa w Cerkwi wynika z jego niekwestionowanych przymiotów osobistych oraz z możliwej instrumentalizacji jego uczynków. W obręb hagiograficznego dyskursu prawosławnego ocierającego się o świętość, obdarzonego kultem wiernych, wchodzi dzisiaj takie wydarzenia jak awaria elektrowni nuklearnej w Czernobylu oraz zamach w Biesłanie. Przedstawiani na ikonach uczestnicy tych wydarzeń są symbolami zbiorowej ofiary, spowodowanej przez nieprawosławnych, komunistów, islamistów. Interpretacja zamachu w Biesłanie, jako rytualnego morderstwa dokonanego na rosyjskich dzieciach przez islamskich terrorystów, wzmacnia emocjonalne podłoże kultu, który szybko przekroczył ramy lokalnej społeczności.

Cerkiew odrzuciła starania o kanonizację cara Iwana Groźnego (ksenofoba, antysemita, okrutnika), Józefa Stalina i Grigorija Rasputina (Grigorija Nowego). Jednakże, wszyscy trzej, choć oficjalnie niekanonizowani, cieszą się w kręgach ekstremistycznych nacjonalistów swoistym i solidnym kultem. Wciągnięcie tych postaci w dyskusję o świętości wywołuje zrozumiałe negatywne reakcje części wierzących i niewierzących. Krytyka zarzuca owym propozycjom prostactwo, pośpiech, brak tradycji ikonograficznej, pobudki polityczne, a nie moralno-religijne, brak poświadczonych cudów. Jest też społeczne wytłumaczenie trudno zrozumiałych dyskusji o świętości na przykład Stalina. Do Cerkwi napłynęło wielu ludzi, którzy wcześniej byli członkami partii komunistycznej, a dzisiaj są zwolennikami opcji narodowo-religijnej. Oni potrzebują, jak niegdyś w swojej partii, swoich znaków, portretów, rytuałów, zachowań kultowych. Pomimo, że Cerkiew nie jest organizacją i nie służy żadnej ideologii, musi reagować na podobne postulaty i akcje. Nie może jednak ich zabraniać, więc ruch na rzecz świętości Stalina czy Rasputina wciąż istnieje, w jego ramach powstają hagiograficzne hymny, ikony, artykuły poświadczające świętość. Wprawdzie Cerkiew nie akceptuje niekanonicznych ikon wytwarzanych przez grupy marginalne lub ekstremistyczne, ale nie zabrania ich propagowania, bo nie ma na to wpływu. Te nielegalne ikony oraz ich dyskurs wykazują bliskie podobieństwo do ikon oficjalnie legitymizowanych i są szeroko znane w Rosji.

Powstała sytuacja ukazuje istnienie oficjalnej pamięci świętych i przeciw-pamięci (*counter-memory*) eksploatowanej przez marginalne, ale głośne, ugrupowania konserwatystów, nacjonalistów, sekt, które wykorzystują kontrowersyjność wybranych przez siebie postaci kultu do zwrócenia uwagi mediów na własną działalność. Przeciw-pamięć, czyli pamięć nieoficjalna, odgrywa dużą rolę w zróżnicowanym społeczeństwie rosyjskim. Jak pokazują to nowe, niekanoniczne ikony, zbiorowe akty nieformalnego sakralizowania mają zasadnicze znaczenie dla siły przeciw-pamięci w sferach religijnych. Lecz co zrobić w przeciw-pamięcią i populistycznymi krytykami rzeczywistości, piszącymi na tej podstawie inną od oficjalnej wersję historii? Czy jest ona bardziej „prawdziwa”, bardziej rzetelna? Dyskusja w tych kategoriach nie ma raczej sensu, liczy się bowiem tylko to, ilu ludzi wierzy

w daną wersję historii i jaki ona wywiera wpływ na działania polityków. W takich przypadkach zarówno oficjalna kanonizacja, jak i nieoficjalny kult, są usprawiedliwiane interesem rosyjskiego imperium, ludu rosyjskiego, wiernych cerkwi, rosyjskiej kultury, tożsamości i tak dalej. Z tego punktu widzenia, jak sugeruje dysydencki, już nieżyjący duchowny Dmitrij Dudko, należy do grona rosyjskich świętych zaliczać światowej sławy pisarzy, takich jak także Fiodor Dostojewski, Aleksander Puszkina i Lew Tołstoj, pomimo iż ten ostatni został ekskomunikowany przez cerkiew w roku 1901.

Prypadkiem diskutowanym przez Bodina jest bohater pierwszej wojny czecheńskiej żołnierz Jewgenij Rodionow. Wzięty do niewoli, odmówił przyjęcia islamu i zdjął z szyi krzyż, za co został zastrzelony przez czecheńskiego dowódcę. Historia Rodionowa była szeroko opowiadana i komentowana w rosyjskich mass-mediach. Spełnia się ona w publicznej debacie poprzez trzy dyskursy: wojenno-heroiczny, dyskurs matki żołnierza, dyskurs hagiograficzny. Te dyskursy wykorzystują różne fragmenty i składniki kolektywnej pamięci i opowiadają o śmierci młodego żołnierza na trzy różne sposoby. Bodin poprzez analizę takich zjawisk chce zwrócić uwagę na mechanizmy tworzenia nowej, zbiorowej pamięci w postsowieckiej Rosji. Ukazuje strategie kreowania bohatera wojennego, obrazu cierpiącej matki żołnierza, wreszcie świętego. Trzy typy dyskursu o Rodionowie prowadzą do apologii ważnych aspektów rosyjskiego życia, nie tylko prywatnego, ale państwowego i cerkiewnego. Pierwszy typ dyskursu, aktywny od czasów, co najmniej, wojny 1813 roku, swoją szczytową formę znalazł w kulturze sowieckiej odwołującej się do Wielkiej Wojny Ojczyźnianej, a potem do okresu wojen czecheńskich. Armia jako centrum maszyny państwowej, skompromitowana jednak w roli narzędzia przymusu i wewnętrznej okupacji, potrzebuje nowych wzorców. Martwy Rodionow, bohatersko odmawiający zmywy z wewnętrznym wrogiem, dobrze pasuje do nowego wzorca. Drugi typ dyskursu sprzęga świat prywatny ze światem publicznym, społecznym – to poruszający obraz matki, cierpiącej po stracie syna i współczującego, solidarnego z nią społeczeństwa. Nawiązuje oczywiście do cierpień Matki Boskiej i ulega niekiedy daleko idącej sakralizacji. Ruch rosyjskich matek, który zaczął się w latach wojny afgańskiej, w okresie wojen czecheńskich przybrał znacznie na sile, stając się również podmiotem politycznym, z którym należało się liczyć. Trzeci typ dyskursu należy do Cerkwi, a poprzez nią do państwa i zawłaszczony przez te instytucje przestrzeni prywatno-publicznej. Hagiografia, aczkolwiek niewysuwana do rangi stylu państwowego, jest metodą tłumaczenia konieczności ofiary i usprawiedliwiania państwa z jego kolonialnej polityki.

W takich przypadkach wyraźnie dynamizuje się foucaultowska teza o związku pamięci (wiedzy) i władzy. Kto trzyma w garści pamięć kolektywną w tak wielkim państwie, ten w zasadzie posiada również ogromną władzę. Jednak oficjalna pamięć państwowa nie wykorzystuje w pełni kultu Rodionowa, a i Cerkiew jest

wobec niego dość ostrożna. Dlaczego? – pyta Bodin. Dlatego, że dzisiaj Rosji nie jest potrzebny żołnierz-bohater, zaś państwo rosyjskie popełniło w Czeczenii tak wiele zbrodni, że kołderka złożona z kanonizowanych żołnierzy, bezwolnych narzędzi imperialistycznej i okrutnej siły, może okazać się zbyt krótka. Stąd kanonizacja Rodionowa ma charakter nieoficjalny, wynika z funkcjonowania przeciw-pamięci (*counter-memory*) w środowiskach ludzi nie decydujących bezpośrednio o obliczu władzy. Przypomina to wojnę w Wietnamie z lat 60 XX wieku i opozycyjne wobec amerykańskich władz ówczesne trendy kulturowe – zauważa Bodin. Trzy dyskursy o Rodionowie pokazują jak funkcjonuje pamięć kolektywna w Rosji i kto nią zarządza dzisiaj, w wieku mass-mediów. „Pamięć jest manipulacją, konstrukcją i wiarotwórstwem” (s. 152) – pisze P.-A. Bodin. Cerkiew rosyjska bierze udział w formowaniu pamięci oficjalnej i na pewno współdziała w kształtowaniu pamięci nieoficjalnej (przeciw-pamięci), zapewniając sobie w ten sposób możliwość dostępu zarówno do elit, jak i środowisk ludowych, rządzących się logiką swojego lokalnego życia w ogromnym państwie, jak i środowisk hermetycznych, ekstremistycznych. A istota prawdy o Rodionowie nie jest tak ważna jak cerkiewny refren na jego temat – „Wieczna pamięć!” – maskujący rysy na religijno-politycznym wizerunku żołnierza, który przynosi prawdę jedyną, to znaczy – aktualnie potrzebną.

Próby kanonizacji Józefa Stalina należą niewątpliwie do najbardziej kontrowersyjnych, niemal zdumiewających, zjawisk współczesnego życia religijnego w Rosji. Równolegle badał ten problem J. Plumper w książce, *The Stalin Cult: A Study in the Alchemy of Power* (Ithaca 2009). Wnioski z prac obu badaczy są dość zbliżone, aczkolwiek Plumper skupiał się wyłącznie na postaci Stalina w mechanizmie państwowej propagandy i przeciwpropagandy. Propozycje kanonizacji wysunęło środowisko Prawosławnych Stalinistów (!), których przedstawiciele byli i są związani z partią komunistyczną, a jednocześnie wyznają poglądy nacjonalistyczne i prawosławne. Wydają czasopismo *Zavtra* (Jutro) kierowane przez Aleksandra Prochanowa, znanego pisarza i dziennikarza, ekstremistycznego przywódcy tego ugrupowania. Relacje Prawosławnych Stalinistów z cerkwią są jednoznaczne, ponieważ wspiera ich nacjonalistyczny metropolita sanktpetersburski Joan. Rehabilitacja Stalina wywołuje gorącą dyskusję w Rosji. Jej zwolennikami są ugrupowania konserwatywne lub ultraradykalne grupy imperialistyczne. Pojawiły się opracowania gloryfikujące tego polityka, na przykład biografia pióra Vladimira Karpowa *Generalissimus* (2003), w Rosji emitowano popularny serial *Życie Stalina* (2007). Ideę rehabilitacji Stalina rozpowszechnił D. Dudko, były ksiądz-dysydent, który twierdził, że Stalin został dany Rosji przez Boga. Stalin okazywał się w jego wykładni większym zjawiskiem dziejowym niż Piotr I i Katarzyna II. Nie przeszkadzała prawosławnemu duchownemu, że Stalin był ateistą, że zwalczał cerkiew, a w zasadzie utopił ją we krwi. Dudko wierzył, że Stalin był ateistą, który wierzył w Boga, który stworzył imperium, który wygrał II wojnę światową, stwo-

rzył połączenie Świętej Rusi i III Rzymu – i te interpretacje okazały się dość popularne, a ponadto znajdują nowych zwolenników. Zdaniem Prawosławnych Stalinistów carska rodzina i Stalin są niemal ekwiwalentnymi świętościami. Jest wiele znanych wizualnych wyobrażeń Stalina jako świętego: Stalin z Matką Boską, Stalin przyjmujący Patriarchę Aleksieja, Stalin z mieczem i księgą, w otoczeniu dokonanych cudów; również wiele wierszy i proza. Znaczny sukces odniosła, tłumaczona również na język polski biografia *Dobry Stalin* (2004) znanego pisarza Wiktora Jerofiejewa. To jest problematyzacja roli Stalina w świadomości rosyjskiej, usuwająca zbrodnie i osobiste przywary Stalina, ukazująca Kreml i bolszewickie życie na szczytach władzy z perspektywy dziecka, co pozwala pominąć drastyczne problemy i zamknąć całość w nostalgicznych ramach. Kult Stalina, choć niepopierany przez oficjalne władze, jest sprawą poważną. Jak pisze Bodin: „Próby kanonizowania Stalina mogą i muszą być postrzegane w kontekście rosyjskich stereotypów kulturalnych i historycznych składających się na imperium autokrację i wstręt wobec Zachodu” (184) Te fakty są dla Ortodoksyjnych Stalinistów ważniejsze niż cierpienia milionów ludzi w Gułagu. Usprawiedliwiają też wołania o silnego opatrznosciowego męża, który wyprowadzi Rosję z zapaści.

Zdawałoby się, że jest to już wyłącznie problem literacki, zamknięta tradycja, tymczasem Bodin twierdzi, że mamy do czynienia z centralnym zjawiskiem w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, które posiada odniesienia na czterech obszarach: w świecie cerkwi, na polu badaczy kultury, w postmodernistycznej teorii, w literaturze i w sztuce. Na myśli ma *jurodstwo*, święte szaleństwo, właściwe męczennikom, świętym. Bodin rozpatruje to zjawisko na przykładzie Kseni z Petersburga, której kult stał się ponownie znaczący w okresie postsowieckim. Zastanawia się, jak to premodernistyczne zjawisko się przejawia, jak jest wykorzystywane i transformowane w postmodernizmie i w postmodernistycznej rosyjskiej kulturze. *Jurodstwo* tradycyjnie wnosi element irracjonalizmu do rosyjskiego spojrzenia na świat, wprowadza binarne opozycje w świat kultury, zmienia przy okazji hierarchię zjawisk oraz aksjologię, usprawiedliwia Inność, bo jest Innością. Stąd Autor pracy przypomina *jurodstwo* księcia Myszki z *Idioty* F. Dostojewskiego, Grizy z *Dzieciństwa* L. Tołstoja. Według Autora, ten irracjonalistyczny element daje możliwość przeniknięcia w głąb rosyjskiej kultury oraz pełni ważną funkcję na wymienionych czterech polach. Święte szaleństwo jest specyficzną formą prawosławnego ascetyzmu, które ma korzenie w Bizancjum, ale rozwinęło się szczególnie w Rosji. Stanowi istotny składnik religijnego życia, wyznacza hierarchię wartości, zwłaszcza w odniesieniu do świata ziemskich rozkoszy, konsumpcjonizmu, nadmiernego bogacenia się, braku miłosierdzia. *Jurodstwo* jest również ważnym motywem w rosyjskiej prozie od Fiodora Dostojewskiego i Lwa Tołstoja poczynając, a na Tatianie Ulickiej kończąc. Medytacja, prorocstwo, ubóstwo, wieszczce natchnienie, zdolności paranormalne, ascetyzm, anachoretyzm, życie w cierpieniu, bezdomność, dziwne zachowanie, dziwna mowa – to ogólne cechy jurodiwych.

W okresie sowieckim zjawisko zanika wraz z całą cerkwią, częściowo zostaje włączone w skład systemu kontroli. W okresie postsowieckim *jurodstwo* stało się zjawiskiem inspirującym refleksję kulturoznawczą i filozoficzną. Według feministki Tatiany Goriczewej: „Jurodiwy to najbardziej współczesna, postmodernistyczna forma świętości”. Ten związek *jurodstwa* i postmodernizmu wydaje się trochę naciągany, jak wiele poglądów, które z podejrzaną łatwością zamieniają esencjalizm, wiarę, idee na antysencjalistyczne, relatywne, agnostyczne poglądy bez korzeni i przyszłości. Należy raczej wziąć w nawias propozycje Michaiła Epszejna, który postmodernizuje liczne składniki rosyjskiej i sowieckiej tradycji, tym samym rozbijając ją z jej historycznych cech na rzecz sztucznej nowoczesności, nieprawdziwej emancypacji i postsowieckiego chaosu. Zdaniem Epsztajna, a obawiam się, że Bodina również, *jurodstwo* funkcjonowało w ramach każdego systemu kulturalnego, było tam, gdzie panowały chaos, nadmierność emocji, szaleństwo, niepoprawność, bunt, przemoc, zatem może być zatem traktowane jako ponadhistoryczny byt postmodernistyczny, swego rodzaju forma dekadencji. *Jurodstwo* jest w tej wykładni, głosem Innego, Obcego w nadmiernie uporządkowanym współczesnym świecie, obnaża kondycję człowieka zachodu i staje się formą symulakrum, ukazującą złudność naszych działań i oczekiwań. Wydaje się jednak, że dzisiaj nie pełni funkcji sakralnej, może zatem występować tylko jako „postmodernistyczne show” bez tradycyjnej duchowości. Nawet tak odarte ze świętości *jurodstwo* stało się tematem interesujących dzieł prozą Borisa Jewszejewa, Tatiany Ulickiej, Wikora Jerofiejewa. Ten ostatni zresztą przytomnie zauważył, że „Jurodiwy ogólnie w Rosji – to cały cytat, cały instytut ludzi, którzy byli rzecznikami ludzkiej prawdy”.

Jurodstwo oparte na wzorze Kseni z Petersburga (żyjącej w wieku XVIII), kanonizowanej w 1988 roku, ma korzenie, co najmniej, średniowieczne. Ksenia jest, obok Aleksandra Newskiego, patronką Petersburga. Obie te postaci symbolizują poświęcenie, cierpienie i głęboką wiarę. Ksenia cieszy się wielką popularnością wśród współczesnych wiernych, również wśród młodych generacji. Jest wyobrażana w ikonach, tekstach hagiograficznych, liturgicznych, jak również w dzisiejszej rosyjskiej poezji i w różnych gatunkach pisarstwa prozą. Ksenia, która po śmierci swojego męża porzuciła bogaty świat i kontynuowała symbolicznie jego życie, wkładając pozostawiony przez niego wojskowy mundur, żyła w biedzie wokół Petersburga. Rychło stała się ludowym symbolem miłości, poświęcenia, wierności, opiekunką rodziny, a także miasta. W dość szybkim czasie jej znaczenie tak wzrosło, że otaczający ją mit stał się przedmiotem zabiegów politycznych w XIX w. Kanonizacja Kseni dokonana w okresie pierestrojki była pierwszym ważnym znakiem życia Cerkwi prawosławnej. Nowe czasy dodały postaci Kseni nowe interpretacje. Bodin zauważa związki mitu Kseni z dzisiejszą *queer theory* w Rosji. Swoisty transwestytyzm Kseni, zmiana tożsamości (Ksenia uważała, że to ona umarła, a nie jej mąż), jej głęboka uczuciowość, samotność z wyboru, inność,

powodują dzisiaj różnorodność odczytań. Ksenia z Petersburga jest bliska samotnym kobietom, rodzinom, jak też osobom cierpiącym na problemy z tożsamością seksualną lub osobom uważanym za zdecydowanie Inne.

Wystawa „Ostrożnie! Religia” (2003) w Muzeum Sacharowa w Moskwie przypomina nie tylko o kwestii religii w świecie postsowieckim, ale też o problemie wolności wypowiedzi artystycznej i wolności samego artysty. Problem ten pojawił się niemal w tym samym czasie w Polsce w związku z religijnym *decorum*. Pokazano tam kilkanaście stosunkowo umiarkowanych w wymowie dzieł nawiązujących do symboli religijnych. Z powodu negatywnej reakcji władz i cerkwi wystawa została zamknięta, wiele eksponatów uległo zniszczeniu, a jej twórcy zostali postawieni pod sąd. Przypomnijmy proces rosyjskiej artystki konceptualnej Anny Alczuk (1955-2008), współorganizatorki tej wystawy i jej kuratorów Andrieja Jerofiejewa i Jurija Samodurowa oskarżonych o „szerzenie nienawiści na tle religijnym”. Bodin analizuje losy wystawy „Ostrożnie! Religia” pod kątem artystycznym i politycznym. Choć kontrowersje były duże i wydawało się, że zagrożenie będzie poważne, reakcje cerkiewne i prawne okazały się znacznie łagodniejsze niż w Polsce po wystawach Piotra Ukłańskiego, Mauricia Catellana, Doroty Nieznalskiej, Katarzyny Kozyry. Nie było procesów, nikt nie wyrokował o zniszczenie dzieł sztuki, artystów nie próbowano wsadzić do więzienia, tylko Jerofiejew i Samodurow zostali ukarani większymi grzywnami. Wydaje mi się, że znaczenie wystawy było przesadzone, a wpisywanie jej w postmodernistyczny kontekst, bliski jakoby Cerkwi prawosławnej, trąci pewnym nieporozumieniem. Jest też oczywiste, że umiarkowana, w porównaniu z polskimi reakcjami, odpowiedź środowisk prawosławnych na wystawę uświadamia ograniczony zasięg oddziaływania Cerkwi i jej pozycję. Wciąż w rosyjskim społeczeństwie działają poważne siły o charakterze, powiedzmy delikatnie, ateistycznym, które wspierają podobne inicjatywy, nie inspirując się ideami postmodernizmu, a po prostu, rozpoczętą w okresie bolszewickim walką z religią.

Życie religijne w nowej Rosji znajduje odbicie w literaturze. Wśród poetek znane są z liryki religijnej Helena Szwarz, Olga Sedakowa, wśród prozaików wybija się wymieniony już Aleksander Prochanow. Nie dziwi więc, że Bodin w ostatnim rozdziale swojej interesującej pracy zatytułowanym „Współczesna poezja rosyjska i prawosławna tradycja” (*Contemporary Russian Poetry and the Orthodox Tradition*) dokonuje skrótego przeglądu relacji i związków liryki niecerkiewnej z ideami religijnymi. Trzeba brać pod uwagę fakt, że w okresie komunizmu tematyka religijna była zauważalna tylko u najwybitniejszych i tylko incydentalnie, w poezji Osipa Mandelsztama, Anny Achmatowej, Borysa Pasternaka, w utworach Aleksandra Sołżenicyna. Sekularyzacja społeczeństwa została uznana przez bolszewików za jedno z najważniejszych zadań ideologicznych i w zasadzie trwająca osiemdziesiąt lat polityka wewnętrzna okazała się skuteczna. Rodzi to konkretne problemy, chociażby brak wiedzy na temat tradycji biblijnej i hagiograficznej

w rosyjskim społeczeństwie. Bodin analizuje kilka przykładów liryki religijnej Heleny Szwarz, Iwana Żdanowa, Sergieja Stratanowskiego, Wsiewołoda Niekrasowa, Dmitrija Prigowa, Niny Iskrenko. Wybiera przykłady liryki wysokiej, artystycznej, znane nazwiska. Wybór nie budzi wątpliwości, ale rodzą się one, gdy pytamy o zasięg związków współczesnej rosyjskiej kultury literackiej z tradycją prawosławną. Trzeba powiedzieć, że związki ten nie są zbyt widoczne ani głębokie. Literatura współczesna idzie drogą egzystencjalnej refleksji albo drogą postmodernistycznego centonu i kultury masowej. Religijność, duchowe, mistyczne przeżycia chętniej eksponuje popularna w Rosji literatura New Age'u. M. Epsztejn widzi zainteresowanie części poetów tematyką religijną, jako przejaw postmodernizmu, przesuwając przeżycie religijne, kontakt z duchowością do płytkiej sfery użycia i zbiorowej konsumpcji. Nie można jednak pominąć, iż zaprzeczenie ateizmu oraz cytowanie, krytycyzm, okazjonalna nostalgia, elementy umacniające moralnie, gra biblijnymi skojarzeniami, koegzystują w twórczości niejednego poety i nawet w tym samym poemacie z duchem poezji nowoczesnej.

Ogólnie rzecz biorąc, religijny dyskurs w rosyjskiej literaturze nie jest dobrze rozwinięty ani też przejrzysty – twierdzi Bodin. Można mówić o ponownym początku, o próbie nawiązania dialogu z tradycją, która napotyka opór nie w samej Cerkwi, ale we wrażliwości odbiorców. Ludzie, którzy czytają literaturę, zwłaszcza poezję, to elita kulturalna, a ta nie jest skłonna wpisywać się w religijny dyskurs, który jednocześnie pachnie nacjonalizmem, ekstremizmem, związkami z polityką, i w niewielkim stopniu odnosi się do przeżyć duchowych.

Ważnym zjawiskiem modernizującym przekaz jest medializacja dyskursu religijnego w Rosji. Kanonizacje, nagłaśniane w mediach, mają charakter ogólnonarodowy i ogólnopaństwowy. Wokół kanonizowanych, oficjalnie i nieoficjalnie, nowych męczenników powstaje kulturalna otoczka złożona z utworów, poglądów, postaw, która tworzy ważny i złożony dyskurs. Nie ma on jeszcze wielkiej siły oddziaływania, ale jest wspierany i wykorzystywany przez państwo rosyjskie, jak również przez marginalne, ale niebezpieczne grupy narodowo-religijne, które mają swoich nieoficjalnych świętych (Rodionow, Stalin, Rasputin). Historia w nieoficjalnym dyskursie kanonizacyjnym wygląda inaczej niż w dyskursie oficjalnym i jest chętnie przyjmowana jako społeczny mit, zakazana wersja prawdy.

Pomimo swoich słabości, których książka Bodina nie ukrywa, Cerkiew prawosławna jest potrzebna dzisiejszemu rosyjskiemu państwu i tutaj należy widzieć przyczynę jej stosunkowo szybkiego odrodzenia, powód działalności politycznej (spory z Watykanem) i wewnętrznej ekspansji, nawet w sfery dotychczas całkowicie zarezerwowane dla państwa, jak edukacja powszechna. Postmodernistyczny świat postsowiecki także potrzebuje Cerkwi w roli instrumentu wyciszania napięć społecznych oraz pogłębiania tradycji władzy. W tych rolach Cerkiew sprawdza się znakomicie.

●
JOANNA ROSZAK
(Warszawa)

ZAMIAST JEDNOLITEGO KRAJOBRAZU: GEOPOETYKI

Geopoetiken, Geografische entwürfe, in den Mittel-und Osteuropäischen Literaturen. Red. von M. Marszałek, S. Sasse, Berlin 2010.

Jedno z opowiadań tomu Ingeborg Bachmann *Symulantka* poprzedza adnotacja: „Na mapie turystycznej obszaru Kreuzbergi, wydanej [...] przy współpracy Urzędu Mierniczego miasta wojewódzkiego Klagenfurt, wyd. 1968, oznaczono dziesięć dróg. Trzy z nich prowadzą ku morzu: górską jeden oraz drogi 7 i 8. Źródła tego opowiadania są topograficzne, gdyż autor zaufał tej mapie”¹. Nic dziwnego, że formułę „mapa nie jest terytorium” Alfreda Korzybskiego, polsko-amerykańskiego inżyniera i filozofa, odnieść można nie tylko do NLP, ale też do literatury, wywołując interrogację, jak mapa może wpływać na terytorium (na marginesie warto adnotować, że perspektywa geopoetyczna dyskretnie wprowadza do literaturoznawstwa pojęcia przynależne językowi nauk ścisłych, fizyki, informatyki, m.in. kluczowe pojęcie mapowania).

Niespiesznymi krokami także do Polski zbliża się wzmożone zainteresowanie geopoetyką, typem badań leżącym na styku metodologii wielu dziedzin humanistyki i nauk społecznych: filologii, kulturoznawstwa, socjologii (świadczą o tym ostatnie „tłuste lata” opowieści-esejów-reportaży z podróży, wspomnijmy *Fado* Andrzeja Stasiuka, *Rondo de Gaulle’a* Olgi Stanisławskiej, *Jakbyś kamień jadła* Wojciecha Tochmana) – warto przez ten pryzmat spojrzeć nie tylko na opowiadanie Bachmann, ale także na eseje Claudio Magrisa, przemówienie noblowskie Miłosza, pisarstwo Thomasa Bernharda, prozę Joyce’a, Marguerite Duras, Willi Cather. Wszystkie wspomniane teksty przechodzą od *Raum* (przestrzeń) do *Traum* (marzenia, snu), od *Raum* do *traum-y* lub przemierzają drogę w odwrotnym kierunku.

Elżbieta Rybicka w artykule *Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca. Zwrot topograficzny w badaniach literackich*² poddaje refleksji funkcjonowanie dwu pojęć: zwrot przestrzenny (*spacial turn*) i zwrot topograficzny (*topographical turn*). Pyta, idąc w ślad za Magdaleną Marszałek, jaką rolę odgrywają geograficzne (empiryczne) przestrzenie w konstruowaniu terytoriów (dodajmy: tożsamości i pamięci)³ oraz

¹ I. Bachmann, *Trzy drogi do morza*, w: *Symulantka*. Przeł. A.M. Linke. Warszawa 1975.

² E. Rybicka, *Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca. Zwrot topograficzny w badaniach literackich*. „Teksty Drugie” 2008, nr 4.

³ Por. M. Marszałek, *Pamięć, meteorologia oraz urojenia. Środkowoeuropejska geopoetyka Andrzeja Stasiuka*, w: *Literatura, kultura i język polski w kontekstach i kontaktach światowych*. III Kongres Polonistyki Zagranicznej. Red. M. Czermińska, K. Meller i P. Fliciński. Poznań 2007.

jak przechodzą w geografie imaginowane. Wśród subdyscyplin badawczych związanych ze *spacial/topographical turn* wymienia – rzecz jasna – geopoetykę. Jak zauważa krakowska badaczka, termin *topographical turn* zdobył popularność w krajach niemieckojęzycznych, co przypieczętuje omawiana tu przez mnie książka *Geopoetiken. Geographische Entwürfe in den mittel- und osteuropäischen Literaturen* (Geopoetyki. Projekty geograficzne w literaturach wschodnio- i środkowoeuropejskich). Rybicka wyróżnia kierunki zainteresowań związane z kluczowym w jej artykule terminem (to m.in. regionalizm i spacjologia tematyczna), zarysowuje nitki wątków i ukazuje wachlarz badawczych podejść łączonych ze zwrotem topograficznym: chiazmatyczne rozumienie relacji między przestrzenią i językiem, dynamiczne ujęcie przestrzeni, fuzja przestrzenności z temporalnością, powrót kategorii miejsca i frondy lokalne/globalne, zainteresowanie przestrzeniami hybrydycznymi, heterotopiami i pograniczami... Jakże trafne okazuje się jej rozpoznanie, potwierdzi książka wydana w 2010 roku przez berlińską oficynę Kadmos.

Niejednokrotnie zostaje w tomie *Goepoetyki* przywołana Sigrid Weigel – autorka szkicu *Zum topographical turn*. Zobaczmy na wstępie, kim interesowała się Weigel w swoim artykule – o tej panoramie pamiętają autorzy tekstów omawianego zbioru. Otóż, wspominała berlińska profesor Hillisa Millera, badającego przestrzenne figury myślowe w filozofii (autora zdania: „A novel is a figurative mapping”, „Powieść jest graficznym odwzorowaniem”⁴); Franca Morettiego, autora *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History* i *Atlanta del Romanzo Europeo* z 1997 roku (chadzającego ulicami Londynu Sherlocka Holmesa czy wpatrującego się w pejzaże Anglii Jane Austen). Wywoływała koncepcję heterotopii Michela Foucaulta, nie-miejsca Marca Augé, „travelling theory” Jamesa Clifforda, projekt *contact zone* Mary Louise Pratt.

Geopoetyki nie tylko egzemplifikują, jak wykorzystać w interpretacji narzędzia tej dziedziny badań kulturowych, ale także popularyzują najważniejsze ustalenia (m.in. J. H. Millera, S. Günzel, K. White’a). Autorzy szkiców zredagowanych przez Marszałek i Sasse ponawiają pytania o tożsamość historyczną i regionalną, o związek polityki historycznej, geopolityki i poetyki, poruszają się więc po stykach politologii, historii literatury, kulturologii; badają nostalgie narodowe i prywatne w świetle teorii małych ojczyzn, pogranicza, a także problematyki stereotypu w czasie kosmopolityzacji i ukoherentnienia kultury, penetrują postimperialne korzenie zjawisk, ukazują różne oblicza kulturowe wybranych problemów, procesy (samo)określania terytoriów. Autorzy czynią przedmiotem badań dyskursy naukowe i artystyczne. Ich tom dołącza do licznych w Niemczech prac z zakresu *areal studies*, komparatystyki, imagologii; świetnie ukazuje, jakie operacje i motywy aplikuje się do pisania (o) przestrzeni. Bo niewątpliwy jest dziś wyjątkowy rozkwit czytania przestrzeni, a nawet badania nowego typu turystyki (A. Wieczorkiewicz,

⁴ J. H. Miller, *Topographies*. Stanford 1995, s. 19.

J. Urry), polegającego na jak najbardziej zmysłowym obcowaniu z miejscem zamiast „zimnego” kontaktu sprawozdawczo-informacyjnego.

Okładkę tomu *Geopoetiken. Geographische Entwürfe in den mittel- und osteuropäischen Literaturen* zdobi obraz urodzonego w 1966 roku w Moskwie Pavla Peppersteina: *Liebe (Geburt der Venus)*. Wenus wylania się jako czerwona flaga na horyzoncie otwartego morza. Już tym gestem, wybierając trawestację Rafaela, ukazują redaktorki książki związek geopoetyki z geopolityką. Magdalena Marszałek i Sylvia Sasse we wstępie tomu zauważają dzisiejszą koniunkturę dla geopoetyki, szczególnie we wschodniej i środkowej Europie, co wiąże z ostatnią transformacją polityczną w tym rejonie. Znamienna dla zwrotu geopoetycznego jest dobra passa literatury eseistycznej. Geopoetyka powstała wszelako jako koncept literacki: pisarzem jest Kenneth White, założyciel Międzynarodowego Instytutu Geopoetyki w Paryżu. W inspirowanym przez francuski poststrukturalizm eseju *Elementy geopoetyki* (1987) nie chciał dla niej ezoteryczno-ekologicznego patosu. Postrzegał ją jako projekt na styku poezji i nauki (geokulturologii, geoestetyki, geopolityki, geofilozofii, topografii, topologii), na granicy między konkretną geografiami a przestrzenią duchową. To we Francji. Na drugim krańcu Europy, w Moskwie, w 1995 roku Igor Sid' założył Krymski Klub Geopoetyczny, do którego należeli m.in. Lev Rubinsztein, Dmitrij Prigov, Jurij Andruchowycz.

Susi Frank w szkicu otwierającym tom (*Geokulturologie – Geopoetik. Definitions- und Abgrenzungsvorschläge / Geokulturologia – Geopolityka. Wnioski definicyjne i klasyfikacyjne*) zauważa, że symboliczna konstrukcja przestrzeni jako miejsca danej kultury jest konstytutywną cechą kultury w ogóle. Frank szuka konceptu rosyjskiej geokulturologii, bada przestrzenie Galicji, Bukowiny, Bośni i wskazuje, jak literatura konstruuje terytoria, jak proza radzi sobie z transformacjami przestrzeni, jak staje się rezerwuarem pamięci (np. w przypadku literatury o sztetlach). Akcentuje, że geopoetyka rozpoznaje terytoria, w których akt reprezentacji może się wahać między roszczeniem o opis i prawem do stworzenia w języku. Magdalenę Marszałek (*Anderes Europa. Zur (ost)mitteleuropäischen Geopoetik / Inna Europa. Ku (wschodnio)środkowoeuropejskiej geopoetyce*), która nawiązuje do książki Karla Schlögl *Środek leży na wschodzie*, także interesuje architektonika Sarmacji, Galicji i Kresów. Sięgając po *Jadąc do Babadag* Stasiuka, pisze o mapie jako fetyszu, zaś o literaturze – jako medytacjach nad mapą.

Miranda Jakiša w *Bosnientexte. Über-Leben im literarischen Text (Teksty bośniackie. Przeżycie w tekście literackim)* mówi o tym progu orientu, północnej granicy świata islamskiego jako nie-miejsca (Nicht-Ort), bada topikę tekstów bośniackich i obsesyjne uprawianie pisania o Bośni przez Ivo Andrića. Za centralny uważa wybór języka do opisywania tamtejszych tekstów: bosnisch (odnosi się do mieszkańców Bośni), bosniakisch (dotyczy Bośniaków będących muzułmanami, czyli Boszniaków), serbsko-chorwacki, chorwacko-serbski... Pojawia się w szkicu nieuniknione pytanie – wywołane przez *Zderzenie cywilizacji* Samuela Huntingtona – czy Bośnia to region, kraj, państwo, kultura.

Renatę Makarską i Annette Werberger w artykule *Die ethnographische Narration als mitteleuropäische Erzählweise* (Etnograficzne narracje jako środkowoeuropejski sposób opowiadania) przyciąga etnograficzny realizm autorów z zachodniej Ukrainy (Galicja, Wołyń, Podole, Bukowina), jej kartografowanie, różne warstwy (*Schichten*) narracji omawianych utworów, przypominanie, wspomnianie, przemieszanie elementów etnicznych i religijnych, topo-poetyka, opowiadania o rytuałach, tradycjach, grupach etnicznych (*Der Sohn des verlorenen Sohnes* żydowsko-austriackiego pisarza Somy Morgensterna, *Dybuk* An-skiego, przekazy Kociubinskiego o Karpatach, dzieła Vincenza).

Sandro Zanetti w przenikliwym szkicu wytycza geograficzne i poetyckie osie w liryce Paula Celana, poety, u którego – jak trafnie zauważa badacz, a rzecz w niemieckim dodatkowo brzmi efektownie – miejsca stają się słowami, topologia – tropologią, zaś ziemia zmierza ku mowie („Orte zu Worten, eine Topologie zur Tropologie, Erde zu Rede”). Na szczególną uwagę zasługuje *passus* poświęcony interpretacji jednej ze strof liryku Celana *La Contrescarpe* (w jej centralnym wersie wyrasta paulownia, drzewo z inkluzją imienia Celana, rosnące – o czym Zanetti może nie wiedzieć – na środku paryskiego placu, którego nazwa dała tytuł wierszowi; wszelako zaznaczymy, że scalić wszystkie obrazy tego wiersza i zadać pytanie o przejście od geo- do biopoetyki pozwala książka *Celans Kridestern* Brigitte Eisenreich, wydana w Niemczech w miesiąc po *Geopoetykach*⁵).

Przez Kraków
Przyjechałeś. Na Anhalter
Bahnhof
Napływał do twoich spojrzeń
Jutrzejszy dym. Pod
Paulowniami
widziałeś stojące noże, znowu,
ostre z oddali.
Tańczono.

(Quatorze
Juilllets. Et plus de Neuf Autre)

Przeł. JR

W niosącym wiele tajemnic wierszu poety z Czerniowców najbardziej zagadkowa długo jawiła się parenteza (owo wypowiedziane po francusku „i dziewięć innych”). Wspomnijmy tylko, że po nocy kryształowej w drodze z Czerniowców do Francji pociąg Celana zatrzymał się na dworcu Anhalter. Zanetti bodaj jako pierwszy zauważa, iż między tym listopadem 1938 a rokiem, gdy Celan zamiesz-

⁵ Zob. J. Roszak, *Strzałka kryształu Paula Celana. Od geopoetyki do nowego biografizmu*, w druku.

kał już na zawsze w Paryżu, mija właśnie dziewięć lat, czego nie pochwycił m. in. interpretujący ten sam fragment Jacques Derrida⁶.

Kristian Kopp jako imperialne dzieło kartograficzne czyta trzytomową powieść Gustava Freitaga *Soll und haben*, niewolną od wątków antypolskich i antyżydowskich. Bohater jego szkicu *Soll und Haben als imperiales Kartenwerk* („*Mieć i być*” jako imperialne dzieło kartograficzne) powieściopisarz i dramaturg niemiecki, urodził się w 1816 w Kluczborku (wówczas Kreuzburg), zmarł 30 kwietnia 1895 w Wiesbaden. Harsha Ram i Zaza Shatirishvili (*Romantische Topographie und imperiales Dilemma. Der Kaukasus im Dialog der georgischen und russischen Dichtung / Romantyczna topografia i imperialny dylemat. Kaukaz w dialogu z poezją gruzińską i rosyjską*) badają kaukaskie i gruzińskie motywy w rosyjskiej poezji, tropią przykłady poetyckiej intertekstualności w kolonialnym kontekście, sondują, jak gruzińska poezja romantyczna została anektowana przez imperium rosyjskie. Matthias Schwarz (*Die Kinder des Kapitän Grant. Zur Geopoetik des Abenteurers in Vladimir Vajnshtoks Verne-Verfilmung von 1936 / Dzieci kapitana Granta. Do geopoetyki przygody w adaptacji Verne'a przez Vladimira Vajnshtoka*) o *Dzieciach kapitana Granta* (*Les Enfants du capitaine Grant* z 1868 roku) pisze o trzytomowej powieści Verne'a, w 1936 roku sfilmowanej w sowieckim kinie (pierwszej przeniesionej tam na ekran powieści przygodowej z zachodu). Magiczna natura kina, ukazana w kontekście sowieckiej polityki kulturalnej, rzuca światło na mechanizmy propagandy.

Torbena Philippa w szkicu *Ringsum ist nicht zu sehen, überall nur Nebel und Schnee. Geoästhetik im russischen Realismus* (*Naokoło nic nie widać, wszędzie mgła i śnieg. Geoestetyzm rosyjskiego realizmu*) absorbuje rosyjska reprezentacja natury i jej fenomenowi w słowie i obrazie – tematem namysłu czyni m.in. obrazy Semena Ščedrina, Alekseja Sawrasowa, Andreja Martynowa, Martwe dusze ze słynną sceną trojki z jedenastego rozdziału i opisem stepu. Rosja – a fragment z Gogola zaczyna się i kończy apostrofą do niej – jawi się jako bezkresna i totalna, co, sugeruje badacz, wspierało budowanie dumy imperium rosyjskiego. Tom zamykają teksty Sylvii Sasse *Geographie von unten. Geopoetik und Geopolitik in Sergej Tret'jakovs Reiseskizzen* (*Geografia od dołu. Geopoetyka i geopolityka w szkicach z podróży Sergieja Tret'jakowa*), który to Tret'jakov w artykule *Durch die ungeputzte Brille* zarysowywał relację poetyki i geografii, oraz Michała Ryklina: *Russisches Schibboleth* (*Rosyjski szybolet*), krążący wokół konceptu wiecznej Rosji.

„Zamiast jednolitego krajobrazu / są zwicnięcia przestrzeni, nieskończony / rubikon szczegółu”⁷. Te trzy wersy Mariusza Grzebalskiego mogłyby podsumować *Geopoetiken* – książkę, pokazującą wielość perspektyw, jakie otwierają się przed badaczem kulturowym. Chciałoby się przeczytać polski tom, w którym nie zabraknie artykułu spoglądającego w tej perspektywie na teksty romantyczne, eseje podróżnicze ostatniej dekady, literaturę przełomową...

⁶ J. Derrida, *Szibboleth dla Paula Celana*. Przeł. A. Dziadek. Bytom 2000, s. 40.

⁷ M. Grzebalski, *Zamiast*, w: *Kronika zakłóceń*. Wrocław 2010, s. 33.

●
EMILIA KLEDZIK
(Poznań)

KULTURA PO PRZEJŚCIACH*

Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze. Red. R. Nycz. Kraków 2011, ss. 443.

Powołane przez siedem polskich ośrodków naukowych Centrum Badania Dyskursów Postzależnościowych poza integracją środowisk badawczych, spełnia jeszcze jedną ważną rolę w rozwoju współczesnej humanistyki w naszym kraju: wypełnia lukę w interdyscyplinarnych projektach ukierunkowanych na postawienie diagnozy polskiej rzeczywistości polityczno-społecznej i opis sposobów, w jakich ta rzeczywistość przejawia się w kulturze. Inicjatywa Hanny Gosk, Doroty Kołodziejczyk, Ewy Kraskowskiej, Małgorzaty Czerwińskiej, Ingi Iwasiów, Aleksandra Fiuta i Ryszarda Nycza adresowana jest do tych badaczy literatury i kultury, którzy chcą ową diagnozę formułować i w ten sposób włączyć się w dyskurs znacznie wykraczający poza rozważania nad fenomenem utworu literackiego.

Punktem odniesienia, względem którego Centrum określa swój profil, jest metodologia postkolonialna, od dziesięcioleci skutecznie podbijająca humanistyczne wydziały uniwersytetów na całym świecie. Regionem wykazującym największy sceptycyzm względem aplikacji teorii skonstruowanej na potrzeby zdekolonizowanych obszarów globu, pozostała – z kilku powodów – Europa Środkowo-Wschodnia. Pierwszą przyczyną tej niechęci zdaje się fakt, że impuls dla wpisania tej części kontynentu w mapę zależności kolonialnych wyszedł z amerykańskich slawistik. Dorota Kołodziejczyk szczegółowo wyjaśnia to zjawisko w zamieszczonym w tomie tekście pt. *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*. Profesorowie uniwersytetów w Chicago czy Minneapolis, jak Clare Cavanagh czy David Chioni Moore, mogli odczuwać brak wspólnego metodologicznego języka z kolegami zajmującymi się literaturami innych regionów świata. Momentem przełomowym w Polsce stała się publikacja w „Tekstach Drugich” rozprawy Cavanagh pt. *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii* w 2003 roku. Odwołując się już w tytule do klasycznego utworu dotyczącego problematyki kolonializmu, Cavanagh przekonuje, że Conradowską „białą plamą” oczekującą na wpisanie jej w mozaikę imperiów i terytoriów zależnych jest cały Drugi Świat, czyli kolejne mutacje imperium rosyjskiego z jego państwami satelickimi. Dawne zachodnie zaniechanie przykładania narzędzi postkolonialnych do tego

* Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2014.

obszaru może sugerować nieprzystawalność zjawisk, jakie zachodziły na tym terenie do praktyk imperialnych, lecz także wskazywać na – jakże błędnie w odczuciu Cavanagh – odmienność dyskursywnych praktyk kulturowego zawłaszczenia oraz lokalnych mechanizmów obronnych, w tym przede wszystkim protestu przeciwko kulturowej redukcji, od tych zachodzących w krajach „klasycznie kolonialnych” Pisała z wyraźną przyganą:

Potomkowie Conrada we Wschodniej Europie udowodnili, że są bystrymi interpretatorami działań imperialnych mocarstw oraz następstw owych działań. Pozostaje mieć nadzieję, że przedstawiciele krytyki postkolonialnej nauczą się w końcu wykorzystywać w swoich tekstach doświadczenia tej części świata, która pod wieloma względami pozostaje nadal białą plamą na mapie nowoczesnej teorii⁸.

Dziesięć lat temu tekst ten rozpoczął żywiolową debatę, która toczyła się głównie na łamach prestiżowego pisma teoretycznego w Polsce. Badacze podzielili się wówczas na kilka podobozów, reprezentujących stanowiska od wskazywania epigońskiego charakteru badań prowadzonych przy zastosowaniu postulowanej metody, po kilka udanych prób jej nowych badawczych odsłon. Szybko pojawiły się również głosy o potrzebie tłumaczenia kanonicznych tekstów badaczy postkolonialnych.

Polscy literaturoznawcy potrzebowali dziesięciu lat, by postkolonialny projekt wcielić w życie w dojrzałej formie. Potrzebowali też – jak sądzę – impulsu ze strony pozabadaawczego świata. Polaryzacja postaw światopoglądowych w Polsce po publikacjach Jana Tomasza Grossa i katastrofie smoleńskiej wywołała kolejną dyskusję na temat polskiej tożsamości po przełomie. Ponad dwadzieścia lat po obradach Okrągłego Stołu wciąż daleko jesteśmy od zamknięcia tematów lustracyjnych, a przeszłe i obecne relacje z państwami ościennymi, mniejszościami narodowymi i etnicznymi oraz miejsce Polski w tzw. zjednoczonej Europie i jej projekt wciąż są przyczyną kontrowersji. Ten swoisty kryzys przeciera metodologii postkolonialnej w zmienionej, rozszerzonej formule „studiów postzależnościowych” szlaki na polskie wydziały humanistyczne. Ryszard Nycz pisze we wstępie do omawianego tomu, przerzucając most między światem przedstawionym w literaturze, a światem, w którym i wobec którego budujemy swoje tożsamości:

Wiele wskazuje na to, że dla polskiej kultury ten właśnie problem ma znaczenie zasadnicze i ciągle nieprzedawnione, a sposoby jego rozwiązywania – w rozmaitych okresach historycznych, dziedzinach życia, sytuacjach i kontekstach społeczno-kulturowych – decydowały i decydują m.in. o wyborze strategii tożsamościowych, polityce pamięci i cechach symbolicznego imaginariów oraz preferowanych stylach życia i działania, wpływając w konsekwencji na specyfikę polskiej mentalności, habitusu i całej kultury (s. 5).

⁸ C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*. „Teksty Drugie” nr 2-3/2003, s. 71.

Symptomatyczne, że recenzowany tom, będący pokłosiem konferencji, która odbyła się w dniach 27–29 maja 2012 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim, otwiera tekst pt. *Post-postkomunizm a kulturowe wojny*, autorstwa socjologa, Leszka Koczanowicza, sięgającego wszakże chętnie po rozprawę literaturoznawcze i teksty literackie. Tocząca się współcześnie w Polsce wojna kulturowa – jak badacz nazywa nakreśloną powyżej sytuację kryzysu – wiąże się w jego opinii z kondycją społeczeństwa postsowieckiego, w którym wciąż żywe są tęsknoty za klarowną konstrukcją tożsamości narodowej i która tak wyraźnie polaryzuje opinię publiczną. Sceptycyzm autora co do aplikowania koncepcji postkolonialnej do stawiania diagnoz polskiemu społeczeństwu zbieżny jest z tezami sformułowanymi wcześniej przez Ewę Thompson w książce pt. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*. Postsowieckość i postzaborowość nie jest typem kondycji postkolonialnej, ponieważ zabory i dominacja sowiecka nie mieści się w definicji kolonizacji – Rosja i Związek Radziecki nie zdobyły w Europie Środkowej statusu kulturowego hegemonu, którym dla niesuwerennych państw tego obszaru pozostał Zachód. Warto jednak podkreślić, jak szczególną rolę odegrał ten stan rzeczy w formowaniu się dwudziestowiecznej „tożsamości środkowoeuropejskiej”. Teza Koczanowicza i Thompson splata się wszak z rozpoznaniem Milana Kundery z eseju pt. *Zachód porwany, czyli tragedia Europy Środkowej*, dotyczącymi swoiście obronnego charakteru tego geopolitycznego i geopoetycznego konstruktu. Kontrowersyjna jest teza Koczanowicza, że instrumentarium postkolonialne nie odnajduje w tym regionie swojego zasadniczego przedmiotu zainteresowań: „używania kategorii kolonizatorów dla budowania własnej tożsamości ludów skolonizowanych” (19). Przeczy jej choćby spopularyzowana przez Józefa Tischnera koncepcja „homo sovieticus”, o której pisze w innym tekście z omawianego tomu Przemysław Czapliński.

Koczanowicz słusznie zauważa, że rozważania teoretyków postkolonializmu łatwo się upolityczniają; o ile środowiska lewicowe nie korzystają z ich języka, obserwujemy w Polsce wyraźny postkolonializm w wydaniu pravicowym, co nie przydaje tej metodologii popularności w środowiskach badawczych. Na dowód przywołam fragment tekstu Ewy Thompson opublikowanego na łamach „Dziennika”:

Wszystkie siły, które chciałyby utrzymać Polskę na poziomie kraju wasalnego, zawarły już jeżeli nie święte przymierze, to przynajmniej rozejm: zgodnie potępiają braci Kaczyńskich. A jeżeli tak się dzieje, znaczy to, że rząd Kaczyńskich stara się coś dla Polski zrobić. Jest on pierwszy, który stara się wyciągnąć Polskę z postkolonializmu.⁹

Wspomniana powyżej książka amerykańskiej slawistki o obrazach Polski i Polaków w literaturze rosyjskiej służyła politykom Prawa i Sprawiedliwości za oręż podczas kampanii wyborczej w 2007 roku.

⁹ E. Thompson, *Narodowy egoizm i kompleksy*. „Dziennik” 2007, nr 108 (15.09.2007), s. 8.

Pisząc o nieco dalszych od współczesnych sporów politycznych obszarach poddających się refleksji postkolonialnej, przywołuje Koczanowicz książkę Larry'ego Wolffa pt. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* o imagologii w relacjach z podróży mieszkańców tzw. Zachodu do Europy Środkowo-Wschodniej, którego metaforyka pokrywa się ze wskazaną przez Saida w *Orientalizmie* dyskursywną strategią kolonizowania obszarów pozaeuropejskich. To nieprawda, że książka ta „nie funkcjonuje w polskich dyskusjach intelektualnych”, powołują się na nią często polscy postkolonialiści, jak choćby Dariusz Skórczewski. Prawdą jest jednak, że jej nieobecność w polskim prawicowym dyskursie postkolonizującym, wynika z niekompatybilności z innym jego składnikiem – mitem romantycznym i mesjanistycznym. Emancypacyjny charakter postkolonializmu, na który nacisk kładzie Koczanowicz, jest wspólną nadzieją socjologów, politologów i literaturoznawców. O „niewyemancypowanym” charakterze dyskursu, który katastrofę smoleńską wpisuje w ciąg teleologiczny pisze, notabene, także Marek Zaleski w następującym po tekście Koczanowicza eseju pod sugestywnym tytułem *Czy polski dyskurs postzależnościowy może wybić się na niepodległość?* Przeszkadza mu w tym – jak sądzę – nie tylko polski „rozum niewyemancypowany”. Doskwiera także dotkliwy brak tekstów literackich i innych tekstów kultury, które bez nastawienia na konfrontację uchwyciłyby ową „wojnę kulturową”, toczącą się w polskiej przestrzeni publicznej. Brak nam nowego Gombrowicza, który potrafiłby ją przekuć w estetyczną wartość. Do wyjątków zaliczyłabym twórczość nawiązujących do niego ironistów: Dawida Bieńkowskiego i Tymoteusza Karpowicza. O innych pisze Przemysław Czapliński w tekście pt. *Języki niezależności. Jak jest artykułowana w literaturze niepodległość odzyskana przez Polskę w roku 1989?* Jestem Czaplińskiemu wdzięczna za celne spointowanie relacji między tekstem literackim a tzw. rzeczywistością, której tak często szuka w literaturze ów „niewyemancypowany rozum”: „istotna okazuje się zrekonstruowana siatka wyobrażeń i odpowiadających im metafor, których ktoś używa, aby określić własne położenie względem jakiejś wspólnej historii.” (41) oraz za rozszerzenie kręgu refleksji postzależnościowej o tożsamości i dominacje inne od narodowej: etniczną, płciową, religijną. W ten sposób w kręgu jego zainteresowań może, obok prozy Edwarda Redlińskiego, znaleźć się jedna z najlepszych powieści lat dziewięćdziesiątych, *Absolutna amnezja* Izabeli Filipiak i inne teksty przedstawiające opresję kobiecości. Podmiot dominacji, o którym pisze Czapliński, ma wiele twarzy, lecz łączy go lęk przed późną nowoczesnością z wszelkimi jej atrybutami: od politycznych po seksualne.

Hanna Gosk, autorka „fundacyjnej” dla interesujących nas zagadnień książki pt. *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad polską literaturą XIX i XX wieku, podjęła w omawianym tomie temat polskiej opowieści o wstydzieniu/upokorzeniu, wskazując na jej brak ((Nie)obecność opowieści o wstydzieniu w narracji losu polskiego. *Rekonesans*), uwarunkowany patriarchalnym

paradygmatem romantycznym. „Opowieść o wstydzie nie mieściła się w ramach tej narracji, zdominowanej przez opowieść o martyrologii i krzywdzie” (83) – pisze. Ów heroiczny, martyrologiczny wzorec „polskiego losu” ma swoje literackie (ale czy tylko?) konsekwencje: Gosk wskazuje na pisarską świadomość silnej hierarchizacji społecznej, na niższych szczeblach której plasują się słabsi i gorsi od „polskiego męczennika” (Mariusz Sieniewicz, Dorota Masłowska, Sylwia Chutnik). Idąc wzorem najlepszych interpretacji postkolonialnych, badaczka wskazuje na symptomatyczne przemilczenia w utartych odczytaniach kanonicznych utworów, takich jak *Lalka* czy *Przedwiośnie*. Podobnie jak Said, odkrywający kolonialne „zaplecze ekonomiczne” brytyjskich majątków w powieściach Charlotty Brontë, Gosk słusznie zauważa, że to martyrologiczna matryca lektury każe milczeć o źródłach dochodu Stanisława Wokulskiego czy Seweryna Baryki. Brak też w najnowszej literaturze polskiej narracji o wstydzie związanym z powikłanymi uwarunkowaniami minionej politycznej epoki. Nie skomplikowanej narracji, a prostej konfesji i skruchy oczekuje wszak opinia publiczna, powielająca martyrologiczną kliszę: nie jesteś polską ofiarą, więc musisz być katem. To dlatego w Polsce nie powstały jak dotąd autobiograficzne utwory bazujące na doświadczeniach byłych funkcjonariuszy służb bezpieczeństwa (Christa Wolf, Monika Maron), usiłujące tę sytuację tragicznego uwikłania artystycznie sproblematyzować. Dlatego też książka Güntera Grassa, *Przy obieraniu cebuli* wywołała w Polsce tak burzliwą debatę. A sytuacja oprawcy, podobnie jak rola ofiary bardzo rzadko daje się wpisać w binarność, jak przekonuje Małgorzata Czermińska (*O dwuznaczności sytuacji ofiary*), wskazując na dwa podstawowe obszary, w których literatura podjęła się podważenia prostego wzorca „polskiego losu heroicznego”. Są to: postawy Polaków wobec innych ofiar Gułagu oraz stosunek Polaków do Żydów podczas II wojny światowej, wymienność losu kata i ofiary w twórczości Tadeusza Borowskiego oraz problem wykonywania wyroków na zdrajcy u Jarosława Iwaszkiewicza, Stanisława Rembeka, Tadeusza Konwickiego, Marka Hłaski, Jana Józefa Szczepańskiego, Władysława L. Terleckiego. I choć na pierwszy rzut oka podobieństwo między polskim wzorcem heroicznym a literaturą antykolonialną wydaje się nośne, rodzimy konstrukt nacisk kładzie przede wszystkim na niewinność, pisze Czermińska, w odróżnieniu od inspirowanej myślą emancypacyjną wzorca oporu i rebelii.

Wydaje się znaczące, że pomysłodawcy tomu zdecydowali się najpierw zaprezentować czytelnikom projekt polskich badań dyskursów postzależnościowych, w którym pojawiły się stałe tematy rodzimej refleksji literaturoznawczej: paradygmat romantyczny, czasy transformacji ustrojowej, literatura polska wobec Innego i narodów ościennych, a dopiero w drugiej części odnieść się do związków między dyskursem postzależnościowym a studiami postkolonialnymi. Takie zadanie stawia sobie rozprawa Doroty Kołodziejczyk pt. *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, która jest, jak sądzę, odpowiedzią na zarzuty o epigoński charakter tej refleksji w naszej części świata i przypomina, że metodologia

postkolonialna jest w swej skomplikowanej istocie niemożliwa do uchwycenia w formule prostej konsekwencji ruchów antykolonialnych. Jako znawczynie amerykańskich środowisk akademickich wyjaśnia Kołodziejczyk perypetie amerykańskich slawistów, którzy chcieliby zostać postkolonialistami, lecz nie mogą, ponieważ przeszkadza im w tym ich dziedzina, definiowana w Stanach etnicznie (*area studies*), a zatem przy użyciu jednej z kategorii, które postkolonializm stara się dekonstruować.

Niniejszy artykuł oparty jest na tezie, że postkolonializm nie jest konieczny do definiowania pozycji i roli poszczególnych krajów Europy Środkowej i Wschodniej w perspektywie historycznej i współczesnej względem dawnych imperiów czy Europy Zachodniej. Co więcej, to refleksja nad kondycją Europy Środkowej i Wschodniej, czyli kondycją postzależnościową, stanowić może cenny wkład w porównawczy potencjał studiów postkolonialnych. (117–118)

– pisze Kołodziejczyk. Odpowiedź na zadane przez nią pytanie tkwi w odbitej w literaturze kondycji społeczeństwa wielokulturowego, której nie można sprowadzać do binarnych opozycji między hegemonem a jego ofiarą. „Kto właściwie nie zdążył na czas?” – pyta badaczka rozważając spóźnioną recepcję postkolonializmu w krajach postsowieckich. Czy o spóźnieniu zdecydowały marksowskie podwaliny tej metodologii? A może – jak sugeruje – należy potraktować tę metodę w kontekście dyskursu modernizacyjnego? Wtedy okaże się, że nasz region wypracował w czasach potransformacyjnych własną wersję krytyki nowoczesności. Zachowane w licznych świadectwach pojedynczo rozczarowanie społeczeństwa wschodniemieckiego, tzw. powieść korporacyjna w literaturze polskiej, trwająca debata o tożsamości ukraińskiej – to dowody na istnienie specyficznej „postkolonialnej wrażliwości” w tej części Europy, przejawiającej się we wspomnianym dystansie wobec „europejskości właściwej”. Na koniec Kołodziejczyk wskazuje na komparatystyczny wymiar studiów postkolonialnych, który pozwala uniknąć badawczego rewizjonizmu i esencjalizmu.

Bogusław Bakula spełnia ten postulat, formułując projekt komparatystyki studiów postkolonialnych. Tytuł jego tekstu – *Studia postkolonialne w Europie Środkowej oraz wschodniej 1989–2009. Kwerenda wybranych problemów w ramach projektu badawczego* stał się notabene, w nieco okrojonej formie, tematem międzynarodowego projektu realizowanego w Instytucie Filologii Polskiej UAM w latach 2012–2014¹⁰. Badacz wyraził różnicę środkowoeuropejskie uwarunkowania recepcji metody postkolonialnej wskazując na kilka – jak je nazywa – policentryzmów, w ramach których rozkładają się postzależnościowe konstelacje. Wyróżnia także cztery kręgi refleksji: pamięć postkolonialną, Europę Środkową jako obszar walki o (nie tylko dyskursywną) władzę,

¹⁰ *Dyskurs postkolonialny w Europie Środkowo-Wschodniej 1991–2011: Polska, Węgry, Słowacja, Ukraina. Literatura, eseistyka, stan badań*, NPRH 12H 11 0018 80.

problem „kolonialnego” dziedzictwa zaborów i sowietyzacji oraz kwestię miejsca regionu w imagologicznym układzie Wschód-Zachód po upadku żelaznej kurtyny. Najważniejszą formułą w tekście poznańskiego badacza wydaje mi się „mentalny neokolonializm” (155), będący wyrazistym świadectwem istnienia na tym obszarze (quasi-)kolonialnych zależności, a przejawiający się w różnych typach resentymentu i rewizjonizmu, w tym w pamięci kresowej. Pamięć/mit imperium i związana z nim narodowa megalomania jest równie niebezpiecznym przejawem postzależności, co topos „polskiego losu”, „rozumu niewyemancypowanego” czy „niewinnej ofiary”.

Wreszcie – wyrazisty głos sceptyka. Grażyna Borkowska już przed laty pytała o celowość aplikacji metodologii postkolonialnej do współczesnej literatury polskiej, próbując skierować uwagę badaczy na „polski epizod kolonialny” w dwudziestoleciu międzywojennym¹¹. W tekście pt. *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka* jej celem staje się „fundacyjny” tekst Clare Cavanagh, z którym badaczka otwarcie polemizuje. Zaczyna od odkrycia, które cieszy i prowokuje. Od lat bowiem środkowoeuropejscy postkoloniałści podkreślają, że Edward Said przychylnie odnosił się do perspektywy rozszerzenia koncepcji postkolonialnej na postsowiecką część Europy (D. Kołodziejczyk, Mykoła Riabczuk, Janusz Korek). Borkowska przywołuje (za D. Ch. Moorem) fragment *Kultury i imperializmu*, który otwarcie przekreśla tego typu dywagacje. W tłumaczeniu Marty Wyrwas-Wiśniewskiej (badaczka przytacza własne tłumaczenie), brzmi on tak:

Supremacja imperiów Anglii i Francji w żadnym razie nie przyćmiewa potężnej, nowoczesnej ekspansji Hiszpanii, Portugalii, Holandii, Belgii, Niemiec, Włoch oraz, odmiennej co do sposobów, ekspansji Rosji i Stanów Zjednoczonych. Rosja zdobywała swoje terytoria niemal wyłącznie poprzez ich aneksję. W przeciwieństwie do Anglii czy Francji, które zakładały imperia odległe o tysiące kilometrów na innych kontynentach, Rosja wchłaniała ludy i tereny przylegające do jej granic, przesuwając się coraz dalej na wschód i południe. W wypadku Anglii i Francji sama odległość atrakcyjnych terytoriów zachęcała do wyobrażeń o zamorskich interesach imperium¹².

Said wyraźnie wątpi więc w „imagologiczny” potencjał rosyjskiej kolonizacji, a co za tym idzie w istnienie wyraźnych, poddających się postkolonialnej dekonstrukcji, narracyjnych śladów wzajemnych wyobrażeń kolonizatora i kolonizowanego w tym obszarze świata. W jego przekonaniu im większa odległość geograficzna dzieli centrum imperium od jego podbitych peryferii, tym większe zachodzi prawdopodobieństwo dyskursywnych dewiacji. Kolejne zarzuty Borkowskiej dotyczą możliwości postkolonialnej lektury tekstów Josepha Conrada, które powoływałyby się na jego rzekomo postkolonialne, polskie pochodzenie (sam Conrad odżegnywał się od takich pomysłów), a także na podawane przez innych znawców dyskursu (Ewa Thompson) argumenty o „wyższości cywilizacyjnej” obszaru

¹¹ G. Borkowska, *Polskie doświadczenie kolonialne*. „Teksty Drugie” 2007, nr 4.

¹² E. Said, *Kultura i imperializm*. Tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska. Kraków 2009, s. 8.

środkowoeuropejskiego nad rosyjskim/sowieckim. Warto w tym miejscu przywołać rozprawę Terry'ego Martina pt. *Affirmative Action Empire*, w której badacz podkreśla, że w pierwszych latach trwania państwo radzieckie w istocie spełniało emancypacyjne postulaty etnicznych wspólnot dotychczas wykluczanych.

Aleksander Fiut w tekście pt. *Kolonizacja? Polonizacja?* w obawie przed wspomnianym powyżej, spowodowanym teorią postkolonialną, wskrzeszeniem romantycznych demonów martyrologii proponował niegdyś radykalne odwrócenie perspektywy i przypominał że „był w dziejach Polski okres historyczny, podczas którego to nie ona była terenem ekspansji, lecz sama taką ekspansję prowadziła”¹³. Borkowska kontynuuje tę myśl, wskazując na refleksję nad polską kolonizacją w pracach Józefa Obrębowskiego, socjologa i etnologa, zajmującego się Polesiem. Jego obserwacje są kolejnym dowodem na istnienie polskiej hiperpatriotycznej „kolonizatorskiej mentalności kresowej”, ale i ekonomicznej maszyny wyzysku tych ziem, o których pisano już wcześniej (D. Beavois, B. Bakula).

Tekst Brygidy Helbig-Mischewski na temat dyskursu psychoanalitycznego wschodnioniemieckiego psychiatry, Hansa Joachima Maaza, jest godzien polecenia, ponieważ traktuje o książkach komentowanych w całej Europie, a w Polsce zupełnie nieznanymi. *Gefühlsstau, Das gestürzte Volk* i *Die Entrüstung* stawiają diagnozę społeczeństwu wschodnioniemieckiemu na chwilę po upadku muru berlińskiego i zjednoczeniu. Doświadczenia trzech generacji na pewno wymagają zróżnicowania, ale łączy je bolesna konsekwencja wynikająca z życia we wspólnocie autokratycznej i quasi-totalitarnej. To ubezwłasnowolnienie społeczeństwa, którego skutkiem są konkretne zaburzenia psychiczne: nerwica natręctw, mania prześladowcza, ma – zdaniem Maaza i wielu jego krajan – swój ciąg dalszy w latach dziewięćdziesiątych, kiedy dochodzi do swoistej kolonizacji społeczeństwa wschodnioniemieckiego przez jego zachodnich sąsiadów. Kolonizacja ta ma wymiar ekonomiczny (źle przeprowadzona unia walutowa), kulturowy (społeczeństwo konsumpcjonistyczne) i etyczne (klęska ekologiczno-pacyfistyczno-równościowych ideałów elit wschodnioniemieckich), a nawet językowe (używanie dialektałnej odmiany języka niemieckiego właściwej dla jednego ze wschodnich landów było powodem deprecjonowania), a nawet seksualnej (handel usługami erotycznymi dla Niemców z dawnej RFN) Kontrowersyjne tezy Maaza cieszyły się ogromną popularnością na wschodzie i wywoływały oburzenie na zachodzie zjednoczonych Niemiec. Szkoda, że badaczka nie przywołała refleksji Maaza w kontekście analizy wschodnioniemieckiej literatury poprzelomowej, która analizuje problem mentalności postenerdowskiej w najróżniejszych odsłonach: generacyjnych, płciowych i artystycznych. Wystarczy przywołać twórczość Moniki Ma-

¹³ A. Fiut, *Kolonizacja? Polonizacja?* „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 152. Por. też Aleksander Fiut, *Wokół „Jądra ciemności”*. W: S. Gawliński, W. Ligęza, *Poszukiwanie wolności. Literatura – dokument – Kresy*. Prace ofiarowane T. Bujnickiemu. Kraków 2003.

ron, Wolfganga Hilbiga, Thomasa Brüssiga, Brigitte Burmeister, Ingo Schulze, Ericha Loesta, Christy Wolf, a także poetów: Uwe Schachta, Uwe Kolbego czy choćby kanoniczny wiersz Volkera Brauna pt. *Das Eigentum*, by dostrzec, z jak skomplikowanym zjawiskiem – także literackim – mamy tu do czynienia.

Do namysłu skłania także tekst Pawła Wolskiego (*Europeizm. Polska literatura powojenna skolonizowana przez kanon emancypacyjny (na przykładzie Literatury Europy. Historia literatury europejskiej)*), którego fragmenty badacz opublikował w 2010 roku w „Porównaniach”¹⁴. Pojawia się wątpliwość, czy zarzuty stawiane przez Wolskiego autorom podręcznika są słuszne, a przynajmniej, czy ich wymowa nie jest przesadnie radykalna. Po pierwsze, łatwo jest atakować projekty tak szeroko zakrojone, jak omawiany przez Wolskiego podręcznik, ponieważ w sam ich zamysł wpisana jest generalizacja. Po drugie, zarzut, jakoby biografia Konwického nie uwzględniała tak ważnych dla twórczości tego pisarza eksperymentów z autobiograficznością, wydaje się chybiony, jeśli założyć, że książka ta adresowana jest do laików, a zatem osób, które niekoniecznie znać muszą literaturoznawczą wykładnię pojęć „*sylllepsis*” czy „*łże-dziennik*”.

Otwierający część dotyczącą relacji między „postpamięcią” a „postzależnością” tekst Ewy Graczyk „*Zapoznać się z istotną swoją strukturą*” w eseistycznej formie (taka wyraźnie współgra z dziedzina postpamięci) przytacza historię dwudziestowiecznych polskich traum: od hitleryzmu przez PRL po czasy niepodległość, o której pisze jednak dość ponuro: „Świat, do którego wróciliśmy, do którego dołączyliśmy ponownie po 1989 roku, okazał się równie, choć nie tak samo, sztuczny, nienaturalny jak PRL-owskie laboratorium.” (214) i jest dobrym wstępem do rozdziału, który zawiera analizy tekstów osnutych wokół spojrzenia wstecz, na te właśnie trudne momenty polskiej historii i z pomocą dyskursu psychoanalitycznego lub postpamięciowego diagnozujących ich wpływ na dzisiejszą kondycję Polaków. I tak Ewa Mach, pisząc o polskiej „posttraumatyczności”, szuka we współczesnej literaturze „podmiotów (także tych zbiorowych) ograbionych z podmiotowej kondycji i pełnoprawnego uczestnictwa w kulturze” (221). Jej wybór pada na nagrodzony nagrodą Nike dramat Tadeusza Słobodzianka pt. *Nasza klasa*, refleksję Joanny Tokarskiej-Bakir i projekty artystyczne Zofii Lipeckiej oraz Rafała Betlejewskiego. Etyka posttraumatyczna, pisze Mach, zakłada zwrócenie głosu umarłym nawet za cenę „zburzenia symbolicznego ładu”. Polemizując z dokonaną przez Aleksandrę Uwertowską interpretacją „postpamięci” Marianne Hirsch jako niemożności, proponuje własną, w której nacisk położony zostanie przede wszystkim na etyczny postulat upamiętniania, jaki autorka dostrzega w *Zagładzie* Piotra Szewca i *Twórcach* Marka Bieńczyka. Przeciw tej idei wymierzona jest, zdaniem Mach, „holokaustyzacja” losów Polski w twórczości Jarosława

¹⁴ P. Wolski, *Ideologia jako literatura. Polska literatura w europejskim podręczniku. (Na przykładzie Literatury Europy. Historia literatury europejskiej)*. „Porównania” 2010, nr 7, s. 57–69.

Marka Rymkiewicza, czy też dominacja narracji o powstaniu warszawskim nad losami Żydów w dyskursie dotyczącym wojennej Warszawy.

Aleksandra Szczepan uzupełnia tę obserwację, wskazując najważniejsze teksty polskiej literatury najnowszej, w których uobecnia się kategoria postpamięci jako „nieprzeżytej opowieści” (241): utwory Bożeny Keff, Piotra Pazińskiego i Ewy Kuryluk. Twórczość tej ostatniej pisarki czyta w perspektywie autobiograficznej Monika Żółkoś. Bartosz Dąbrowski dołącza do tej listy także pisarstwo Andrzeja Barta.

Omówione powyżej teksty, choć niewątpliwie dotyczą kwestii o fundamentalnym znaczeniu dla polskiej współczesnej debaty tożsamościowej, charakteryzuje enigmatycznie zarysowana perspektywa łącząca projekt studiów postzależnościowych z nurtem badań posttraumatycznych. W rezultacie, choć rozprawy te stanowią zbiór oscylujący wkoło wyraziście zbieżnych problemów, a wręcz uzupełniają się interpretacyjnie, lokują się nieco na marginesie głównego nurtu rozważań. Inaczej jest w przypadku refleksji Joanny Toporowskiej, proponującej swoistą lekturę geopoetyczną, tropiącą miejsce utracone w polskiej poezji XX wieku w kontekście wygnania lub postawy wygnańca (na podstawie rewindykowanej typologii Jerzego Świącha). Toporowska dowodnie wskazuje, że poetyckie projekty polskich twórców: Czesława Miłosza, Stanisława Barańczaka, Zbigniewa Herberta, Tadeusza Różewicza konfrontują się z kategorią miejsca wyobrażonego/ utraconego (badaczka pisze nawet o swoistym kulturowym „zaszantażowaniu” miejscem), która to konfrontacja jest rozumiana jako zależność, a w najlepszym przypadku jak dialog. Miejscem tym bywa rodzinny dom/miasto, ojczyzna prywatna, Polska. Jedynie Miłoszowi udaje się – stwierdza – wyjść z tej konfrontacji obronną ręką, pozostali poeci nostalgicznie „zastygają” w utraconej przestrzeni, w niespełnionej idei powrotu, nieumiejętności aklimatyzacji w nowym miejscu. Najciekawsza wydaje się konstatacja, że owo uzależnienie broni literacki podmiot przed rozkładem tożsamości, a nawet – jak u Barańczaka – pozostaje niezakwestionowane.

Inga Iwasiów w tekście pt. *Kobiecość jako postzależność* skutecznie broni oczywiście – jak sama pisze – tezy, że język krytyki feministycznej wpisuje się w dyskurs postzależnościowy, ponieważ narracje kobiece często bywają łączone z postulatami innych emancypacji. Badaczka stara się doprecyzować płaszczyznę porozumienia, wskazując na kilka „punktów węzłowych”. Po pierwsze, połączenie paradygmatu niepodległościowego (nazywanego wyżej „niewinną ofiarą”, „wzorcem heroicznym” itp.) z opresją kobiecości. Po drugie – nowy wzorzec literatury zaangażowanej – emancypujący grupy dotychczas marginalizowane. Po trzecie – kobiece strategie przewycięzania obcości i zaistnienia w literaturze (Iwasiów sięga najgłębiej i przytacza szereg interpretacji losów mitycznej Antygony). Wreszcie – podział prozy na gatunki „kobiece” i „męskie” i *her-story* jako przykład historii alternatywnej. Tę samą kwestię w odwróconym porządku, czyli: co studia postzależnościowe mogą dać feminizmowi, zgłębia Arleta Galant w tekście pt. *Polskie konteksty teorii umiejscowienia. Przykład autobiografii* dokonuje namysłu nad wza-

jennym uzupełnianiem się feminizmu i studiów nad dyskursami postzależnościowymi. Stawia odważną tezę, że te drugie zajmują się doświadczeniami wszystkich, „dla których nie sposób odnaleźć ojczyzny”. (334). W tej perspektywie proponuje czytać autobiograficzne teksty wykluczonych (w tym kobiet, mężczyzn homoseksualistów) przez pryzmat „umiejscowienia” za pomocą autobiografii, na przykładzie utworów Andy Rottenberg, Ewy Kuryluk, *Dzienników* Jarosława Iwaszkiewicza i eseistyki Jerzego Stempowskiego.

Bożena Karwowska analizuje fenomen opozycji ocalańca i ofiary i ich konotacji kulturowych w kontekście II wojny światowej i innych sytuacji opresji i pisze, jakby kontynuując w feministycznym duchu omówione powyżej rozważania Małgorzaty Czerwińskiej: „Powszechny nadal w polskich dyskursach społecznych kult ofiary unieważnia potencjalną wartość postawy ocalańca i sprawia, że poza nielicznymi przypadkami ofiara to postawa i pozycja akceptowana, a niejednokrotnie także wywyższająca. (320). Ofiara jest świadkiem Zagłady, jest najwyższą wartością w męskim dyskursie patriotycznym. Powieść Janiny Surynowej-Wyczółkowskiej pt. *Teresa – dziecko nieudane* jest opisem przemiany ofiary w ocalańca, przekraczającym w wielu punktach ograniczenia polskiego dyskursu patriotycznego:

Teresa jest jedną z bardzo niewielu postaci w literaturze światowej, które z powodzeniem zmierzają się z próbą opowiedzenia doświadczenia zbiorowego gwałtu, przekracza wstyd i poczucie winy charakteryzujące ofiarę i znajduje język opisu niewyraźnego. (322)

Krytyczny stosunek tytułowej Teresy do powojennej polskiej emigracji i ich nostalgicznej teatralizacji kondycji ofiary jest w istocie – poza demaskacją patriarchalnych podległości – także drwiną z mitu *gloria victis*. W tym miejscu dyskurs feministyczny wyraziście spotyka się z badaniami postzależnościowymi.

Marcin Filipowicz w tekście pt. *Wzorce męskości podporządkowanych grup etnicznych na obszarze Europy Środkowej w II połowie XIX wieku. Przykład* rozważa intrygujący problem formowania się wzorców męskości w ramach monarchii austro-węgierskiej, stawiając tezę, że zróżnicowane okoliczności geopolityczne w jej ramach doprowadziły do ukształtowania się radykalnie różnych modeli męskości, w zależności od przynależności etnicznej, co, jak pisze, „może przyczynić się do zweryfikowania dość powszechnego twierdzenia, że każdy nacjonalizm utrwała wzorzec męskości, w który wpisana jest rola żądnych krwi obrońców” (345). Jaka jest więc męskość subwersywna, kształtująca się w opozycji do męskości hegemonicznej? Za materiał do analizy służyć mu dziewiętnastowieczne pamiętniki związane z Hradcem Kralove, jako miejscem, które wykształciło dużą część czeskiej elity intelektualnej. Różnice między surowym europejskim modelem wychowania a atmosferą panującą w tamtejszych szkołach są symptomatyczne: nie ma świadectw skrajnie autorytarnego systemu edukacji, a młodzież wychowuje się w duchu „miękkiej” męskości. Główną przyczynę takiego stanu rzeczy upatruje autor w niechęci pedagogów do hegemonicznego systemu austriackiego, powielającego surowe wzorce

edukacyjne i doszukuje się w nim tajnego porozumienia między wykładowcami a ich podopiecznymi, formy przekazywania „pozytywnego przekazu narodowego” (353).

Postzależnościowe niewspółmierności w tekście Ewy Kraskowskiej to kolejny głos w dyskusji o podobieństwach i różnicach przełomów roku 1918 i 1989. „Różnice stanów mentalnych” badaczka upatruje – posługując się tezą Ignacego Fika o zasadniczej niechęci polskiej literatury pozaborowej do przeszłości – w sposobie rozliczenia z przeszłością. Choć w dwudziestoleciu wciąż żywa pozostała legenda powstania styczniowego i brak było krytycznej narracji postzależnościowej (nie stał się nią nawet analizowany w artykule Łukasza Pawłowskiego *Generał Barcz*), Kraskowska przekonuje, że najnowsza literatura polska znacznie gorzej przyjęła metaforę „grubej kreski” (czy raczej: „grubej linii”), a lata dziewięćdziesiąte stały pod znakiem rozrachunków i rozliczeń. Sama powieściowa fabularność w gatunkach tak popularnych u schyłku XX wieku, jak powieść inicjacyjna, ewokowała peerelowskie zmyry. Podobnie z wielkim tematem polskiej literatury, jakim jest rodak na Zachodzie, które to zagadnienie badaczka czyni przedmiotem dłuższych rozważań na przykładzie postaci konstruowanych przez Sławomira Mrożka oraz Zbigniewa Herberta. Tutaj bowiem dopatruje się Kraskowska głównej niewspółmierności przełomów: różnica tkwi nie w klimacie politycznym i ideowym obu epok, ale w „wymiarze ekonomicznym i konsumpcyjnym” (379). Ostatnia transformacja ustrojowa ukazała ogromne różnice majątkowe między społeczeństwami zza żelaznej kurtyny i tzw. Zachodu.

Powiedzmy sobie szczerze – łatwiej było znieść cenzurę, ohydną nowomowę peerelowskiej propagandy, nawet wszechobecność bezpieki, niż upokarzający brak dostatku, którego nie rekompensował nawet stosunkowo wysoki poziom życia kulturalnego (381)

– pisze poznańska badaczka – i w tym stanie rzeczy upatruje głównej przyczyny „kompleksu Zachodu”, jaki pojawił się we wszystkich literaturach poprzelomowych państw postsowieckich. Kraskowska wybiera powieść Kruszyńskiego pt. *Ostatni raport*, by wskazać kilka egzemplów polskich poprzelomowych upokorzeń. Niełatwo narodowi o tak silnym autostereotypie „niewinnej ofiary” przyznać się, że to nie ideowe względy, a materialne ubóstwo decydowało o owych poniżeniach na zachodnich zmywakach i placach budowy. Prawdą jest jednak, że ta literatura pozostanie świadectwem epoki i „stanów mentalnych” przynajmniej kilku środkowoeuropejskich generacji.

Tekst Aleksandra Fiuta o wpływie cenzury na literaturę peerelowską (*Oblicza tyranii, oblicza historii*) omawia inne zjawisko, w którym sytuacja zależności (politycznej, dyskursywnej, mentalnej) przekuwa się w artystyczną jakość. Istotnie – istnienie urzędu dozoru autorską wyobraźnię mogło prowokować do toczenia wyrafinowanych wojen za pomocą ezopowego języka, ironii, alegorii, paraboli itp. Fiut tropi owe – jak je nazywa – dyskursy kamuflujące i demaskujące w twórczości Jacka Bocheńskiego.

Inspirujący tekst Pauliny Małochleb o obrazach Rosji w literaturze polskiej po 1989 roku jest próbą diagnozy, czy i jak Polacy uporali się z traumą zależności od wschodniego sąsiada i ów proces jej przezwyciężania odzwierciedla się w najnowszych tekstach. Już pierwsza konstatacja jest zaskakująca: Rosja jest obecnie tematem polskiej literatury fantastycznej. Utwory Komudy, Świerczka i Dukaja z różnym skutkiem próbują modernizować polską narrację o Rosji (temu ostatniemu pisarzowi poświęcony jest tekst Marii Kobielskiej). Dwa pierwsze – traktujące o dymitriadzie i powstaniu styczniowym – dotyczą jednych z najbardziej newralgicznych punktów polsko-rosyjskiej historii. „Stereotypowość” tych opowieści jest jednak nie tyle właściwością tekstu, co funkcją lektury, o wyborze określonych tematów decyduje... rynek. Powieść fantastyczna jest tu po prostu kolejną funkcją „wielkiej narracji”, która z definicji dysponującej potencjałem imagologicznym i bazującej na stereotypie. Jedyne, co można zrobić, to ów stereotyp wyostrzyć i to właśnie – jak przekonuje autorka – udało się zrobić Dukajowi w jego semantycznie gęstej i przełamującej dyskurs rewindykacyjny powieści pt. *Lód*.

Lekturze pierwszego pokonferencyjnego tomu, który jest pokłosiem działań Centrum Badania Dyskursów Postzależnościowych towarzyszy podziw, że polska humanistyka potrafiła z takim rozmachem odpowiedzieć na zarzuty o brak zainteresowania nie tyle studiami postkolonialnymi, co współczesnym życiem publicznym i dyskursem społecznym. Tym rozpoznanim towarzyszy jednak obawa o tematyczną pojemność projektu postzależnościowego. Jak bowiem wskazałam powyżej, brak wyraźnego zakotwiczenia w głównym nurcie rozważań może łatwo doprowadzić do wrażenia, że autorzy nie przekraczają swoich „bezpiecznych” obszarów badawczych. Postzależność, postkolonializm to metody, które z założenia powinny wszak wybijać ich z tego poczucia bezpieczeństwa i skłaniać do konfrontacji z – także tematycznym i metodologicznym – pogłosem inności.



BOGUSŁAW BAKUŁA
(Poznań)

CIAŁO SŁOWIAŃSKIE*

Slavica CLIII. *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich 9. Ciało*. Red. Agnieszka Matusiak, Ilona Gwóźdź-Szewczenko, Magdalena Koch, Ewa Komisaruk, Julia Rysicz, Anna Ursulenko. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, ss. 816, ISBN: 978-83-229-3199-8.

Warto na wstępie powiedzieć, że praca o podobnej tematyce i jednocześnie o tak szerokim zakresie, obejmującym kilka ważnych obszarów literackich na ma-

* Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2014.



pie Słowiańszczyzny, dotąd się nie pojawiła w polskim kręgu językowym. Ze względu na temat, zakres, bogactwo materiału, jest to dzieło unikalne – tu należy postawić ocenę „znakomita”. Obecność kilku słabszych prac, które w tak potężnym tomie muszą się zawsze pojawić, nie oznacza niczego więcej niż to, że tak atrakcyjny temat wywołuje pragnienia, nie w każdym przypadku możliwe do pełnej realizacji.

Zainteresowanie cielesnością w najnowszej sztuce, w filmie, w literaturze, w rodzajach pogranicznych, tyleż artystycznych, co użytkowych (fotografia, design), odrzucających niefiguratywne, abstrakcyjne tradycje modernizmu, jest na tyle wyraźne i niepodlegające dyskusji, że nie mogło pozostawić na uboczu dyskursu naukowego. W odniesieniu do cielesności współczesny dyskurs naukowy kładzie nacisk na problemy, które umykały uwadze wcześniej bądź ich nie podejmowano, jako marginalne. Cielesność stała się obszarem rozmaicie definiowanej tożsamości: płciowej, generacyjnej, kulturowej, rasowej, a nawet politycznej. Od klasycznej pracy zbiorowej pt. *Ciało, płeć, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin z roku 2002*, ukazującej po raz pierwszy w Polsce szerokie, genderowe perspektywy tematu w antropologicznych kontekstach upłynęło kilka lat, które okazały się brzemienne dla dalszego rozumienia cielesności. Ukazało się w tym czasie kilka innych znaczących prac, w tym *Słowo i ciało w literaturze. Barok, Lem, Myśliwski* (2001); M. Kanabrodzkiego *Kapłan i fryzjer: żywioł materialno-cielesny w utworach Georga Büchnera, Witolda Gombrowicza, Mirona Białoszewskiego, Helmuta Kajzara* (2004); *Corporeal inscriptions: representations of the body in cultural and literary texts and practices* (2005); *Mity słowa, mity ciała* (2007); G. Ceronettiego *Milczenie ciała: materiały do studiów medycznych* (2009). Niemal jednocześnie z *Ciałem* pod redakcją A. Matusiak ukazał się w roku 2011 pierwszy tom monumentalnej trzutomowej edycji pt. *Historia ciała: od renesansu do oświecenia* pod redakcją Georgesego Vigarello w przekładzie Tomasza Stróżyńskiego. Za Richardem Sheppardem można powiedzieć, iż przewartościowanie, jakie dokonało się po raz kolejny w kulturze zachodniej, jest związane z przełomem najpierw nowoczesnym, a następnie ponowoczesnym, z ekspansją zachodniej kultury, z wprowadzaniem nowych wzorców życia społecznego, z globalizacją, z wkroczeniem Internetu do kultury, do życia sztuki i do życia prywatnego, co dzisiaj skutkuje radykalną, niekiedy, zmianą w postrzeganiu cielesności. Powodem jest zmieniające się poczucie sensu rzeczywistości, przekształcanie się rozumienia natury ludzkiej, przeobrażenia zachodzące między naturą a człowiekiem. Zmiany te są bardziej radykalne niż w epokach poprzednich. Pojawia się konieczność redefiniowania wielu, zdawałoby niepodważalnych kategorii, jak tożsamość płciowa, cielesna integralność, biologiczny rozwój człowieka od poczęcia i jego etyczne uzasadnienia, wreszcie sama kategoria życia. Wśród różnorodnych publikacji na ten temat brakowało poważnego głosu ze strony slawistyki, jako dziedziny wyspecjalizowanej w badaniach terytorialnych i komparatystycznych, ogarniającej

liczne perspektywy etniczne i kulturowe. Trudno zatem nie doceniać wysiłku redaktorek niniejszego tomu i znaczenia zaproponowanej pracy w pejzażu nie tylko literaturoznawczej i slawistycznej dyskusji na temat ciała, cielesności, płci kulturowej, egzystencjalnych aspektów życia indywidualnego i zbiorowego w epoce ponowoczesnej, ale również w szerszym kontekście przemian globalnych.

Ciało jest rezultatem konferencji naukowej zorganizowanej w listopadzie 2009 roku z okazji Jubileuszu prof. dr hab. Tadeusza Klimowicza, znanego wrocławskiego rusycysty. Będący jej efektem tom otwierają prace związane z działalnością tego znanego uczonego. Ilość prac oddanych do druku wystarczyłaby na dwie solidne prace zbiorowe. Całość jest również adresowana do międzynarodowego środowiska slawistycznego i zapewne znajdzie tam czytelników, recenzentów, analityków. Książkę otwiera ważna i bardzo ciekawie pomyślana część pod tytułem *Fragmenty słowiańskiego dyskursu cielesnego*, poprzedzona krótkim szkicem J. Smagi, ukazującym sylwetkę prof. T. Klimowicza oraz eksperymentalny, inspirowany i prowokujący tekst samego Jubilata, nawiązujący do postmodernistycznych gier intertekstualnych rodem z twórczości V. Nabokova, U. Eco, A. Bitowa, M. Pavićia, M. Kundery – *Czy Rosjanin mógłby napisać „Lolite”?* Występujące w tej części teksty V. Novotného, O. Demidowej, A. Z. Violićia, T. Hundorowej tworzą słowiański czwórągłos uświadamiający, jak szeroko i różnorodnie będzie się dalej mówić o problemach cielesności. Przeważa tutaj przekonanie, iż cielesność stanowiła i stanowi wciąż obszar różnorodnych praktyk tabuizujących oraz demistyfikacyjnych, a także obiekt prowokacji obyczajowej i artystycznej. Zrozumiałe, że jest przedmiotem refleksji filozoficznej, jak również fundamentalnym obiektem kultury masowej, ikoną współczesnego kiczu. Człowiek w kulturze zмага się nie tylko ze świadomością własnej świadomości w filozofii, literaturze, nauce i sztuce. Doświadczeniem szczególnym, odzwierciedlanym również w literaturze, jest doświadczenie i świadomość cielesności uwikłanej w sytuacje oraz procesy o charakterze rytualnym, subkulturowym, na pewno masowym na niespotykaną wcześniej skalę z powodu Internetu, a także politycznym oraz religijnym. Oczywiście problem nie dotyczy tylko szeroko pojmowanej współczesności. Cielesność, fizjologiczność egzystencji jest tym obszarem egzystencji człowieka, na który ma on wciąż niewielki wpływ. Z tego powodu pełni ona rolę szczególną. Nic tak nie uświadamia upływu czasu i bezwzględności praw biologii. Płynie z tego wiele wniosków dotyczących całego ludzkiego gatunku i tej szczególności życia, które, choćby najbardziej rozkwitłe, prężne i silne, musi kiedyś umrzeć, nie zawsze wydając nowe życie, nieodmiennie przecież związane z ciałem. Człowiek rodzi się, egzystuje i umiera w raz danym mu ciele. Ciało wszakże ewoluuje w czasie i przestrzeni, podobnie jak świadomość, lecz w odwrotnym kierunku. Sublimacja myśli oznacza jej spotężnienie, przeskok w stronę materii, z kolei sublimacja cielesności wskazuje na jej biologiczne zanikanie, prowadzące do definitywnego rozpadu, zaniku, do nicości. Biologia ma swoje nieprzekraczalne bariery, umysł najprawdo-

podobniej ich nie posiada. Jeśli bowiem wziąć pod uwagę przypadek Stevena Hawkinga, ciało niewiele znaczy w porównaniu z potęgą myśli. Fizyczność i biologiczność nie są zasadniczymi problemami obecności ciała w świecie kultury. Zasadniczym problemem jest za to proces sublimowania zjawisk, również biologicznych, cielesnych, w złożone systemy znaków, tworzące niesłychanie skomplikowane układy komunikacyjne o fundamentalnym znaczeniu dla każdej formy ludzkiego życia indywidualnego i zbiorowego, dla tożsamości kultury i jednostki. Nieprawdą jest, że to czasy współczesne nadały cielesności ważne znaczenie w systemie kultury. Nie odwołując się do klasycznych w tym względzie czasów antyku, możemy wskazać w kontynentalnej i każdej narodowej kulturze doby chrześcijańskiej niezwykle zainteresowanie egzystencjalno-biologicznym aspektem życia, ciała, egzystencji. Porównanie z innymi kręgami kulturowymi nasuwa też myśl, że kultura Europy jest mniej związana z sublimacją duchową (zen, buddyzm) czy zmysłową (hinduizm), a bardziej, lub przede wszystkim, z kategorią cielesności, z kategorią doświadczenia egzystencjalnego, którą następnie sublimuje w kategorie ponadfizyczne, transcendentalne, estetyczne, etyczne. Odpowiedź na pytanie, czy Słowianie w sposób szczególnie postrzegali i postrzegają kwestie cielesności, przenosząc ją następnie do literatury, jest na pewno w perspektywie omawianej publikacji istotne. Wydaje się jednak, że brak radykalnie odmiennych, szczególnych, wyodrębniających, śladów słowiańskiej inności w podejściu do ciała. Pewnie jednak warto zauważyć, iż słowiańskie kultury doby chrześcijańskiej są bardziej konserwatywne, bardziej zamknięte, niż zachodnie, ponieważ głównie prawosławie i katolicyzm, a także występujący tu rzadziej protestantyzm, narzucające przez wieki Europie Wschodniej i Środkowej swoje poglądy na człowieka, na pewno jeszcze w wieku XX modelowały wyobrażenie istoty ludzkiej, wymuszając ograniczanie wizerunków i fabuł związanych z cielesnością. Kategoria grzechu, pierwotnego czy świadomego, opozycja cielesności i duchowości, zmysłowości i surowości, piękna i brzydoty, harmonii i dysharmonii, kreacji i degradacji, cierpienia i szczęścia, niedojrzałości i dojrzałości, erotyzmu i wstrzemięźliwości, fizycznej pełni i kalectwa wciąż są ważne dla każdej literatury europejskiej, w tym słowiańskiej. Może w efekcie niezwykle trudnych przeżyć zbiorowych w wieku XX, w tym fundamentalnego doświadczenia zagłady, kategorie te narzucają się ostrzej, wyraźniej, właśnie w literaturach słowiańskich? Ważne zatem dla istnienia i rozwoju kategorii cielesności jest doświadczenie rewolucyjnej destrukcji, Wielkiego Głodu na Ukrainie, Holocaustu, wojen religijnych i wojen o terytoria, jakie przeorały tragiczny wiek XX, obecne również w recenzowanym tomie.

Skomplikowane kwestie ciała i cielesności, dotyczące zagadnień daleko szerszych niż doświadczenie jednostki uświadamia już pierwsza część – bohemistyczna – zaczynająca się od refleksji autorów badających okres staroczeski (tj. aż do epoki odrodzenia narodowego). Tutaj konfrontacja katolickiego i protestanckiego żywiołu oddziałującego na literaturę będzie na pewno istotna. Zwracają na to po-

średnio uwagę prace dotyczące starszej literatury czeskiej (R. Łazarza, M. Maciołek, G. Gańczarczyk). Tworzą one interesujący współgłos z pracami sekcji południowosłowiańskiej i ukraińskiej, zwłaszcza o serbskim oraz ukraińskim baroku i manieryzmie, znajdującym się w sferze oddziaływania kultury prawosławnej. Sekcja bohemistyczna jest wewnętrznie spójna i na wysokim poziomie. Stosunkowo niewiele jest tutaj tekstów porównawczych (G. Gańczarczyk, Ś. Balík, I. Gwóźdź-Szewczenko), ale znajdujemy za to teksty o charakterze socjologicznym (M. Filipowicz) oraz kulturologicznym (D. Dabert). W tej sekcji, podobnie jak w całym tomie, odczuwa się pewien niedosyt ujęcia antropologicznego, wiążącego kategorię ciała z mitem, obrzędem, rytuałem, aczkolwiek nawiązania antropologiczne znajdujemy w większości tekstów. Tenże drobny niedostatek (choć z punktu widzenia np. strukturalizmu byłaby to zaleta) kompensuje spójna, literaturoznawcza perspektywa całości.

Świetnie się prezentuje sekcja rusycystyczna, której przewodzą teksty takich znawców literatury jak Galina Niefagina, Maria Cymborska-Leboda, Leszek Engelking, Tsuneko Mochizuki. Sekcję otwierają artykuły poświęcone emigracji, a po nich dopiero rozpoczyna się wędrówka po rosyjskiej literaturze od wieku XVIII do XXI. Bogactwo tematyczne zostało uporządkowane zatem chronologicznie, co daje dobry pogląd na rozwój relacji między literaturą a ciałem na przestrzeni ostatnich trzystu lat dynamicznego rozwoju literatury rosyjskiej. Układ artykułów w sekcji oddaje historyczne następowanie zjawisk literackich, co zresztą odnosi się do wszystkich części recenzowanej pracy zbiorowej. Układ ten jest w każdej części staranny, choć nie dogmatycznie historyczny. Poprzez ten układ można śledzić cichą „narrację redaktora”, niewątpliwie ważną jako koncepcja całości, w sytuacji braku wstępu czy posłowania wyjaśniającego metodologiczne założenia tomu.

Najsilniejszy jest blok prac poświęconych, i to całkiem zrozumiałe, znaczeniu ciała oraz cielesności w literaturze rosyjskich symbolistów, od Czechowa poczynając, na Nabokowie kończąc. Drugim bardzo interesującym blokiem jest zestaw prac poświęconych rosyjskiemu postmodernizmowi, który wychodzi od twórczości Nabokowa. Te dwa zjawiska i obszary literackie wiąże zbliżona, choć odmienna w skutkach, tendencja do wykorzystywania źródeł kultury i literatury, świadoma i mistrzowska intertekstualność, budowanie metapoziomów refleksji i ekspresji artystycznej, wyrafinowanie formalne. Wspomniane dwa bieguny – symbolizm i postmodernizm – świetnie połączył sam M. Klimowicz w swoim intrygującym tekście *Czy Rosjanin mógłby napisać „Lolite”?* Ciało i cielesność występują w symbolizmie i postmodernizmie, a także w tekście Klimowicza, jako silne znaki antytradycjonalistycznej prowokacji, zaburzającej tę fundamentalistycznie tabuizowaną problematykę w konserwatywnej kulturze prawosławnej i katolickiej, w każdym razie również słowiańskiej.

Pod względem liczebności tekstów części rusycystycznej nie ustępuje ukraińska. Uwagę zwracają bardzo interesujące teksty literaturoznawców ukraiń-

skich takich jak Tamara Hundorowa, Leonid Uszkałow, Marija Rewakowycz, Iryna Betko. Towarzyszy im grupa mniej znanych autorów reprezentujących solidnie warsztatowo literaturoznawstwo, a przede wszystkim przynoszących ciekawe analizy oraz interpretacje. Analiza starszej literatury ukraińskiej przynosi wiele informacji ważnych dla polskich ukrainistów, z których na pewno będzie pożytek tak w badaniach naukowych, jak też w uniwersyteckiej dydaktyce. „Sekcja ukraińska” zaczyna się artykułem kijowskiego badacza J. Kowaliwa *Modyfikacji konceptiv tyla v istoriji liryky*. Interesującym składnikiem tej sekcji są prace poświęcone folklorowi, który jako kulturowe zaplecze, do niedawna nieograniczony rezerwuuar postaw wobec cielesności, jest współcześnie odsuwany na plan dalszy, także w badaniach literaturoznawczych. Wiele prac odnosi się do ukraińskiej awangardy wieku XX i do literatury młodszych generacji, startujących do swobodnej działalności literackiej po roku 1989, łącznie z pokoleniem Bu-Ba-Bu. Ciało, cielesność, erotyzm, kwestie egzystencjalne, historyczne pokazane zostały w perspektywie postmodernizmu, postkolonializmu, gender, ponowoczesności, New Age'u. Jest to bardzo interesujący blok tekstów, które pokazują nowe usytuowanie i nową rolę ukraińskiej literatury, wyzbywającej się kurczowych zachowań obronnych, nawiązującej swobodny dialog z literaturą światową. Odkrycie cielesności, które należało w tej literaturze do pokolenia 60', znalazło współcześnie wielostronną, bogatą kontynuację w młodszych generacjach, występuje zwłaszcza w literaturze i krytyce typu gender, która święci znaczne sukcesy na Ukrainie i przebudowuje dyskurs narodowej, ukraińskiej kultury.

Bardzo interesująca i na wysokim poziomie jest część złożona z prac autorów serbskich, chorwackich i jednego bułgarskiego. Przeważają wypowiedzi konsumujące współczesne doświadczenia bałkańskie. Warto jednak wskazać na świetne teksty dotyczące chorwackiego i serbskiego folkloru (M. Jakóbiec-Semkowowa), średniowiecza (S. Tomin), odrodzenia (Lazerević di Giacomo) i baroku (S. Damjanov, Z. Bojović, Lis-Wielgosz), Teksty te formułują zagadnienie cielesności w perspektywie antropologicznej, religijnej, filozoficznej i estetycznej, uzupełniając w ten sposób problematykę, której nieco brakowało w poprzednich sekcjach. W ten sposób tom dopełnia się, wzbogaca i konsoliduje.

Najwięcej uwagi w tej sekcji poświęca się współczesnym doświadczeniom, szeroko rozciągniętym na wiek XX. Jakkolwiek proza i eseistyka zdają się wieść prym w literaturze serbskiej i chorwackiej, kilka prac autorzy poświęcili liryce, powoli wypieranej przez inne typy aktywności literackiej, co dodaje sekcji większego wigoru i wartości merytorycznej. Widać jak tradycyjne, liryczne perspektywy cielesności oraz związanego z nią erotyzmu, zachowań uczuciowych, oddalają się, giną w powodzi tragicznych doświadczeń indywidualnych i zbiorowych. Prace I. Paczeva, K. Pieniążek-Marković, D. Đurić, D. Ajdaćicia układają się niemal w historię lirycznych przemian i transformacji na Bałkanach, aż do marginalizacji

poezji, na tle słowiańskiego kontekstu. Dramatyczność i bogactwo tych doznań czynią z tematyki cielesności, zagrożonej, windowanej na piedestał, tabuizowanej, przeklinanej – temat tyleż wieczny, co i boleśnie aktualny. Ten wątek jest najciekawszy, a uzupełniają go zawsze interesujące głosy o znakomitych postjugosłowiańskich pisarkach, takich jak D. Ugresić, S. Drakulić, V. Rudan. Aktualność tematyki ciała i cielesności w literaturach południowosłowiańskich i rosyjskich (współczesna) kontrastuje z mniej ekstremalnym podejściem tego do zagadnienia w literaturze czeskiej i ukraińskiej. Widać wyraźnie, jak egzystencjalno-cielesny aspekt nasila swoją dramatyczną obecność w literaturze w związku z sytuacją pozaliteracką. Na Bałkanach trwała w latach 90. XX wieku wojna domowa – brutalna, pozbawiająca złudzeń, co do wartości praw człowieka w pseudomoralistycie współczesnego państwa, zmieniająca fundamentalne kategorie moralne i egzystencjalne w nic niewarte slogany. Przechodzimy w ten sposób od kategorii estetycznych, filozoficznych i eschatologicznych do socjologicznych i politycznych. Taka rozpiętość ujęć cielesności w literaturach słowiańskich nie jest niczym zaskakującym. Przeciwnie, wspomniane doświadczenie dwóch wojen światowych, komunizmu, doświadczenie wojen domowych w latach 90., a także gwałtownych przemian industrializacyjnych spowodowały z jednej strony obsesję zagrożonej cielesności, z drugiej konieczności integrowania jej z systemami kultury o silnym poczuciu wewnętrznej tożsamości, konserwatywnymi, takimi jak religia czy postawy narodowe. Cielesność więc, nieustannie zagrożona, okazuje się bezcenną wartością najpierw w planie czysto egzystencjalnym, a potem religijnym, eschatologicznym.

Procesy te wciąż oddziałują na literaturę i nakładają na nią ogromne obowiązki. Literatura, w takiej czy innej fizycznej (cielesnej) formie, będzie musiała nadal odpowiadać na stare i nowe pytania. Niniejszy tom podsumowuje to, co się zdarzyło w tej sferze w literaturach słowiańskich i zapowiada nadchodzące zmiany w postrzeganiu cielesności tam, gdzie dotąd je pomijano lub marginalizowano. Szkoda, że w tak niewielkim stopniu zabrali głos badacze i krytycy literatury polskiej. Literatura polska w kwestii cielesności od Biernata z Lublina poprzez J. Kochanowskiego, A. Morsztynę, A. Mickiewicza, N. Żmichowską, E. Orzeszkową, W. Reymonta, G. Zapolską, K. Przerwę-Tetmajera, Z. Nałkowską, J. Iwaszkiewicza, S.I. Witkiewicza aż do W. Gombrowicza, J. Andrzejewskiego, M. Hłaskę, M. Gretkowską, O. Tokarczuk, A. Stasiuka tworzy interesującą kolekcję obrazów, postaw i wartości. Może nie jest tak wyrafinowana i emocjonalnie zbudowana jak literatury bałkańskie, lecz w kwestii społecznych i politycznych aspektów cielesności zarówno indywidualnej jak zbiorowej ma wiele do powiedzenia.

Ciało słowiańskie zatem istnieje jako byt odrębny i autonomiczny o tyle, o ile doświadcza tak licznych i bolesnych przeżyć, które kształtują jego wewnętrzne i zewnętrzne piękno, wrażliwość egzystencjalną i metafizyczne uzasadnienie.

W gruncie rzeczy słowiańskie ciało jest jednym z bardziej fascynujących bytów na tym świecie. Składa się ze sprzeczności i aporii, jest niemożliwe i nadmiernie możliwe, otoczone słońcem i kształtowane przez śniegi i mrozy, zanurzone w mistycznym celibacie i rozwiązłe, cierpiące i zadające cierpienia, prawosławne i katolickie, protestanckie i pogańskie,. To ciało zwycięzców i wiecznie pokonanych, władców i głodujących nędzarzy, sprawców wojen i ofiar zbrodni. Opis jego stanu bytowego jest zadaniem prawie niewykonalnym, a cóż dopiero ewidencja otaczającej je symboliki, religijnych, społecznych, politycznych, patriotycznych i kto wie, jakich jeszcze uzasadnień. Funkcjonują te uzasadnienia w przebogatej sferze wielokulturowości, multietniczności, w dodatku na różnorodnych geograficznie obszarach. Geopoetyka słowiańskiego ciała mogłaby przywołać myśl o istnieniu, na prawach metafory, sfer erogennych Słowiańszczyzny, znanych i nieznanymi obszarów o szczególnej wrażliwości, powodujących szczególne, indywidualne i zbiorowe reakcje nie tylko o charakterze semiotycznym, ale te przede wszystkim wiele mówiące o psychologii i fizjologii narodów. Ciało prowadzi nas w gąszcz refleksji o charakterze imagologicznym, gdzie ożywają emocje podkreślane przez sufiksy -mania, -filia, -fobia. Ciało staje się w jej perspektywie przedmiotem miłości i nienawiści, fascynacji i wykluczeń. Ciało to bowiem *pars pro toto* nie tylko jednostki, ale i zbiorowości, postrzeganej przez negatywne stereotypy, zabójcze klisze, przez unieruchamiające swobodę myśli kalki językowo-kulturowe. Ciało uosabia obraz wroga i przyjaznego sąsiada, jest zarzewiem wojny i pretekstem do współzycia, kooperacji, koegzystencji. Imago ciała przedstawia obraz światów już nieistniejących i takich, których obecność jest nadmierna, zabiera przestrzeń i tlen, niezbędne do życia nie tylko biologicznego, ale również w sferze symboli.

Sądzę, że taki obszerny zestaw prac, z różnych kręgów kulturowych, wymagałby, oprócz dyskretnej narracji redaktorskiej, ukrytej w strukturze tomu, również obecności porządkującego, nie tylko okazjonalnie, wstępu lub posłowania (to drugie wydaje się bardziej uzasadnione na tle konstrukcji całości). Może on wydać się zadaniem trudnym lub wręcz niewykonalnym, ale uważam, że ogólniejsza „teoria ciała w literaturze”, lub chociażby podsumowujący pogląd na rolę cielesności jako kategorii estetycznej, należącej głównie do świata przedstawionego, ale także stanowiącego podstawę do wygłaszania przez pisarzy poglądów filozoficznych, estetycznych bądź obyczajowych w redefiniującej tradycję kulturze ponowoczesnej – powinien się tutaj znaleźć. Jego brak uświadamia trudności z ogarnięciem zagadnienia na tak ogromnym, skomplikowanym kulturalnie, etnicznie, politycznie, społecznie obszarze, które są do pokonania, ale potrzebny byłby do tego zapewne kolejny tom, komentujący to, co już zostało powiedziane. Ciało jest przedmiotem dociekań estetycznych i jako takie występuje w omawianym tomie. Nie można wszak zapominać o społecznym wymiarze cielesności: od religii poczynając kończąc na praktykach związanych z władzą. W tych aspektach cielesno-

ści kryje się głęboka prawda o fenomenie człowieczeństwa, które często definiuje się poprzez odniesienie do somy, a jej częścią jest mózg ludzki, tak jak częścią kultury są umysł i świadomość. W kulturze europejskiej, w tym także słowiańskiej, ciało przeszło kilka głębokich metamorfoz symbolicznych. Jego status w przedchrześcijańskich czasach był inny niż w uduchowionym, ascetycznym, chrześcijańskim średniowieczu, innych w następnych odsłonach zachodniej kultury. Zawsze stawało się obiektem nękających świadomości doznań i przedmiotem odniesienia dla sztuki, społecznej hierarchii, a idąc dalej systemu władzy. Ten, kto trzymał w ryzach społeczną cielesność, kto umiał zamknąć ją w systemach nakazów i zakazów, kto czynił z niej przedmiot pożądania lub zakazany owoc, obiekt wstydu czy dumy, w istocie trzymał władzę. Wojna o ciało, o wyswobodzenie go nie tylko z nadmierności ubioru, ale przede wszystkim z nadmierności symbolicznych uwarunkowań toczyła się ze zmiennym szczęściem także w kulturach słowiańskich. Każdorazowo jednak ciało stawało się centrum bronionego lub triumfującego porządku społecznego. Dowodzi tego malarstwo, dla którego cielesność jest zasadniczym tematem niezależnie od geografii, epoki czy stylu kultury. Wojna ciała z duchem niekiedy przypomina wojnę postu z karnawalem, innym razem jest to zasadnicza relacja w sferze tożsamości, jeszcze innym razem odnosi się do przetrwania, jako kategorii tyleż fizycznej, co duchowej. W tych relacjach okazuje się osią egzystencji, która określa bieg historii i odciska się na twórczości artystycznej. Inną sprawą jest codzienność cielesności, zagadnienie zbiorowego życia, słowiańskiej higieny, stylu chorowania, erotyzmu i seksualności, prokreacji, dojrzewania, wreszcie, *last but not least*, umierania. Ogromne wrocławskie *Ciało* ukazuje zaledwie fragment problemu, jakim jest życie w jego nieskończonym bogactwie. Słowiańszczyzna to bogaty obszar, warto zatem w dalszych poszukiwaniach zrezygnować z ogólnych syntetycznych prac zbiorowych, a przejść do szczegółowszych badań na przykład na tle etnicznym – *ciało rosyjskie, polskie, serbskie czy czeskie* ukazane w tak rozmaitych kontekstach kulturowych i społecznych uwarunkowaniach, jakie proponuje recenzowana praca, byłoby na pewno pretekstem do publikowania dalszych, znakomitych tomów ukazujących niezwykłość Słowiańszczyzny. Tematów jest ogromnie wiele i zasługę redaktorek można upatrywać także w inspiracji do poszukiwania kolejnych obszarów. Badania nad cielesnością korespondują z poszukiwaniami nowej historyczności, tej spoza wielkich ideologicznych narracji i politycznych przełomów, jako wyznaczników dziejów. Wpisują się przede wszystkim w nurt mikrohistorii, tworzących nowe oblicze przeszłości i przyszłości. Ciało wrocławskich sławistek jest wartościową propozycją, włączającą do polskiej dyskusji nad historyczną i współczesną cielesnością nie tylko rozmaite perspektywy badawcze i tematy, ale także licznych badaczy z Europy Środkowej, Wschodniej i Południowej. Z tej przyczyny jego opublikowanie umacnia rolę polskiej humanistyki sławistycznej.



RYSZARD KUPIDURA
(Poznań)

ROSJA I ROSYJSKA LITERATURA W OCZACH POLSKICH PISARZY*

V.A. Khoriev, *Vosprijatje Rossii i russkoj literatury pol'skimi pisatelami (Očerki)*, Izd. Indrik, Moskva 2012, ss. 238.

W nocy z 24 na 25 maja ubiegłego roku w białoruskim Grodnie zmarł profesor Wiktor Choriew, kierownik Wydziału Historii Literatury Słowiańskiej w Rosyjskiej Akademii Nauk. Parę dni później Anna Żebrowska napisała w „Gazecie Wyborczej”, że odszedł ambasador polskości w Rosji i na świecie. Liczne nekrologi, które zaczęły się potem ukazywać w polskich mediach, świadczą o tym, że ten wybitny znawca literatury polskiej miał w naszym kraju wielu przyjaciół i był autentycznie oddany sprawie polsko-rosyjskiego dialogu kultur, gdyż swoje zainteresowania naukowe uzupełniał o życzliwe relacje z przedstawicielami różnych polskich środowisk. Profesor Wiktor Choriew był członkiem Rady Naukowej „Porównań”. Wspominamy Go również jako oddanego przyjaciela naszego czasopisma.

Zbiorek artykułów *Vosprijatje Rossii i russkoj literatury pol'skimi pisatelami* jest prawdopodobnie ostatnią publikacją zmarłego badacza. Jednocześnie stanowi on kontynuację wydanej w 2005 w tym samym wydawnictwie książki *Pol'sza i poliaki glazami russkich literatorov: Imagologičeskie očerki* (omawianej na łamach nr 8/2011 „Porównań”). Łącznie te dwie pozycje można traktować jako dwutomowy zbiór prac Choriewa, w którym przedstawia on swoje najważniejsze tezy odnośnie postrzegania Polski i Polaków w literaturze rosyjskiej i na odwrót. Do takiego podejścia zachęca zresztą sam autor, który we wstępie do wydania z 2012 roku, kiedy wyjaśnia swój metodologiczny warsztat, odsyła czytelnika do pierwszej publikacji, w której zawarł autorski pogląd na istotę badań imagologicznych.

Vosprijatje Rossii... to przegląd polskiej recepcji Rosji i literatury rosyjskiej od czasów romantyzmu po pierwsze lata po II wojnie światowej. Wiktor Choriew zaczyna go od postaci Adama Mickiewicza, który jawi się według niego jako fundator polskiego kanonu odbioru rosyjskości. W dalszej kolejności badacz przedstawia, w jaki sposób na kartach polsko-rosyjskiego dialogu literackiego zapisali się tacy autorzy jak: Juliusz Słowacki, Eliza Orzeszkowa, Bolesław Prus, Henryk Sienkiewicz, Aleksander Świętochowski, Zofia Nałkowska, Władysław Broniewski, Stanisław Przybyszewski, Stefan Żeromski, Stanisław Brzozowski, Gustaw Herling-Grudziński, Witold Gombrowicz, Czesław Miłosz, Maria Dąbrowska,

* Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2014.

Bruno Jasieński, Aleksander Wat, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Konstanty Ildefons Gałczyński, Jarosław Iwaszkiewicz, Jerzy Andrzejewski i inni. Odrębny artykuł Choriew poświęca ważnemu, choć przez lata zapomnianemu badaczowi literatury rosyjskiej – Waławowi Lednickiemu.

Profesor Choriew stworzył imponujący katalog polskich twórców, którzy nie tylko nie byli obojętni na literaturę rosyjską, ale często stanowiła on dla nich źródło inspiracji i swego rodzaju punkt odniesienia (Gogol, Tolstoj, Dostojewski, Czechow), dzięki któremu oni sami mogli wyznaczać miejsce literatury polskiej w ogólnoeuropejskim procesie literackim. Wielość przytoczonych nazwisk, reprezentujących różne epoki i prądy literackie, skłania badacza do tezy, że „Bez względu na cały dramatyzm polsko-rosyjskich konfliktów politycznych, które ciągnęły się przez wieki, w sferze kultury odbywał się stały dialog twórczy, który funkcjonował ponad politycznymi barierami” (s. 7).

Powyższy cytat może wywołać wrażenie, że Choriew odrzuca Foucaultowską tezę o sojuszu wiedzy i władzy i pielęgnuje wiarę w istnienie niebiańskiej ojczyzny poetów, indyferentnej wobec bieżących sporów, wojen i postaw szowinistycznych. Nie jest to jednak zgodne z prawdą. Rosyjski badacz przyznaje, że wielowiekowa zależność Polski od Rosji walenie przyczyniła się do powstania negatywnego stereotypu Rosjanina, który był „obrazem w głowie” nie tylko przeciętnego Polaka, ale przede wszystkim w umysłach intelektualnej polskiej elity.

Dokonując przeglądu postaw rusofobicznych i rusofilskich we współczesnych polskich dyskursach naukowych i publicystycznych, Choriew zmusza polskiego czytelnika, by ten sam zastanowił się, do którego obozu należy. Wybór bowiem nie jest wcale oczywisty. Miedzy innymi dlatego, że do „rusofobicznego koszyka” badacz wrzuca profesora Pawła Wieczorkiewicza za następujący fragment artykułu o oksymoronicznym tytule *Najazd wyzwolicieli: Sowietci niezależnie od pięknie brzmiących haseł maszerowali na Berlin, aby zakończyć swoją wojnę z Hitlerem i ustawić jak najkorzystniej granice swych wpływów. [...] A na dodatek Armia Czerwona w roku 1945, podobnie zresztą jak i w latach 1939 i 1920, była czymś w rodzaju zwielokrotnionego wojska Dżyngis-chana czy Atylli. Niosła w o wiele większym stopniu, niż jakiegokolwiek inne siły zbrojne, łącznie z Wehrmachtem, falę gwałtów i chorób wenerycznych, mordów, rabunków i kradzieży* (Paweł Wieczorkiewicz, *Najazd wyzwolicieli*, „Kwartalnik Polonicum” nr 1/2006, s. 15). O tym fragmencie Wiktor Choriew pisze, że nie może on nie wywołać wzburzenia u czytelnika i to nie tylko rosyjskiego. Problem w tym, że u polskiego czytelnika, który w tym okresie mógł być świeżo po lekturze książki Marcina Zaremby *Wielka trwoga. Polska 1944–1947* albo mógł właśnie obejrzeć film *Róża* Wojciecha Smarzowskiego, albo mógł usłyszeć od starszych członków swojej rodziny o zbrodniach towarzyszących wkraczaniu czerwonogwardzistów do polskich miast, tezy Wieczorkiewicza nie wydają się ani prowokujące, ani nawet kontrowersyjne. Paradoksalnie najbardziej słyszalnym dziś głosem, utrwalającym mit bezinteresownego pochodu Armii Czerwonej w celu

wyzwolenia Europy z jarzma faszyzmu jest białoruski lider Aleksandr Łukaszenka, którego wypowiedź dla agencji Reuters z listopada 2012 roku (*Nie pozwoliliśmy was Europejczyków przerobić w niewolników waszego własnego Fuehrera!*) cytowały media w niemalże każdym europejskim kraju.

Powyższe zdania wcale nie mają na celu dyskredytowania profesora Choriewa jako polonofila i ambasadora polskości. Wkład badacza w budowę dobrosąsiedzkich stosunków między Polakami a Rosjanami jest przecież nie do zakwestionowania. Chodzi jedynie o ukazania całej złożoności odbywającego się w postkolonialnych warunkach dialogu polsko-rosyjskiego i wskazanie na miejsca, w których trudno osiągnąć kompromis pomimo nawet najbardziej otwartej i życzliwej drugiej stronie postawy.

Rzecz komplikuje się tym bardziej, że we wspomnianych dialogu polsko-rosyjskim immanentnie obecny jest także trzeci głos, który – przez wieki marginalizowany i tłamszony – nie daje się ostatecznie wygłuszyć. Chodzi o Ukrainę z jej kulturą, językiem, a przede wszystkim mieszkańcami, którzy w ciągu stuleci poddawani już to polskiej, już to rosyjskiej kolonizacji.

Ukraiński głos daje o sobie także w książce Choriewa. Wtedy, kiedy traktuje on o polsko-rosyjskim sporze o *Tarasa Bulbę* Mikołaja Gogola. I wcale nie chodzi o kwestię ukraińskiego pochodzenia Gogola. W polskim literaturoznawstwie Gogol najprawdopodobniej pozostanie już na zawsze po prostu genialnym rosyjskim pisarzem, którego ukraińskie korzenie stanowią nieistotny fragment biografii. Jednak przy omawianiu *Tarasa Bulby*, a szczególnie polsko-rosyjskiej polemiki o wydźwięk tej powieści, nie można nie zauważyć, że polemika ta dotyczy ważnego fragmentu wspólnej polsko-ukraińskiej historii, przy czym Ukraińcy nie stanowią tutaj strony, bo w ich imieniu wypowiada się rosyjski patron. Ukraińskie stanowisko, nawet jeśli jest przez nich artykułowane, to i tak nie jest słyszalne. Wiktor Choriew w rozdziale „*Taras Bul'ba*” w *Pol'sze* cytuje, co prawda, Jewhena Małaniuka, ale nie sposób pozbyć się wrażenia, że głos ukraińskiego emigracyjnego pisarza i literaturoznawcy, domagającego się zmiany ustalonej pisowni nazwiska Gogola na Hohol i twierdzącego, że cała rosyjskojęzyczna twórczość Gogola jest istocie tłumaczeniem z ukraińskiego, brzmi nie tylko niewiarygodnie, ale wręcz komicznie. Małaniuk cytowany jest w charakterze ciekawostki, która jednak nie może być brana poważanie pod uwagę. W podobnej roli pojawiają się ukraińscy politycy, protestujący przeciwko publikacji w ZSRR *Ogniem i mieczem*. Jeśli do tego doda się fakt, że w publikacji z 2005 roku Wiktor Choriew pisał, że relacje rosyjsko-polskie sięgają czasów Rusi Kijowskiej, to można zaryzykować stwierdzenie, że wielowiekowy dialog polsko-rosyjski pociągał za sobą jako skutek uboczny wykluczanie i wykreślanie z kart historii narodu ukraińskiego z jego tradycjami i aspiracjami.

Vosprijatije Rossii... nie jest zatem łatwą lekturą. Emocjonalny i niezwykle życzliwy stosunek autora do Polski i Polaków nie przeszkadza w stawianiu kontro-

wersyjnych, a niekiedy po prostu nie do zaakceptowania dla polskiego czytelnika też. Wizerunek prof. Wiktora Choriewa jako architekta dobrych stosunków polsko-rosyjskich wcale nie musi na tym tracić. Budowanie autentycznych relacji po okresie wieloletniej kolonialnej traumy, a przede wszystkim po okresie totalitaryzmu, który opierał się przede wszystkim na propagandzie i indoktrynacji własnych obywateli, jest przecież więcej niż trudne. Tylko postaci formatu prof. Choriewa mogą dokonywać powolnego, aczkolwiek konsekwentnego zbliżania stanowisk i w konsekwencji zbliżania narodów. Prof. Choriew jako przedstawiciel pokolenia funkcjonującego w określonych warunkach historycznych wypełnił swoje zadanie.

