

uniknąć rozczarowania, które odczuje niewykwalifikowany czytelnik, spodziewający się uzyskać po lekturze większą wiedzę na temat prawdy jako problemu filozoficznego.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio. *Wspólnota, która nadchodzi*. Przeł. S. Królak. Warszawa: PWN, 2008.
- Caputo, John D. *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Caputo, John D. *Truth. Philosophy in Transit*. London: Penguin Books, 2013.
- Derrida, Jacques. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1993.
- Derrida, Jacques. *Ostrogi. Style Nietzschego*. Przeł. B. Banasiak. Wyd. 2. Łódź: Oficyna, 2012.
- Derrida, Jacques. *Sygnatura zdarzenie kontekst*. Przeł. B. Banasiak. Kraków: Inter Esse, 1992.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *Powtórzenie. Przedmowy*. Przeł. i oprac. B. Świdorski. Warszawa: W.A.B., 2000.
- Marquard, Odo. „Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analiz terażniejszości”. *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Edukacyjna, 1994.
- Mayer, Hans. *Odmieńcy*. Przeł. A. Kryczyńska. Warszawa: Muza, 2005.
- Sheppard, Richard. „Problematyka modernizmu europejskiego”. Przeł. P. Wawrzyszko. *Odkrywanie modernizmu*. Red. R. Nycz. Kraków: Universitas, 2004.
- Sowa, Jan. *Inna Rzeczpospolita jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości*. Warszawa: W.A.B., 2014.
- Vattimo, Gianni. *Koniec nowoczesności*. Przeł. M. Surma-Gawłowska. Kraków: Universitas 2006.
- Worsnip, Alex. „John Caputo’s truth problems”. 2014. Web. 18.07.2015. <<http://www.prospectmagazine.co.uk/arts-and-books/book-review-truth-by-john-d-caputo>>

DWA GŁOSY O POSTSOWIECKOSCI I POSTKOLONIALIZMIE W EUROPIE ŚRODKOWEJ

EMILIA KLEDZIK¹

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

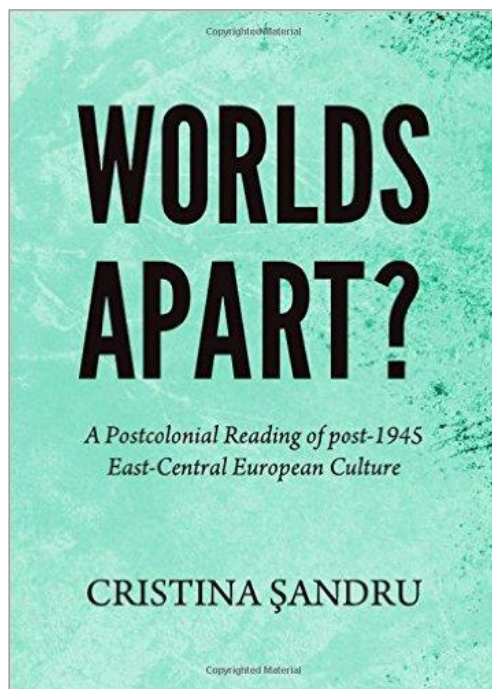
- Cristina Şandru. *Worlds Apart? A Postcolonial Reading of post-1945 East-Central European Culture*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. 309 P.
- Bogdan Ştefănescu. *Postcommunism / Postcolonialism: Siblings of Subalternity*. Bucharest: University of Bucharest Publishing House, 2013. 227 P.

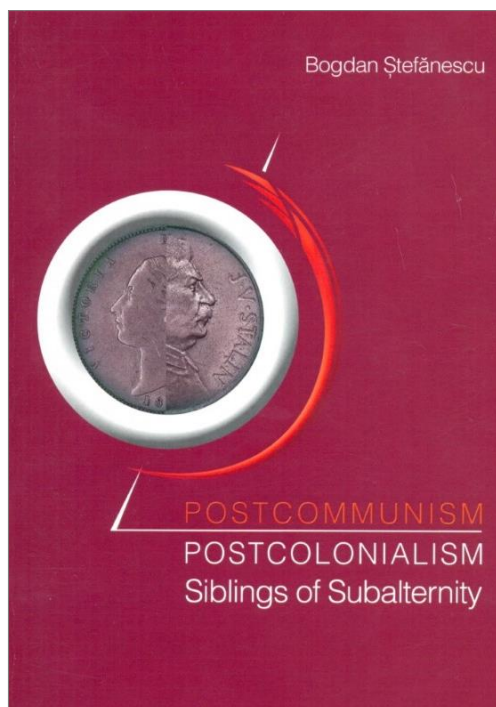
¹ Correspondence Address: emilia.kledzik@gmail.com

Książki Cristiny Şandru i Bogdana Ştefănescu są ważnymi głosami w dyskusji nad przystawalnością języka postkolonializmu do opisu zjawisk kulturowych w postsowieckiej części Starego Kontynentu. Oboje autorzy widzą w analizie sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej w XX i XXI wieku okazję do weryfikacji teorii postkolonialnej jako systemu światowego oraz impuls do zainicjowania komparatystycznych badań postkomunistycznych.

Şandru i Ştefănescu budują podobne porządki teleologiczne, w których umieszczają postkolonialność obszaru postsowieckiego. Zauważają, że nieprzypadkowo upadek imperiów kolonialnych był początkiem sowieckiej kolonizacji, i stawiają tezę o długotrwałym rozdarciu kultury środkowoeuropejskiej pomiędzy walkę z wschodnim hegemonem a ko-

piowanie wzorców Europy Zachodniej. Ştefănescu wydaje się bardziej zdystansowany wobec absolutyzacji kategorii „postępu” i zachodniego kontinuum modernizacyjnego, w jakim kraje Europy Środkowej (dobrowolnie?) znalazły się po transformacji ustrojowej, a za figurę tego sceptycyzmu obiera pojęcie mimikry. Nie zgadza się na uproszczony, manichejski – jak go nazywa – dyskurs zacofania/zaawansowania cywilizacyjnego, w zamian proponując bardziej złożony model oparty o teorię Haydena White’a. Interesująca jest przyjęta przez niego chronologia sowieckiej kolonizacji i dekolonizacji w Europie Środkowej. Jej pierwszy etap, nazywany „antykapitalistyczną kolonizacją”, trwał od końca II wojny światowej do drugiej połowy lat pięćdziesiątych XX wieku. Po niej doszło do fałszywej „dekolonizacji” (wymienne: desowietyzacji), kiedy władzę w demokracjach ludowych przejęli kompradorzy i dokonali narodowej korekty ustroju socjalistycznego. Czas po 1990 roku Ştefănescu nazywa natomiast „dekomunizacją”, czyli właściwym odrzuceniem totalitarnych praktyk państwowych. Taka optyka wydaje się szczególnie ciekawa dla polskiego czytelnika przyzwyczajonego do traktowania PRL-u jako kulturowego monolitu w ramach studiów postkolonialnych. Şandru również sięga do rozważań autora *Miejsc kultury* i nazywa Europę Środkową obszarem liminalnym, „trzecią przestrzenią”, w której ujawnia się arbitralność podziału świata na Orient i Okcydent, centrum i peryferie, globalność i lokalność. Podobieństwo kolonii zamorskich i krajów postsowieckich leży, jej zdaniem,





w ich opóźnionej konfrontacji z modelem państwa ufundowanym na założeniach zachodnioeuropejskiego oświecenia. Choć w kopiowaniu zachodniego modelu ekonomicznego i społecznego dostrzega główne źródło „autokolonizacji” społeczeństw postsowieckich (termin Alexandra Kiosseva), podkreśla, że nie ma dla nich innej drogi rozwoju niż ta, którą wyznacza kapitalizm. Polemizując z Natašą Kovacëvić i innymi badaczami przyjmującymi optykę antykapitalistyczną, narzekającymi na kryzys myśli lewicowej w Europie Środkowej, a przy okazji rehabilitującymi założenia „realnie istniejącego socjalizmu”, zauważa, że marksizm odniósł sromotną porażkę w próbach stworzenia egalitarnego społeczeństwa, a środkowoeuropejska ostalgia – tęsknota za minionym ustrojem – dotyczy przede wszystkim

krajów, których mieszkańcy mogli się cieszyć relatywnie dużymi swobodami obywatelskimi. Celnie wskazuje jednak, że najbardziej dotkliwe konsekwencje kilkudziesięciu lat komunistycznej opresji uwidoczniły się dopiero po upadku systemu, kiedy społeczeństwa postsowieckie skonfrontowały się z nową rzeczywistością ustrojową i okazało się, że ich członkowie mają trudności z udźwignięciem odpowiedzialności obywatelskiej. Kapitalizm to więc „zło konieczne”, za którym optowali nawet lewicujący intelektualiści z krajów postsowieckich, w tym Milan Kundera, Günter Grass, czy Václav Havel. Șandru nazywa ich „liberalnymi indywidualistami”, ceniącymi wagę praw człowieka i swobód obywatelskich w każdym porządku ustrojowym. Ștefănescu nie wspomina o renesansie myśli marksowskiej w młodym pokoleniu Środkowoeuropejczyków, zdystansowanych wobec reguł gospodarki rynkowej. Oboje autorzy są krytyczni wobec zachodnioeuropejskiej inteligencji, która z aprobatą przyglądała się implementacji marksistowskiej utopii na żywym organizmie środkowoeuropejskiego Innego.

Komparatystyczne przedsięwzięcie Șandru za główną kategorię analityczną obiera nie, jak to było w przypadku kanonicznych studiów Marii Todorovej, czy Larry’ego Wolffa, orientalizujące spojrzenie Zachodu na Europę Środkową i Wschodnią, lecz komunistyczny posttotalitaryzm. Badaczkę interesuje złożone zjawisko ucieczki w prywatny świat sztuki, literatury i religii, charakterystyczne dla elit dotkniętych komunistycznym totalitaryzmem, które pozwoliło na prze-

trwanie życia intelektualnego i świadomości krytycznej w czasach indoktrynacji. „Oaza fikcji” funkcjonowała w jej narracji na skrzyżowaniu współpracy i oporu, subwersji i przystosowania, autocenzury i otwartego protestu. Z fikcją postkolonialną łączy ją specyficzna transgresywność, heteregoniczność i ludyczność.

Książka Şandru składa się z dwóch części: pierwsza dotyczy kulturowego imaginarium literackiego w wybranych środkowoeuropejskich tekstach literackich z okresu po 1945 roku, część druga to komparatystyczne *case study* twórczości Salmana Rushdiego i Milana Kundery. *Tertium comparationis* Şandru to „geografia kulturowa” konstruowana w ich powieściach, a w szczególności sposób spisywania świadectwa historii przy użyciu ironii, ambiwalencji, połączenia historii lokalnej i globalnej. Subwersywność literatury powstającej w krajach satelickich Związku Radzieckiego przypomina tę postkolonialną, ponieważ jej zasadniczą funkcją jest wyrażanie oporu wobec władzy kolonialnej/imperialnej/totalitarnej, a jednocześnie zacieranie kontrastów pomiędzy hegemonem a subalternem, sprawcą i ofiarą, traumą i nostalgią. Szczególnie interesująca wydaje mi się refleksja o jednocześnie traumatycznym i melancholijnym efekcie, jaki w literaturze środkowoeuropejskiej wywołało doświadczenie komunizmu; zdaniem Şandru widoczny jest on u pisarzy i pisarek chroniących swoją prywatność i zdystansowanych wobec gwałtownych przemian politycznych. Specyficzne praktyki narracyjne w Europie Środkowej mają swoje źródła w europejskim modernizmie, ale nabierają szczególnego znaczenia jako strategie oporu i subwersji, ponieważ dyskutują nie tylko z logocentryzmem jako systemem filozoficznym, ale z każdym opresywnym dyskursem. Dlatego Şandru zajmują przede wszystkim utwory literackie, które powstały w latach 70-90 XX wieku. Zawarte w nich narracyjne formy oporu wyrosły na gruncie wcześniejszych antykomunistycznych rozpoznań, z których najważniejszym jest dla rumuńskiej badaczki *Zniewolony umysł* Czesława Miłosza, podobnie jak postkolonialne fikcje czerpały z pism takich antykolonialnych aktywistów, jak Franz Fanon, czy Aimé Césaire. Do wspomnianych strategii powieściowych zalicza Şandru eksperymenty narracyjne, w tym przede wszystkim prozę autotematyczną, ludyczność, ironię, groteskę i realizm magiczny. Patronem takich hybrydycznych form literackich czyni Michała Bachtina, który wcześniej niż Homi Bhabha i samemu borykając się z sowieckim reżimem, postawił tezę o transgresywnym potencjale gatunku powieściowego, czerpiącego z karnawałowej polifonii stylów. W powieści postkolonialnej/posttotalitarnej, np. wybranej przez Şandru *Matej apokalipsie* Tadeusza Konwickiego, w taki sposób spotykają się głosy hegemonu i subalterna. Metafikcjonalność, kojarzona w Europie Zachodniej przede wszystkim z Barthesowską „śmiercią autora” i postmodernistycznym eksperymentem, nabiera więc w posttotalitarnej Europie Środkowej pozaliterackiego znaczenia: taka „przeładowana fikcja” („overcoded fiction”) naznaczona jest nieciągłością i milczeniem, które zyskuje sens tylko w zderzeniu z rzeczywistością, w której powstaje. Jestem przekonana, że popularna w Polsce w latach siedem-

dziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku proza autotematyczna mogłaby w tym kontekście posłużyć jako materiał badawczy dla postkolonialistów. Podobna sytuacja dotyczy prozy realizmu magicznego, chętnie czytanej w Europie Środkowej w interesującym Şandru okresie. Ludyczność, karnawałowość i groteskowość tej literatury oraz jej alternatywny projekt ontologiczny sprawiają, że może być postrzegana z jednej strony – podobnie jak w przypadku powieści postkolonialnych – jako forma „przeciw-tradycji” dla modelu zachodnioeuropejskiej mimesis, z drugiej zaś – jako głos sprzeciwu i ironicznego zdystansowania się wobec każdej narzucanej wizji historii i ideologii w warunkach przemocy epistemicznej. Za źródło inspiracji i kanoniczny przykład takiej powieści w Europie Wschodniej uznaje Şandru *Mistrza i Małgorzatę*, a wśród kontynuatorów wskazuje Milana Kunderę, Mircę Nedelciu i Ádáma Bodora.

Twórczość Milana Kundery i Salmana Rushdiego dzieli na pozór nieredukowalna różnica kulturowa: autor *Żartu* to emigrant z komunistycznej Czechosłowacji, który w latach osiemdziesiątych XX wieku przyjął obywatelstwo francuskie, egzystencjalista, przez większość swojej kariery uciekający przed historią i skrupulatnie strzegący swojej prywatności, zaś autor *Dzieci Północy* to urodzony w Bombaju, a mieszkający w Stanach Zjednoczonych, obłożony fatwą autor powieści o hinduskiej diasporze, jawnie lubujący się w literackich diagnozach globalnej, postkolonialnej wioski, obecny w mediach społecznościowych, na uczelniach, a nawet w Hollywood. Şandru przekonuje jednak, że ich proza dotyczy tego samego tematu: postawy jednostki wobec roszczeń wspólnoty lub państwa. Wizja tego antagonizmu ujęta jest w podobne ramy artystyczne i fabularne – to posiłkujące się perspektywą emigranta-kosmopolity, tryskające ironią potyczki bohaterów z Historią, uruchamiające przy okazji bagaż pamięci o traumie życia w niesuwerennym społeczeństwie. Tworzenie fikcji jest dla Kundery i Rushdiego, zdaniem Şandru, antidotum na totalitarną uniformizację i fundamentalizm. W ich twórczości historia odgrywa szczególną rolę na skrzyżowaniu sfery prywatnej i publicznej oraz jako splot różnorodnych (w tym niewiarogodnych, chaotycznych, nielinearnych i niekonstruktywnych) narracji opowiadanych w kontrze wobec oficjalnej Historii. Takimi próbami rekonstrukcji wielkich wydarzeń historycznych w optyce indywidualnej pamięci nazywa Şandru *Dzieci Północy* oraz *Żart* – powieści napisane w obronie indywidualnego prawa do swobody myśli, podejmowania wyborów i stawiania oporu.

Książka Cristiny Şandru jest przydatnym i przekonującym przede wszystkim ze względu na wnikliwe analizy utworów, studium posttotalitarnej literatury Europy Środkowej. Za szczególnie wartościowe uznają rozpoznania dotyczące zaadaptowania przez lokalnych pisarzy figur pisarstwa postmodernistycznego (np. strategii metafikcyjnych, parodii i ironii), których wymowa w kontekście krajów bloku sowieckiego staje się jednak nie tyle autozrotna i estetyzująca, ale polityczna i zaangażowana.

Rozprawa Bogdana Ștefănescu pt. *Postcommunism, Postcolonialism. Siblings of Subalternity* stawia sobie za cel doprecyzowanie, w jakim kontekście metodologicznym można osadzić studia postkolonialne w Europie Środkowej i Wschodniej oraz wskazuje sposób ich wykorzystania do analizy konkretnego tropu w literaturze i filozofii rumuńskiej od XIX wieku. Ștefănescu zrećnie omija pułapkę swojego postkolonialnego „toposu skromnościowego” propozycji badawczych, które od lat pojawiają się w Europie Środkowej, i proponuje szeroką definicję „kolonialności” jako paradygmatu podporządkowania, który wprawdzie można wskazać w różnych sytuacjach historycznych, zawsze jednak oznacza on wykorzystanie władzy politycznej i ekonomicznej do konkretnych praktyk kolonizacyjnych. Pułapka ta polega na próbach maksymalnego wyostrenia terminologii, co nierzadko prowadzi do rozmycia analiz zjawisk kulturowych, które są przecież istotą sprawy. Na początku książki czytamy więc, że nie na prowadzeniu dywagacji terminologicznych zależy jej autorowi, bo te często prowadzą badacza na manowce dyskursologii. Istotne jest pytanie, co nowego studia postkolonialne mogą powiedzieć o kondycji Europy Środkowej, jakie syntezy kulturoznawcze zaproponować i w ten sposób przyczynić się do opisu procesów zachodzących na tym obszarze po upadku komunizmu. Ștefănescu jako anglista z łatwością porusza się w obszarze zachodniej teorii i jest z racji swojego wykształcenia szczególnie wyczulony na problemy związane z jej recepcją. Znajomość wątków postkolonialnych w literaturze anglojęzycznej predestynuje go do zadania kluczowych dla jego książki pytań: w jaki sposób badacz pochodzący z postsowieckiej Europy wpisuje się w te rozważania – jako przedstawiciel Pierwszego czy Trzeciego Świata? Oraz: w jaki sposób doświadczenie postsowieckości zmienia globalny stan badań nad postkolonializmem? Ștefănescu jest zdania, że nowy, środkowoeuropejski element postkolonialnej układanki pozwala na zdekonstruowanie zachodniego instrumentarium binarnych opozycji, służących do opisu relacji pomiędzy (byłym) kolonizatorem i (byłym) skolonizowanym. Nie jest więc jego książka prostą relacją ze stanu badań nad postkolonializmem w naszym regionie i to czyni ją istotnym wkładem w dyskusję o kondycji narodów Europy Środkowej po upadku komunizmu.

Jak większość osób zainteresowanych związkami między postkolonializmem a historią Europy Środkowej Ștefănescu ciekawią przyczyny przemilczania analogii kulturowych pomiędzy koloniami Europy Zachodniej a obszarem, z którego pochodzi, zarówno przez zachodnią akademię, jak i lokalnych badaczy. Stwierdza, że opór przed przeprowadzaniem takiej analogii w Europie Środkowej ma przyczyny ideologiczne – szczególną konstrukcję historiografii, niechęć do adaptacji teorii ufundowanej na marksizmie, i epistemologiczne – wywołane, zdaniem badacza, zamieszczeniem wokół terminów „kolonia” i „kolonializm”. Ich źródłem jest usankcjonowany m.in. przez Edwarda Saïda rozdział pomiędzy „kolonializmem” i „imperializmem”, oparty, w opinii Ștefănescu i Jürgena Osterhammela, na dyskusyjnych przesłankach.

O paradoksie dobrowolnego adaptowania teorii o marksistowskiej proveniencji na obszarze, który przez kilkadziesiąt lat był kolonizowany przez marksizm pisze również Cristina Şandru: „Podczas gdy większa część postkolonialnej inteligencji doradzała, a w kilku wypadkach próbowała zaimplementować projekt marksistowski (jako wyzwalającą alternatywę dla neokolonialnego kapitalizmu) wschodni Europejczycy czekali (na próżno) na „Amerykanów” i ich kapitalizm, aż wyzwoli ich z władzy socjalistycznego Wielkiego Brata...” Ştefănescu dodaje: „W pewnym sensie ironią historii jest fakt, że ruszając na demokratyczny Zachód po epistemiczne nowości, wielu młodych naukowców [z Rumunii] wróciło z ideologią, która została wmuszona ich niegdyś demokratycznej ojczyźnie przez wschodnie imperium komunistyczne”. Skutek tego procesu jest, zdaniem badacza, podwójny: odrzucenie opresywnego dyskursu lub mimikra, polegająca na identyfikacji z zachodnimi elitami i wyparciu własnej kolonialności. Z żadną z tych postaw Ştefănescu nie może się zgodzić, więc proponuje własny wykład na temat środkowoeuropejskiej, a w szczególności rumuńskiej, kondycji postkolonialnej, utrzymany w duchu pragmatycznym. Gra podobieństw pomiędzy postkomunizmem i postkolonializmem jest dowodem na to, że liberalny humanizm i radykalny marksizm mogą z łatwością zamienić się rolami, w szczególności, kiedy mowa o formułowanym językiem ideologii celu, jakim jest wolność. Ştefănescu celnie zauważa, że bycie „marksistą” w kontekście postkolonialnym oznacza bycie postępowym krytykiem schyłkowego kapitalizmu i zwolennikiem dekolonizacji, natomiast bycie „liberalnym humanistą” może się kojarzyć z zacofaniem i konserwatyzmem. W kontekście postkomunistycznym sytuacja wygląda odwrotnie. Takie ujęcie metodologiczne jest również przestrożą dla krytyków, którzy ulegli przekonaniu, że prawda leży tylko po jednej stronie: wschodniej lub zachodniej nowoczesności.

Główna teza książki, zgodnie z którą komunizm jest szczególną formą kolonizacji, a kolonializm sowiecki i zachodni były połączone za sprawą – choć budowanego w oparciu o inny model ideologiczny – konstruktu nowoczesności, lokuje Ştefănescu po stronie badaczy teorii postkolonialnej, opowiadających się za radykalnym otwarciem tych studiów i przeszczepianiem paradygmatów. Prowadzi go to do wniosku, że – w opozycji do tez Marii Todorovej – istnieje strukturalne podobieństwo pomiędzy kulturowym Innym pochodzącym z Bałkanów, Orientu lub innej części świata. Tu w sukurs przychodzi mu komparatystyka, która zakłada, że niecałkowita przystawalność porównywanych zjawisk nie skazuje samego pomysłu interpretacyjnego na porażkę. Zaznacza jednak, że każda z najważniejszych cech kolonizacji była obecna w polityce Związku Radzieckiego wobec republik sowieckich i państw satelickich. Za najistotniejszą z nich uznaje straumatyzowaną tożsamość kulturową, jakiej doświadczały podmioty kolonialne. Ştefănescu za Piotrem Sztompką i Jürgenem Osterhammelem proponuje termin „kolonialna trauma” jako narzędzie opisu kondycji społeczeństw formalnie wyzwolonych

z opresji, ale wciąż cierpiących z powodu konsekwencji minionych wydarzeń. Jej najważniejszym symptomem jest mimikra, czyli negacja wartości własnej kultury poprzez porównywanie jej z zachodnią i podkreślanie jej słabości, podrzędności i dziwaczności. Ślady mimikry widać w wielu obszarach posttransformacyjnej rzeczywistości: w budowaniu nowych instytucji życia publicznego, nowej polityki historycznej, nowych artefaktów, nowych autorytetów, wokół których organizuje się życie wyzwolonego narodu.

Ștefănescu osadza swój wywód w konstruktywizmie, chociaż odcina się od takich jego radykalnych emanacji, jak np. teza Ernesta Gellnera o zależności pomiędzy narodem a nacjonalizmem. W tym ujęciu teorii narodu za dyskusyjne uznaje odbieranie mocy sprawczej człowiekowi i jego zdolnościom do funkcjonowania w zmieniającym się kontekście historycznym. Narody nie są po prostu „wynalazkami”, ale – pisze Ștefănescu – stylami, w jakich dyskurs kształtuje wspólnoty. Można krytycznie przyglądać się esencjalistycznym, zdaniem konstruktywistów, wersjom tożsamości, ale lepiej, przekonuje, zobaczyć w nich sposób, w jaki traumatyzowane podmioty postkolonialne odpowiadają na dyskryminację i ucisk.

Ciągnąc wywód o podobieństwach w kondycji postkolonialnej i postsowieckiej, Ștefănescu buduje kontinuum komunizm (kolonializm) → postkomunizm (postkolonializm). Podobieństwo kolonializmu i komunizmu wynika, jak wyjaśnia, z faktu, że oba te projekty, choć oparte na różnych przesłankach filozoficznych, wyrastają z tych samych założeń, ogólnie wiązanych z oświeceniem i europejską nowoczesnością. Racjonalizm, humanizm, centralizacja państwowa i wynikająca z niej organizacja społeczeństwa, industrializacja i produkcja masowa nie są dla rumuńskiego badacza tak istotne, jak ich konsekwencja, czyli powstanie imperiów. Komunizm i kolonializm budowały własne projekty nowoczesności i postępu. By doprecyzować postsowieckość jako skutek komunistycznego kolonializmu, badacz musi więc zdefiniować w tym kontekście pojęcie modernizacji, różnej dla obu obozów, choć podobnie zanurzonej w nowoczesności. I znów, by uniknąć jego zdaniem upraszczających, bo posługujących się dychotomiami, tez o pogoni za postępem, badacz sięga po poczwórny paradygmat Haydena White'a, wyłożony w rozprawie pt. *Metahistoria*. Pozwala on skomplikować relację pomiędzy nowoczesnością-ponowoczesnością, modernizmem i postmodernizmem. Podobnie jak White, wykorzystuje cztery tropy retoryczne: metaforę, metonimię, synekdochę i ironię i (po wymianie: antyteza zamiast metonimii i porównanie zamiast synekdochy) czyni z nich ilustracje dla czterech podstawowych ideologii i czterech formacji intelektualnych: anarchizmu, radykalizmu, liberalizmu i konserwatyzmu. Rumuński badacz wybiera z wywodów White'a te cechy wymienionych formacji, które uznaje za najbardziej trwałe i tworzy z nich matrycę ideologiczną, a następnie stara się wykazać, że każda z nich w różnych momentach historii Rumunii stosowana była jako strategia kulturowego oporu i rekonstrukcji tożsamości. Wszystkie wyrastają z poczucia traumatycznego związku z relacją kolonialną i imperialną.

Anarchistyczna wizja narodu, którą można by nazwać również indywidualistyczną, jest licznie reprezentowana w kulturze rumuńskiej, m.in. w myśli Georga Vălasana i bohaterskiej postawie filozofa Mircei Vulcănescu, który zmarł w komunistycznym więzieniu, oddając życie za towarzysza z celi. Dyskurs narodowy w wersji radykalnej pojawia się już w XVII wieku, jego najbardziej wyrazistą emanacją jest rumuński romantyzm i twórczość Mihaia Eminescu. Szczególną formę tego nurtu stanowi „autozaprzeczenie”, które objawia się nihilizmem, krytyką i sarkazmem wymierzonym we wspólnotę w twórczości Eugena Ionescu, Tristana Tzary i Emila Ciorana. Liberalizm jako strategia mimikry charakterystyczna dla kultur zdominowanych objawia się w kulturze węgierskiej w myśli międzywojennego pisarza i krytyka literackiego Eugena Lovinescu. Po 1989 roku entuzjastycznie odnoszą się do niego przede wszystkim młodszy krytycy: Gabriel Andreescu, Cristan Preda i inni. Ostatni z dyskursów, konserwatyizm, przy którym, jak się zdaje, lokuje się sympatia autora omawianej książki, jest obecny w szczególnych zachowaniach obronnych Rumunów w obliczu klęski. Koncepcja „korzystnej kapitulacji”, polegającej na złożeniu broni w momencie, w którym oponent jest skłonny pójść na ustępstwa i zapewnić narodowi rumuńskiemu relatywną swobodę społeczną i ekonomiczną, jest znana także innym narodom Europy Środkowej. Kolejna z nich to „ewakuacja”, która oznacza wycofanie się na peryferie i prowadzenie wojny podjazdowej oraz dywersji. Ta ucieczka od bezpośredniej konfrontacji, bojkotowania głównego nurtu historii, jest, zdaniem poety z przełomu XIX i XX wieku Luciana Błagi, cechą narodową Rumunów, a jej ślad odnajdujemy w ludowych porzekadłach. Współczesny przykład takiej konserwatywnej myśli narodowej dostrzega Ștefănescu w powojennej, antykomunistycznej działalności filozofa Constantina Noicy, którego dyskursywna taktyka oparta była na subwersji i paradoksie.

Charakteryzując podobieństwa między kondycją krajów postkolonialnych i post-sowieckich Ștefănescu zaznacza, że, by dokonać porównania, należy odrzucić perspektywę chronologiczną – procesy kolonizacyjne w zestawianych obszarach zachodziły w różnym tempie i czasie. Inspirowany koncepcją „relatywnej synchroniczności” Marii Todorovej, proponuje perspektywę „kairologiczną” (z greckiego *kairos* – odpowiedni moment, pora), która pozwala na odrzucenie wartościującej i kwestionowanej przez postkolonialistów kategorii „postępu”, a zamiast tego skupia uwagę używającego jej na skutkach danego zjawiska na konkretnej sytuacji historycznej, która ma miejsce w danej kulturze. Jest to o tyle korzystne, że zapobiega traumatycznej, jak ją nazywa badacz, sytuacji porównywania Europy Środkowej do Europy Zachodniej, zwykle kończącej się nieprzyjemnymi wnioskami o nieuchronnej asymetrii, zacofaniu, dysproporcjach i mimikrze. Ștefănescu zauważa, że subalterni Europy Środkowej, w odróżnieniu od skolonizowanych w innych częściach świata, nie posiadali ugruntowanej przez dyskurs kolonialny tożsamości, inaczej mówiąc – sam kolonialny, sowiecki dyskurs nie ufundował

tutaj klasycznego, opartego na wyrazistym kontraście binaryzmu: kolonizator – skolonizowany. Cristina Șandru to samo zagadnienie ujmuje nieco inaczej: stwierdza, że faszyzm i komunizm, zamiast „Innego” konstruowały „Wroga”, którego w miejsce kolonialnego „ucywilizowania” miała spotkać anihilacja. W ten sposób uogólnia pojęcie kolonizacji, wyabstrahowując je z kapitalistycznego kontekstu.

Przełomowy dla Europy Środkowej czas ostatniej transformacji ustrojowej umieszczony jest w kontekście „neurotycznego europeizmu”, który – jak zauważa Ștefănescu – był ważnym zjawiskiem w regionie na długo przed postsowiecką traumą. On również korzysta z koncepcji „autokolonizacji” autorstwa bułgarskiego postkolonialisty, Alexandra Kiosseva. Kiossev wskazuje, że europejskie kultury peryferyjne w czasach względnej samorządności zapożyczają modele cywilizacyjne z Zachodu i w ten sposób (auto)kolonizują własną autentyczność i skazują się na dyskurs nieuchronnego zapóźnienia cywilizacyjnego. Budowana w ten sposób tożsamość narodowa nie może się równać z powstałą na gruncie odrzucenia systemów autorytarnych w krajach, których gospodarka miała podstawy kapitalistyczne, i które samodzielnie wykształciły podstawy instytucji demokratycznych. Transformacja ustrojowa pod koniec dwudziestego wieku w krajach postsowieckich polegała na zerwaniu z trwającym ponad czterdzieści lat projektem państwowym i transferze instytucji, struktur i ideologii, posiłkując się wątpliwym doświadczeniem suwerenności w międzywojniu. Warto dodać, że w Europie Środkowej nie milnęły głosy przekonujące, że radykalna zmiana była pozorna, a beneficjentami transformacji stały się komunistyczne elity, które nie uległy wymianie. Jeśli jednak przyjąć, że – przynajmniej deklaratywnie – doszło do zerwania ciągłości ustrojowej i przeszczep modelu zachodniego zakończył się powodzeniem, narody Europy Środkowej popadły z jednej sytuacji zależności w drugą, potęgując swoją traumę zapóźnienia, niedostosowania i peryferyjności. Konsekwencją pogłębienia postkolonialnej traumy może być, pisze Ștefănescu, kulturowy *backlash*, polegający na mimikrze nietolerancji kolonialnego opresora. Jest to jedyny fragment książki, w którym badacz wspomina o skomplikowanych relacjach władzy-podporządkowania wewnątrz Europy Środkowej. Ștefănescu ma zapewne na myśli wybuch wojny kulturowej pomiędzy eurosceptykami a euroentuzjastami, w której obie strony wzajemnie odmawiają sobie prawa głosu i oskarżają o zdradę interesów narodowych. Ta radykalizacja debaty o tożsamości narodowej jest objawem syndromu posttraumatycznego. Istota sporu o miejsce Europy Środkowej na mapie ustrojowej Starego Kontynentu nie może być jednak zdaniem badacza sprowadzona do konfliktu pomiędzy konserwatystami i liberałami. Taka narracja sprowadza nacjonalizm do fikcyjnego opisu zbiorowości, ale jest również zagrożeniem dla tolerancji i praw jednostki, na co Ștefănescu nie chce się zgodzić. W jego przekonaniu, dyskurs narodocentryczny tak potępiany przez Zachód w wydaniu Europy Środkowej, często występuje w krajach Europy Zachodniej i USA.

Cristina Șandru jest bardziej zdystansowana wobec wybuchu nacjonalizmów w postkolonialnej Europie Środkowej. Pisze, że można w nich dostrzec jedną z dwóch posttraumatycznych strategii kompensacyjnych, pozwalających na pozorny powrót do „autentycznej”, nienarzuconej kultury lokalnej. Drugą jest mimikra, objawiająca się w Europie Środkowej nie tyle potrzebą kopiowania sowieckiego centrum, ale powrotem do kultury zachodnioeuropejskiej. Warto dodać, że to zjawisko było charakterystyczne dla pierwszych lat po upadku żelaznej kurtyny, triumf nacjonalistycznej retoryki w niektórych społeczeństwach środkowoeuropejskich w drugim dziesięcioleciu XXI wieku, jest również symptomem peryferyjnej frustracji i wygaśnięcia postransformacyjnego entuzjazmu dla integracji z Europą Zachodnią, tak w sensie politycznym, jak i kulturowym. Șandru zauważa również, że w sposób charakterystyczny dla społeczeństw postkolonialnych kult narodu w Europie Środkowej kompensuje brak ekonomicznych i społecznych instytucji nowoczesności. W innym miejscu podobną tezę w odniesieniu do polskiej kultury poststransformacyjnej lansuje Przemysław Czapliński.

Ștefănescu polemizuje z prostymi opozycjami, które służą do opisu sytuacji w zjednoczonej Europie końca XX wieku. Nie podoba mu się w szczególności sprowadzanie debaty o schedzie po komunizmie do sporu pomiędzy „oświeconymi marksistami” a „liberalnymi humanistami” (Katherine Verdery). Ten manicheistyczny schemat przełamuje, postulując za swoim mentorem, Haydenem Whitem, tolerancję dla ideologicznego pluralizmu. Przykładem zjawiska kulturowego, w którym spotykają się cztery omówione przez Ștefănescu ideologie, jest „próżnia” jako dyskursywny konstrukt, służący Rumunom do budowania tożsamości w przełomowych momentach ich narodowej historii. Dzieje tego zjawiska sięgają w Rumunii trzech okresów – od pre- do postkomunizmu, ale podobne fenomeny obserwować można również w innych społeczeństwach postkolonialnych, ponieważ próżnia wpisuje się w paradygmat zapóźnienia modernizacyjnego i mimikry. „Kraje postkomunistyczne, jak Rumunia – pisze Ștefănescu – mają długą historię radzenia sobie z ich fundacyjnymi deficytami. Nazywają ją swoją historią narodową”. Silne, a nawet obsesyjne zakorzenienie fantazmatu próżni w autorefleksji Rumunów jest – przekonuje badacz – charakterystyczne dla kultur zmarginalizowanych i pasuje do wszystkich omówionych wcześniej ścieżek ideologicznych, włączywszy anarchisticzną metaforyzację, radykalne narracje heroiczne i tragiczne i konserwatywne parable. W szczególności interesujący i symptomatyczny wydaje się fakt, że po upadku komunizmu Rumuni rekonstruują swoją tożsamość poprzez lub jako „próżnię” i wracają w ten sposób do strategii dobrze utrwalonych w ich kulturze. Konstrukt ten jest znany teoretykom nacjonalizmu i postkolonializmu i obecny w dyskursach innych narodów. Ștefănescu przekonuje, że okazuje się on również przydatny do charakterystyki postkolonialnej traumy w krajach postsowieckich.

Dyskursywna próżnia opiera się na paradoksie, ponieważ jest wypełniona znaczeniem. I chociaż w jej pole znaczeniowe wpisuje się pustka, marginalność

i brak, próżnia pełni centralną rolę w dyskursie rekonstruującym naród. W jej negatywnym wydaniu Rumunii są niezdolni do suwerennego prowadzenia własnej historii, zarówno w zakresie zapewnienia sobie bezpiecznej przyszłości, jak i dokumentowania osiągnięć. Formą tej próżni jest również nieobecność Rumunów w historii Europy. W odmianie pozytywnej, dyskurs próżni stwarza szansę na regenerację, jest wymownym milczeniem, które miewa wartość artystyczną (jak u dadaisty Tristana Tzary). Próżnia osobowości (*the void of personality*) objawia się w takich toposach jak pochwała anonimowości i kult skromności. Próżnia witalności (*vigor mortis*), symboliczna ofiara w obronie narodu to romantyczny gest charakterystyczny dla środkowoeuropejskiego mesjanizmu.

Wartościowe rozprawy Cristiny Șandru i Bogdana Ștefănescu zapewne nie wyczerpują tematu, ale inspirują do dalszych poszukiwań punktów stycznych między kulturą postkolonialną i postsowiecką. Obopólna korzyść takich badań polega na stworzeniu dla studiów postkolonialnych nowej płaszczyzny, przekraczającej dotychczasowe granice dyscypliny, zaś dla postkomunizmu – zapożyczenia gotowego instrumentarium. Warto zaznaczyć, że oboje badacze kierują swoje rozważania i apele do anglojęzycznego czytelnika, mniej zaznajomionego ze specyfiką regionu Europy Środkowej i Wschodniej, za to dobrze posługującego się słownikiem postkolonialnym. Widać to w szczególności w książce Șandru, która poświęca sporo miejsca kwestiom historycznym, dobrze znanym lokalnym badaczom, skrótowo omawia natomiast koncepcje Edwarda Saïda i Homiego Bhabhy. Można więc stwierdzić, że obie rozprawy zamierzają zwrócić uwagę środowiska postkolonialnego na ten zaniedbany przez nie rejon, tłumacząc to przemilczenie licznymi mniej lub bardziej przekonującymi argumentami z dziedziny teorii. Ani Șandru, ani Ștefănescu nie biorą jednak pod uwagę kryjących się za nim uwarunkowań – nazwijmy to – instytucjonalnych, np. słabości amerykańskich slawistik po upadku żelaznej kurtyny, o czym przekonująco pisze Ewa Thompson. To w zachodniej Akademii Edward Saïd widział wszakże podstawowe źródło orientalizmu, ona także dała impuls do jego dekonstrukcji. Być może podobnie zdarzy się z „białą plamą” studiów postsowieckich, do czego niezbędne jest zaangażowanie środkowoeuropejskich specjalistów (w tym anglistów), własnymi doświadczeniami świadczącymi na rzecz przekładalności kultur: postkolonialnej i postkomunistycznej.

BIBLIOGRAFIA

- Czapliński, Przemysław. *Resztki nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2011.
- Kiossev, Alexander. „The Self-Colonizing Metaphor”. 2011. Web. 12.12.2015. <<http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/s/self-colonization/the-self-colonizing-metaphor-alexander-kiossev.html>>
- Verdery, Katherine. *What was Socialism and what Comes Next?* Princeton: Princeton University Press 1996.
- Thompson, Eva. „Slavic but not Russian: Invisible and Mute” *Porównania* 16 (2015). S. 9-18.

DONIECKA RANA UKRAINY

HALINA KORBICZ¹

(Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu)

Dziuba Ivan. *Donetska rana Ukrainy. Istoryko-kulturologichni eseі*. Kyiv: Instytut Istorii Ukrainy NAN Ukrainy, 2015. S. 78. Іван Дзюба. *Донецька рана України: Історико-культурологічні есеї*. Київ: Інститут історії України НАН України, 2015. С. 78.

W ciągu ostatnich dwóch lat społeczeństwo ukraińskie przeżywa skomplikowane procesy, które rozgrywają się na jego ziemiach. Dramatyczne zmiany przestrzeni społecznej kraju oraz jej socjalno-psychologicznej atmosfery, związane z aneksją Krymu i zbrojnym konfliktem na wschodzie Ukrainy, nabierają charakteru długotrwałego, nierozwiązywalnego prostymi metodami problemu. Szczególnie niepokojące, przez swój tragizm, nieprzewidywalność i długookresowość, okazują się wydarzenia w Donbasie. Ich wpływ na przebudowę i transformację całego ukraińskiego społeczeństwa jest oczywisty, a skutki – nieprzewidywalne. To naturalne, że Donbas jest dzisiaj tematem numer jeden dla wszystkich Ukraińców, dla humanistów wszak to wymóg czasu, który nie pozwala na obojętność. Wymowny przykład dają naukowcy z Instytutu Sztuki, Folklorystyki i Etnologii Narodowej Akademii Nauk Ukrainy im. M. Rylskiego z członkiem akademii Hanną Skrypnyk na czele. W auli Instytutu nieraz organizowane były tak zwane okrągłe stoły, na które zapraszano przedstawicieli nauk humanistycznych z Ukrainy i spoza jej granic, w celu omówienia ważnych aspektów związanych z uregulowaniem konfliktowej sytuacji na zajętych wojną terenach. Nie tak dawno ukazało się wydanie materiałów Okrągłego Stołu z 22 września 2015 roku pt. *Humanistyczne wyzwania i społeczne skutki działań zbrojnych na wschodzie Ukrainy* (Kijów 2015, ss. 276) (*Гуманітарні виклики*



¹ Correspondence Address: hkorbicz@amu.edu.pl

та соціальні наслідки військових дій на Сході України: Матеріали Круглого столу), gdzie wybitni naukowcy i działacze społeczni starają się jak najpełniej przeanalizować współczesne problemy wschodu i południa Ukrainy oraz wyznaczyć perspektywę pokojowego uregulowania zbrojnego konfliktu. Reakcją na dramatyczne wydarzenia stała się też książka Ivana Dziuby pt. *Doniecka rana Ukrainy. Eseje historyczno-kulturologiczne* (Донецька рана України: Історико-культурологічні есеї), w której autor jako urodzony w Donbasie patriota przeprowadza przez pryzmat własnego doświadczenia głęboką analizę subiektywnych i obiektywnych, zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn zbrojnego konfliktu w regionie. Ivan Dziuba to ukraiński literaturoznawca, krytyk, publicysta, działacz społeczny i polityczny, członek Narodowej Akademii Nauk Ukrainy. W swojej ojczyźnie jest uznanym autorytetem nie tylko naukowym, ale i moralnym. Na taką pozycję uczony zasłużył bezkompromisową postawą wobec wielu problemów, tak dnia dzisiejszego, jak i przeszłości. Już na początku swojej działalności Ivan Dziuba staje się aktywnym uczestnikiem zmagania o niezależność Ukrainy, jednym z czołowych działaczy i intelektualnym liderem ukraińskiego „szestydesiatnictwa” – ruchu odnowy społeczno-kulturalnego życia Ukrainy w latach 60. XX wieku. Wielki oddźwięk społeczny miała jego naukowo-publicystyczna praca pt. *Internacjonalizm czy rusyfikacja?* (1965), w której poddał wnikliwej analizie imperialną politykę komunistycznej partii Związku Radzieckiego, nakierowaną na likwidację nierosyjskich tożsamości narodowych i nierosyjskich społeczeństw, w największym stopniu Ukraińców. Równie obiektywnie brzmi opowieść o dramacie Donbasu, łącząca racjonalną publicystykę z erudycją naukową

Doniecka rana Ukrainy to w istocie zbiór trzech esejów i *Słowa wstępnego* autora. Pomimo tego, że między esejami występuje chronologiczny odstęp (2001, 2005, 2015), trudno odmówić zbiorowi spójności, a jego zawartości aktualnego brzmienia. Całość spaja wspólna dla esejów tematyka Donbasu, co jest jednocześnie komponentem strukturotwórczym, a przejście losem Doniecczyzny, jednakowo przejawiające się w każdym esej, niezależnie od czasu napisania, przybliża je do współczesności. Autentyczność tekstów wzmacnia wyznaczenie samego Dziuby, że niczego w nich nie zmieniał, bo nie ma w zwyczaju „korygować wcześniej napisanego, adaptując do współczesnej atmosfery i stylistyki” (s. 12). Już w *Słowie wstępnym* staje się zrozumiałe, że tragedia, która rozgrywa się na wschodzie Ukrainy, nie jest dla Dziuby czymś przypadkowym, widzi on skąd pochodzą jej źródła. Niszczące procesy wobec narodów nierosyjskich praktykowane jeszcze w carskim imperium, z nową siłą rozwinęły się i umocniły w Związku Radzieckim wraz z jego ideologią „jednego narodu radzieckiego”, w którym wiodącą rolę miał pełnić naród rosyjski, oraz z polityzacją etniczności. Po rozpadzie ZSRR niedostatecznie wyraźna i mało efektywna polityka regionalna władz niezależnej Ukrainy, szczególnie zaś nieuwzględnienie specyfiki Donbasu, jako potężnego regionu ekonomiczno-przemysłowego, kryły w sobie wielkie zagrożenie. „Nadzieje na

lepsze życie – podkreśla Dziuba – szybko zmieniały się w rozczarowanie i to stało się główną przyczyną wyobcowania Donbasu z państwowości ukraińskiej i nasiliło procesy jego deukrainizacji. Donbas to przecież nie Galicja, gdzie ludzie zdolni byli cierpieć trudy dla idei narodowej. Tu idea ta musiałaby być uzasadniona społecznie, bez czego polityczne i językowo-kulturowe hasła tracą swoją atrakcyjność – a takiego uzasadnienia nie było” (s. 7). Społeczno-ekonomiczne problemy rodziły nostalgię za starymi, pozornie stabilnymi radzieckimi czasami. Wykorzystywała to regionalna elita, żeby odwrócić uwagę społeczeństwa od swoich miliardowych kradzieży, która wprowadzała nastroje prorosyjskie. Klanowo-oligarchiczną elitę Donbasu Dziuba nazywa „piątą kolumną” Kremla, która rozdmuchuje antyukraińskie nastroje i wbija ludziom do głów natarczywą myśl o przynależności wschodnio-ukraińskich terytoriów do Rosji. Poglądy Iwana Dziuby nierzadko bywały profetyczne, przewidujące (podobne przykłady można znaleźć w przedstawianym zbiorze), ale tym razem nie widzi on końca tragedii. Jak większość Ukraińców, autor nie może dać odpowiedzi, co będzie dalej i czym się skończy agresja, „która nie niesie w sobie żadnej idei społecznej i zarażona jest samą jedynie szowinistyczną żądzą „Rosyjskiego miru” i mamiącymi obietnicami lepszego życia” (s. 8). Razem z tym należy podkreślić, że interwencja rosyjska traktowana jest w *Słowie wstępnym* bardziej jako czynnik zewnętrzny, który stał się dodatkowym, sztucznie inspirowanym katalizatorem antagonizmów na wschodzie kraju. Znacznie ważniejsze wydają się autorowi esejów wewnętrzne przesłanki tych dramatycznych wydarzeń. Jego śmiałe i wyważone sądy odnoszą się do całego kompleksu problemów ukraińskiego życia społecznego i narodowego, rozpatrywanych właśnie przez pryzmat konfliktu na Doniecczyźnie. Za szczególnie znaczący błąd władz Dziuba uważa brak konsensusu w sferze polityki kulturalnej między odrębnymi częściami współczesnej Ukrainy, ponieważ nie utworzono w kraju jednej przestrzeni kulturalnej. Posługując się przykładem Doniecka, Dziuba trafnie zauważa, że o stolicy regionu, jako wielkim centrum kulturalnym z teatrami, instytucjami naukowymi i oświatowymi, niewiele wiedzą inne regiony Ukrainy i przede wszystkim w Kijowie lekceważą jej kulturalno-artystyczne aspiracje i osiągnięcia. I na odwrót – Doniecczyzna nie inicjuje integracji w społeczno-kulturalne życie Ukrainy. Znalazszy się na peryferyjnej pozycji, Donbas szuka innych punktów odniesienia, trafiając przy tym pod ideologiczny wpływ przeciwników państwowości ukraińskiej. Eseje Dziuby uwzględniają czynniki polityczne, społeczne, ideologiczne, demograficzne. Każdy z wymienionych czynników jest ważny sam w sobie oraz we współdziałaniu z głównym czynnikiem – kulturowym, co wciela zamiar autora – utwierdzenia przynależności Doniecczyzny do kulturowego arealu Ukrainy.

Temu przede wszystkim poświęcone są dwa następujące eseje: *Doniecczyzna – kraj ukraińskiego słowa* i *Doniecka składowa ukraińskiej kultury*. W pierwszym jako oparcie dla rozmyślań i uogólnień posłużyła książka Vadima Olifirenki *Lekcje*

prawdy i dobra na temat pisarzy donieckich, których twórczość była niewygodna dla władzy radzieckiej i została wykreślona z literatury ukraińskiej. Mowa o represjonowanych jako „wrogowie narodu” ukraińskich pisarzach lat 30-tych, a także o tak zwanych „dysydentach” – pisarzach 60-70 lat XX w., którzy odważyli się zabrać głos przeciw radzieckiemu pseudosocjalizmowi, w obronie praw człowieka i za swobodą twórczej wypowiedzi w sztuce. Ich wykluczenie doprowadziło do tego, że pozostała zupełnie nieznana, „zagubiona” „cała (...) warstwa ukraińskiej kultury, ukraińskiego słowa na Doniecczyźnie, – a to jedna z okoliczności umożliwiających i na poziomie oficjalnej polityki, i na poziomie myśli obywatelskiej, sprawienie wrażenia, że jakoby Doniecczyzna to – „region rosyjskojęzyczny” (s. 13-14), stracony dla języka ukraińskiego. Iwan Dziuba na każdym kroku prostuje przekonania o zruszczeniu i zdeukrainizowaniu kraju donieckiego, traktując je jak kolejny mit. Niejednokrotnie podkreśla, że naprawdę Doniecczyzna dała ukraińskiej kulturze całą plejadę wybitnych mistrzów słowa i to świadczy o żywotności ukraińskiego słowa w regionie. W ogólny kontekst ukraińskiej literatury i kultury wpisują się zwłaszcza wspomniani „dysydenci”: poeta i prozaik Mykola Rudenko, krytyk literacki Ivan Svitlycznyj, poeci Vasyl Holoborod’ko i Vasyl Stus. O ostatnim Dziuba słusznie zauważa: – „Jakby Doniecczyzna dała Ukrainie tylko jego – i tak jej wkład w naszą wolność i niezależność byłby unikalny” (s. 16). Docenieni zostali emigracyjni literaci – pochodzący z Doniecczyzny, którzy, znalazłszy się na Zachodzie, kontynuowali pracę dla swego narodu: kulturolog i krytyk literacki Mykyta Szapoval, pisarze Leonid Lyman, Vasyl Hajvorons’kyj, Vitalij Bender, poetka-eksperymentator i malarka Emma Andijev’s’ka i inni. Twórczość literatów świadczy o istnieniu na Doniecczyźnie duchowych źródeł, z których czerpało natchnienie niejedno pokolenie ukraińskich mistrzów. Fakt ten jednak nie umniejsza problemów funkcjonowania języka ukraińskiego w regionie. Problem ten jest dla Dziuby zawsze aktualny, a dla jego publikacji – paradygmatyczny tak na poziomie socjolingwistycznym, jak w planie osobistym. Potwierdzenie tego znajdziemy i w omawianym zbiorze esejów. Szczególnie obecny jest osobisty element we wspomnieniu o nauce w szkole rosyjskojęzycznej i później – na Uniwersytecie Donieckim na filologii rosyjskiej i o tym, jak we właściwym czasie zadziałała pamięć genetyczna – zwrócenie się do języka ukraińskiego jako do języka rodziny i najbliższego otoczenia, co też ukształtowało obywatelskie powołanie Ivana Dziuby. Przy czym nie raz przedstawia on rosyjskojęzycznych poetów i prozaików, którzy żyli i żyją w Donbasie, doceniając ich wkład w rozwój życia literackiego regionu, a także okazuje swoje zrozumienie cech etnicznej struktury wschodnich regionów Ukrainy, gdzie żyją też Grecy, Tatarzy, Mołdawianie. Stanowisko Dziuby w kwestii międzyetnicznego współistnienia jest jasno określone: jest on jednoznacznie za współdziałaniem kultur. Zarazem jego wystąpienia są skierowane przeciw celowemu niszczeniu ukraińskiego słowa, a także wszystkich

przejawów ukraińskiego życia narodowego we wschodnich regionach kraju, gdzie ukraińska ludność zawsze stanowiła absolutną większość.

Podobnej tematyki dotyczy esej *Doniecka składowa ukraińskiej kultury*, gdzie na większą skalę przedstawiono obraz ukraińskiego życia kulturalnego i literackiego na Doniecczyźnie od dawnych czasów po współczesność. Przejawy kultury ukazano we wszystkich jej podrozdziałach i na różnych odcinkach ukraińskiej historii, z uwzględnieniem zarówno pozytywnych dla rozwoju kultury ukraińskiej momentów (okres ukrainizacji lat 20-tych XX w., kiedy odbywało się masowe przejście oświaty, prasy a także wydawania książek na język ukraiński), jak i całkiem destruktywnych: terror stalinowski lat 30.-40., sztucznie wprowadzony Wielki Głód, który zaznaczył się i na Doniecczyźnie, atmosfera czystek partyjnych i szpiegomania. Warunki, w jakich postawiono literatów były bezlitośnie ideologiczne, dlatego nie dziwi, że drukowano utwory schlebiające partii, a to znaczy – wątpliwej wartości. Książka Dziuby uczy właśnie jak odróżnić to, co było potrzebą życia narodowego, od tego, co było polityką partyjną. Na skutek polityki partyjnej lat 30.-40. z donieckiej produkcji literackiej pozostało niewiele utworów wyróżniających się wartością w historii i ukraińskiej, i rosyjskiej literatury. W latach powojennych życie kulturalne Doniecczyzny synchronizuje się z resztą regionów kraju. Szczególnie rozwija się ruch „szestydesiatnyków”, ukierunkowany na odnowienie ukraińskiej kultury, a w latach 70. kraj ogarniają represje przeciwko jej działaczom. Siedmioma latami więzienia został ukarany poeta Mykola Rudenko – organizator i przewodniczący Ukraińskiej Grupy Helsińskiej, do breżniewowskich obozów zesłano obrońców praw człowieka: Vasyła Stusa, nauczycieli Oleksę Tychogo i Jurija Lytvyna, którzy tam zmarli. Spostrzegawczość Ivana Dziuby przejawia się w analizie tak poszczególnych zjawisk życia społeczno-kulturalnego Doniecczyzny, jak i procesów, które w nim zachodziły. Wyraźnie dostrzegano, jak nasilała się russyfikacja, jak celowo stosowano politykę zmierzającą do utworzenia tak zwanej „nowej historycznej wspólnoty – człowieka radzieckiego”, ukierunkowaną na unifikację narodów ZSRR, jak przeczyły tym zamiarom oficjalne twierdzenia o rozkwicie języków i kultur narodowych w państwie radzieckim. Dziuba obiektywnie uznaje, że w latach powojennych w Doniecku intensywnie rozwinęły się wszystkie formy kultury, ale jednocześnie porusza problem ich artykulacji językowej. Pogląd Dziuby jest tu wyjątkowo obiektywny, oparty na uwzględnieniu językowych praktyk regionu, a zwłaszcza na dwujęzycznej specyfice wschodu i południa Ukrainy. Opowiadając się za harmonizacją stosunków językowo-kulturalnych, uczony uzasadnia przekonanie, że trzeba rozszerzyć sfery funkcjonowania języka ukraińskiego, ale nie kosztem rezygnacji z rosyjskiego, lecz dzięki głębszemu opanowaniu ukraińskiego. Jest to trwały proces, którego skutki mogą być owocne w następnych pokoleniach i dla tej perspektywy warto go wprowadzać. Dziuba słusznie akcentuje, że dla milionów obywateli Ukrainy, nie tylko Doniecczyzny, rosyjski nie jest „językiem sąsiedniego kraju”, a językiem, w jakim

oni dorastali i żyją (s. 53). Wyraża pewność, że sama w sobie „rosyjskojęzyczność nie równa się politycznej prorosyjskości”. Dlatego patrioci języka ukraińskiego powinni zrezygnować z kwalifikacji rosyjskiego jako „języka obcego kraju” albo delikatniej – „języka sąsiedniego kraju”, a zwolennicy języka rosyjskiego nie powinni odbierać ukraińskiego słowa jako zagrożenia swojej rosyjskości. Dziuba nie przeczy dwujęzyczności, przeciwnie, w kontekście jego rozważań prawdziwa dwujęzyczność oznacza dwukulturowość, istnienie w dwóch kulturach, co wzbogaca człowieka. Taka propozycja uwzględnia również możliwość dialogu i pojednania (co jest ważne szczególnie teraz, w czasie twardych konfrontacji), dlatego jest bodaj czy nie najbardziej aktualną i pożądaną.

W ostatnim eseju *Tragedia Doniecczyny* autor kontynuuje poprzednie refleksje, uzupełniając je spostrzeżeniami dotyczącymi bieżących wydarzeń politycznych. Do kluczowych tez, takich jak polityczna niestabilność, brak socjalnej ochrony ludności, totalny brak kontroli oligarchów zainteresowanych zachowaniem i kulturowaniem odrębności Doniecczyny od reszty kraju, dochodzą obserwacje na temat informacyjnych i mentalnych aspektów problemu donieckiego. Nasycenie przestrzeni informacyjnej Doniecczyny rosyjską „produkcją” (i to w niezależnym państwie ukraińskim!), nie mogło, oczywiście, kształtować obywatela Ukrainy, a w ciągu ostatnich dwóch lat środki masowego przekazu otwarcie krzewią dezorientację i mistyfikację. Charakterystyczne jest, że zarzut braku koncepcji integracji kraju donieckiego z całością państwa Dziuba stawia nie tylko władzom Ukrainy, ale i demokratycznym siłom, które, pomimo swego patriotyzmu, nie dość poważnie traktowały rzeczywistość i nie uwzględniły niejednoznaczności nastrojów ukraińskiego społeczeństwa. I przy wszystkich trudnościach współczesnej epoki Dziuba wciąż jest przekonany, że Ukraińcy zdołaliby porozumieć się między sobą i skierować wysiłki na pokojowe rozwiązanie donieckich problemów, gdyby nie ingerencje Rosji. A tak „Jest agresja Rosji, jest destrukcja, jest kryzys społeczno-ekonomiczny, jest katastrofa humanitarna na Doniecczynie... Nikt nie wie kiedy i jak się to skończy” (s. 77). Analityczne i obiektywne refleksje Dziuby, które przypominają właściwie postawioną diagnozę, dają wiele do myślenia i, mimo wszystko, wzniecają nadzieję na to, że głos rozumu wcześniej czy później zostanie usłyszany.