

Michał Mastowski

**„Inna Europa”, „Europa porwana”,
Europa Środkowo-Wschodnia...
Tożsamość kulturowa i paradygmat romantyczny***

We współczesnym świecie, bez Boga i wspólnych aksjomatów, tożsamość stała się jednym z ostatnich źródeł sensu życia – jeśli nie jedynym z nich. I gdy w procesie globalizacji następuje wyraźna relatywizacja wartości, kurczowe chwytnie się własnej tożsamości, tego, kim się jest, umożliwia poszanowanie różnic bez zagubienia siebie samego. Zjawisko to dotyczy jednostek, kultur narodowych, a także przestrzeni kulturowych w dużo szerszym rozumieniu, które przyjęło się za Braudem (a także po niedawnej dyskusji wokół Huntingtona)¹ nazywać cywilizacjami. Uświadomienie sobie tego procesu umożliwia komunikację i wejście w relację z innym jako Innym.

Od 1989 roku, czyli od upadku komunizmu, położone w Europie Środkowej państwa byłego Układu Warszawskiego nie są już określane niejasnym pojęciem „krajów Wschodu” (co było synonimem bloku sowieckiego). Zaczęto wówczas zdawać sobie sprawę z ich tożsamości, która formowała się tyleż w krótkim okresie, historii ostatnich sześćdziesięciu lat, co w długim procesie historycznym, obejmującym tysiąc lat ich istnienia. Stanowiąc część kultury zachodniej (w znanym artykule Kundery z 1983 roku pojawia się kategoria „Zachodu porwanego”²), kraje te wypracowały pewien jej wariant oryginalny, choć w większości przypadków... niedo-

* Tekst jest skróconą wersją wprowadzenia do tomu: M. Masłowski, *Introduction: Invention de l'Europe Centrale*, w: *Culture et identité en Europe centrale. Canons littéraires et visions de l'histoire*, (red.) M. Masłowski, D. Francfort, P. Gradwohl, Paris 2011, s. 13-32. Tytuł wersji polskiej pochodzi od redakcji (przyp. red.).

¹ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005; F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006.

² M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie” 1984, nr 5.

strzegany. Celem wieloletnich badań prowadzonych przez zespoły z uniwersytetów polskich, czeskich, słowackich, węgierskich i francuskich było właśnie ujawnienie oryginalności i bogactwa kultur tych krajów, a także wskazanie różnicy, *differentia specifica*, która ułatwiłaby postrzeganie ich charakteru³.

Jak wykażę to nieco dalej, badanie problematyki tożsamości kulturowej poprzez pojęcie „kanonu” nie jest przypadkowe. Kraje Europy Środkowej – termin ten trzeba będzie wyjaśnić także w perspektywie historycznej i strukturalnej – na skutek utraty własnych instytucji politycznych znalazły się w sytuacji, w której mogły oprzeć swą tożsamość właśnie na kulturze, na przynależności do określonego zbioru odwołań symbolicznych, na „kanonie kultury” (zgodnie z definicją Antoniny Kłoskowskiej⁴). Toteż tożsamość określana przez przynależność do jakiegoś kanonu jawi się jako równoległa i komplementarna wobec tożsamości przede wszystkim instytucjonalnej krajów „starej Europy”, w których wykrystalizował się model cywilizacji zachodniej (chodzi tu o Francję, Anglię i, nieco później, Niemcy). Do tych rozróżnień powrócę w dalszej części tekstu.

Synchroniczny charakter kultur w epoce postmodernistycznej globalizacji sprzyjałby pojawieniu się terminu „kanon” także na Zachodzie. Mam na myśli książkę *The Western Canon*⁵, autorstwa znanego krytyka amerykańskiego Harolda Blooma. Ta interesująca i zarazem kontrower-

³ Zespołem inicjującym wspomniany program badawczy (*Canons de culture et thématization de l'histoire*, przyp. red.) jest CERCLE: Centrum Badań nad Kulturami Literackimi Europy (*Centre de recherches sur les cultures littéraires européennes*), powstałe w 1996 roku. Podobnie jak w przypadku poprzednio działającej – Grupy Badań nad Europą Środkową (GREC), założonej w 1989 roku – zespół CERCLE związany jest z Uniwersytetem Nancy 2 i specjalizuje się w podejściu interdyscyplinarnym w ramach szeroko pojętej antropologii kultury. Członkowie obu zespołów dążyli w swych publikacjach do określenia płaszczyzny możliwych porównań pomiędzy kulturami europejskimi, odwołując się do prac z dziedziny literatury, filozofii, teatrologii, muzykologii, socjologii, historii *etc.* Nie rezygnujemy z szerokiej sieci współpracy międzynarodowej: program „Kanony kultury i tematyzacji historii” połączył około dwudziestu specjalistów spośród najwybitniejszych przedstawicieli różnych dyscyplin z siedmiu krajów – co daje jasny pogląd, nawet jeśli nie jest on kompletny. Zob. *Identité(s) de l'Europe centrale*, (red.) M. Masłowski, Paris 1995; *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, (red.) C. Delsol, M. Masłowski, Paris 1998; *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, (red.) C. Delsol, M. Masłowski, J. Nowicki, Paris 2000; *Le Verbe et l'Histoire: Mickiewicz, la France et l'Europe*, (red.) Fr.-X. Couquin, M. Masłowski, Paris 2002, a ostatnio *Religion et identité en Europe Centrale*, (red.) M. Masłowski, Paris 2012.

⁴ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996. Pierwszą próbę podjęcia tego problemu zaprezentowano w tomie *Mity i symbole polityczne w Europie Środkowej*, zob. *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, *op. cit.*

⁵ H. Bloom, *The Western Canon: the book and school of the age*, Londyn 1994; fragment tłumaczony: H. Bloom, *Podzwonne dla kanonu*, przeł. M. Szuster, „Literatura na Świecie” 2003, nr 9-10.

syjna praca, w której centrum znajduje się Shakespeare, odczytywany jako centralne odniesienie literatury zachodniej, ukazuje *quasi*-nieobecność Europy Środkowej w kulturowych przemianach na poziomie światowym. Ostatecznie na pierwszy plan wysuwają się tu poszczególne, uznane w Ameryce dzieła, mniej zaś widoczna jest wielobiegunowość kultury światowej, choć wydawałoby się, że taką właśnie sugestią zawiera podtytuł *The book and school of the ages*.

Uwydatnienie specyfiki regionu zależy także od jego zmiennych definicji.

Problemy pojawiają się wszędzie, dotyczą w szczególności jego zakładanej lub widocznej jednolitości, nazwy, pokrewieństw, a wreszcie i kwestii najważniejszej: dominującej w nim idei Europy. Już sama zmienność pojęcia wymyka się spod kontroli: „Inna Europa”, „Europa porwana”, Europa Środkowo-Wschodnia, Centralna, Środkowa⁶... Podobnie w języku niemieckim: *Zwischeneuropa*, *Mittleuropa* (każdy z tych terminów wiąże się z odmiennymi interpretacjami), *Zentraleuropa*. Co łączy te kraje, poza tym, że przeznaczenie usytuowało je „pomiędzy Niemcami a Rosją” (Miłosz)? Czyżby ich wspólnym dziedzictwem miałyby być jedynie czterdzieści pięć lat komunizmu (Ash⁷)? Czy może jednak długie trwanie, historia rozpoczynająca się w X wieku, a prowadząca, poprzez okres względnej potęgi i kulturowego oddziaływania na inne regiony (XIV-XVI wiek), aż do zaniku państwowości i przetrwania dzięki kulturze (*survie culturelle*) w dobie obcej okupacji? Kładąc nacisk na tradycje państwowe oraz doświadczenie wieloetniczności i wielowyznaniowości trzech historycznych królestw regionu – Rzeczypospolitej Obojga Narodów, Czech i Węgier – liczni historycy podkreślają wszak wspólnotę cech strukturalnych (Halecki, Szűcs, Kłoczowski, Pomian, Wandycz⁸).

Inną trafną charakterystyką tych krajów – żeby odnieść się raz jeszcze do Huntingtona (choć nie podzielam wszystkich jego tez dotyczących

⁶ Por.: Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Paris 1959; J. Rupnik, *L'Autre Europe: crise et fin du communisme*, Paris 1993; *Fragments d'Europe*, (red.) M. Foucher, Paris 1993 (Foucher używa terminu Braudela – Europa pośrednia [*médiane*]); *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, (red.) J. Kłoczowski, przeł. J.M. Kłoczowski, U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 2000; A. Sellier i J. Sellier, *Atlas des peuples d'Europe centrale*, Paris 1991; M. Kundera, *Zachód porwany*, *op. cit.*

⁷ T. Ash, *Czy istnieje Europa Środkowa?*, w: *idem, Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, przeł. J. Anders, Londyn 1990.

⁸ J. Szűcs, *Trzy Europy*, wstęp J. Braudel, przeł. J.M. Kłoczowski, Lublin 1995; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warszawa 1998; K. Pomian, *Europa i jej narody*, Warszawa 1992; *idem, Les particularités historiques de l'Europe centrale et orientale*, „Le Débat” 1991, nr 63, s. 26-39; P. Wandycz, *Cena wolności*, Kraków 1995; N. Aleksion, D. Beauvois, M.-É. Ducreaux, J. Kłoczowski, H. Samsonowicz, P. Wandycz, *Histoire de l'Europe du Centre-Est*, Paris 2004.

stałego charakteru cywilizacji i nieuchronności konfliktów⁹) – jest stwierdzenie faktu, że sytuują się one wzdłuż linii oddzielającej cywilizację zachodnią od bizantyjskiej. Wszystkie te narody mają za sobą doświadczenie dominacji lub podporządkowania narodom z kręgu odmiennej cywilizacji: Bizancjum, Islamu lub Zachodu. Nie zacierając różnic, wniosło to szczególnie doświadczenie wspólnego zamieszkiwania tych samych państw i wymiany kulturowej, bez względu na to, czy uświadamiano sobie ów fakt. Jedynie Czechy znajdują się w pewnym oddaleniu od dotykającej Moraw linii podziału cywilizacji. Mimo to, poza trudnościami wynikającymi z życia na skraju Germanii, kraj ten poznał także, co oznacza być marchią zachodnią: w czasach, gdy Czechy przynależały do Austrii, i całkiem niedawno, w dobie powiązania ze Słowacją w XX wieku.

Doświadczenie kresów jest zarazem tożsame z doświadczeniem peryferii cywilizacji zachodniej. Otóż, zgodnie ze znaną dialektyką, to właśnie peryferia określają centrum. To tam najintensywniej rozwijało się poczucie przynależności do Europy Zachodniej, wymagało bowiem aż do czasów niezbyt nam odległych tak obrony, jak i poświęceń. Alain Finkelkraut pisał na ten temat:

Zgniecenie powstania węgierskiego w 1956 i inwazja Pragi w 1968 spotkały się w Europie z potępieniem, ale Czesi i Węgrzy nie zostali poparci jako Europejczycy dopominający się o swoją europejską tożsamość, lecz jako lud uciskany będący ofiarą totalitaryzmu. [...] Dlatego to podczas gdy cały świat niepokoił się o przyszłość Czechów i Węgrów, nikt niemalże nie słuchał tego, co mieli oni do powiedzenia o znaczeniu swej walki. Istniała solidarność z oporem wobec ucisku, ale nie pojmowano stawki tego oporu, a mianowicie przetrwania Europy w tych krajach. Dzięki takim pisarzom jak Miłosz, Kundera, Kołakowski, [...] György Konrád i Danilo Kiš, nieporozumienie stopniowo się zaciera¹⁰.

Mieszkańcom Zachodu być może najtrudniej jest dostrzec rozwinięty w tym regionie kulturowy charakter tożsamości narodowej, bez wątpienia w niewystarczającym stopniu poddany teoretyzacji, a w konsekwencji dość niezrozumiałe przywiązanie do etycznych fundamentów polityki. Implikuje to zaś oczekiwanie na kulturowy, tożsamościowy projekt Unii Europejskiej, odwołujący się do podstawowych wartości Zachodu. Z perspektywy Europy Środkowej to one definiują całą zachodnią cywilizację – stąd euroatlantyckie sympatie tych krajów – a Unia Europejska miałby być ich emblematycznym wcieleniem.

⁹ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, op. cit.; por.: K. Pomian, *Les particularités historiques de l'Europe centrale et orientale*, op. cit.

¹⁰ A. Finkelkraut, *Europa i kultura*, „Aneks”, Londyn 1986, nr 43, s. 22.

Według sondaży, oczekiwania ponad jednej trzeciej populacji Europy Środkowej naprzeciw jej instytucji dotyczyły przede wszystkim nie tyle dobrobytu, co stworzenia wspólnoty kulturowej, ponadnarodowej tożsamości, która pozwoliłyby im z Europą się identyfikować¹¹, lecz zarazem: z zastrzeżeniem zachowania odrębnej tożsamości narodowej. Europa nie może więc ograniczać się do przetargów, procedur administracyjnych i kodeksów prawnych, nawet jeśli są one niezbędne. Pozytywna motywacja pojawia się jako ideał, wizja przyszłości, stan ducha – bo tylko one budują tożsamość w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Zanim jednak przejdę do sedna sprawy tyleż z punktu widzenia metodologicznego, co analitycznego, powinienem przypomnieć żywą historię, która towarzyszyła wynalezieniu pojęcia Europy Środkowej w latach osiemdziesiątych XX wieku.

1. *Rzeczpospolita i monarchia*

Jeśli powrócimy do przeszłości tego regionu, w sposób oczywisty różnić należy kraje naddunajskie, czyli dawną monarchię habsburską, oraz kraje będące dziedzicami republikańskiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów – mniej znanej w Europie Zachodniej z powodu oddalenia w czasie i przestrzeni. Obie te formacje mają za sobą blisko czterysta lat istnienia¹². Jest to zarazem rozróżnienie między tradycją państwa wielonarodowego (od momentu narodzin Austro-Węgier w roku 1867 o charakterze federalnym) a Polską, poczynszy od końca XVIII wieku podzieloną na sto dwadzieścia trzy lata między trzy mocarstwa, Austrię, Prusy i Rosję. Innymi słowy, zwłaszcza od czasu rozbiorów, chodzi o podział pomiędzy narodami uznającymi władzę państwa a Polakami, narodem uporczywie odmawiającym jej legitymizacji.

Poza tą względną różnicą – wszak Galicja z Krakowem i Lwowem przynależała do cesarstwa Habsburgów – istnieje długie trwanie pamięci krajów tego regionu: tym trwalszej, że zmityzowanej w XIX wieku. Z tej perspektywy widoczna jest analogia przeznaczenia i struktury kulturowej, która wskazuje na cechy wspólne tych krajów oraz różnice pomiędzy nimi.

¹¹ L. Kolarska-Bobińska, *Polacy wobec wielkiej zmiany*, w: *eadem, Polacy wobec wielkiej zmiany. Integracja z Unią Europejską*, Warszawa 2001; P. Sztompka, *Integracja europejska jako szansa kulturowa (o moralności, tożsamości i zaufaniu)*, „Nauka” 2002, nr 2: *Humanistyka wobec integracji europejskiej*, s. 59-66.

¹² Habsburgowie panowali nieprzerwanie nad Austrią, Czechami i Węgrami od 1526 do 1918 r., a Rzeczpospolita Obojga Narodów istniała od unii dynastycznej w 1386 r. do ostatniego rozbioru w 1795 r.

W sercu Europy Środkowej niezaprzeczalnie znajduje się jej ścisły rdzeń, *heartland*¹³. Polityczne i kulturowe apogeum historycznych monarchii Czech, Węgier i Polski przypada na okres renesansu. W skład Węgier wchodzi wówczas Siedmiogród i Chorwacja, już nie wspominając o dzisiejszej Słowacji, ówczesnych Górnych Węgrzech [węg. Felvidék]. Granice Czech obejmują nie tylko Morawy, ale dość długo również Śląsk (zamieszany przez częściowo zgermanizowanych Polaków). To w tym czasie Karol IV czyni Pragę stolicą Świętego Cesarstwa, nadając miastu trzecią pozycję w Europie, po Konstantynopolu i Paryżu. Polska – połączona pod koniec XIV wieku z Wielkim Księstwem Litewskim unią dynastyczną, która stała się w 1569 roku unią realną – pod panowaniem Jagiellonów będzie najbardziej rozległym terytorialnie państwem w Europie, a jej oddziaływanie kulturowe nie będzie miało sobie równych w tej części świata.

Rozwój polityczny przekładał się bowiem na rozwój kultury. To w tym czasie pojawiają się uniwersytety w Pradze (1348), Krakowie (1364), Peczu (1367) i Budzie (1389); a nieco później: w Preszburgu (Bratysławie, 1465) i Wilnie (1578). Tolerancyjne kraje przyjmują niezliczonych uciekinierów ze Szkocji, z Włoch i Niemiec, nie wspominając o Żydach, którzy – wypędzani z innych krajów – osiedlali się masowo zwłaszcza w Polsce na podstawie przyznawanych im szczególnych przywilejów¹⁴. Pojawienie się literatury narodowej (współczesne francuskiej Plejadzie) ważniejsze zaś było niż perły architektury i drukarnie, gdyż służyło rozprzestrzenianiu antropologicznego modelu jednostki odpowiedzialnej, o świadomości niezależnej od władzy państwowej. Narody, które – z powodu naporu Osmanów lub na skutek okupacji mongolskiej – znalazły się poza polem kulturowym renesansu (Rumunia, Bułgaria, Serbia, a nawet Rosja), do dziś mają trudności ze stworzeniem społeczeństwa obywatelskiego.

W regionie tym silnie odczuwa się doświadczenie tolerancji religijnej i społeczeństwa wielonarodowego. Konfederacja warszawska (1572) w dopuszczeniu wolności wyznania o ćwierć wieku poprzedza edykt nantejski (1598); podobnie jak sejmy w Tordzie (1558) i Debrecynie (1572), wprowadzające na terytorium węgierskim wolność wyznania odpowiednio dla luteran i kalwinów. W Czechach sprawy te wymknęły się wcześniej spod kontroli z powodu kryzysu husyckiego, a ściślej ze względu na mało ugodową postawę Stolicy Apostolskiej i cesarzy wiedeńskich. W konsekwencji Czesi stali się współcześnie najmniej religijnym narodem Europy.

¹³ Por. P. Wandycz, *Cena wolności*, *op. cit.*

¹⁴ Najważniejsze: księcia kaliskiego Bolesława Pobożnego w 1264 r., Kazimierza Wielkiego w latach 1334, 1364 i 1367 oraz Stefana Batorego w 1580 r. ustanawiającego Sejm Czterech Ziem (Waad).

Inną wartą podkreślenia tradycją tego regionu jest ustroj demokracji szlacheckiej. To właśnie wyjątkowo liczna szlachta (10% społeczeństwa w Polsce, 5% na Węgrzech w czasach, gdy we Francji liczba ta nie przekraczała 1-2%) odkryła i nauczyła się wykorzystywać republikańskie i przedparlamentarne formy samorządu, w związku z czym o monarchii zaczęto mówić jako o Rzeczypospolitej. Władza centralna była więc w Polsce słaba, z czasem królowie stali się swego rodzaju dożywotnio wybieranymi prezydentami, podczas gdy o wszystkich sprawach państwowych decydowano podczas sejmów i sejmików. W ten sposób opóźnione zostały zarówno rozwój mieszczaństwa, jak i uwłaszczenie wsi (serwituty zostały zniesione dopiero w XIX wieku), w zamian za to szlachta jako klasa polityczna zapewniała spójność tych rozległych i stosunkowo słabo zaludnionych terenów¹⁵. Jedynie w Czechach, po przegranej z Austriakami bitwie w 1620 roku i wskutek następujących po niej wygnaniach oraz germanizacji, ludność z wolna przekształcała się ze szlacheckiej w wiejską, drobnomieszczańską i rzemieślniczą.

Zarazem z mapy zniknęły, na skutek parcia imperiów i nadejścia absolutyzmów, kraje, których tradycja państwowa sięgała X wieku. Najpierw Serbia, w 1389 roku pobita na Kosowym Polu, następnie Bułgaria (pobita pod Warną w roku 1444), a potem Węgry, zwyciężone pod Mohaczem przez Osmanów w roku 1526. Czechy przegrały z Austrią pod Białą Górą (cz. *Bílá Hora*) w 1620 roku; trzeci rozbiór Polski pomiędzy Prusy, Rosję i Austrię miał miejsce w 1795 roku. Narody te, pozbawione miejsca na mapie politycznej, a wcześniej wszak przez długi czas traktowane jako tarcza Europy czy przedmurze chrześcijaństwa (szczególnie Węgry i Rzeczypospolita Obojga Narodów) – zachowały jednak swą pamięć historyczną. Jednocześnie inne narody etniczne regionu żądały także prawa do egzystencji autonomicznej, nawet jeśli ich tradycja państwowa rozpoczęła się znacznie później: Rumunia wywalczyła niepodległość w roku 1880 (jeśli nie liczyć dwóch lat na początku XVII wieku), kraje nadbałtyckie w 1918, Ukraina i Białoruś w 1991, Słowacja w 1993... (pomijam bardzo złożone kwestie Bałkanów oraz krajów byłej Jugosławii).

Przetrwanie, krystalizacja, a nawet konstruowanie pamięci historycznej możliwe były dzięki docenieniu pierwiastka kulturowego: literatury, teatru, muzyki... Z mniejszymi lub większymi konsekwencjami, mniejszym lub większym szczęściem, umożliwiło to narodziny w 19. stuleciu tożsamości nowego typu: tożsamości kulturowej.

¹⁵ Por. A. Walicki, *Prace wybrane*, t. I: *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, wstęp A. Mencwel, Kraków 2009, zwłaszcza rozdz. *Polskie ideologie narodowe w perspektywie typologiczno-porównawczej*.

2. *Naród kulturowy* (nation culturelle)

W następstwie poglądów Herdera na charakter narodowy (*Volksgeist*) narody Europy Środkowej niejako na nowo odkryły swoją tożsamość, nie odnosząc jej już do instytucji politycznych, lecz do literatury. Jak pisał jeszcze w XX wieku Czesław Miłosz w *Traktacie poetyckim*: „Na znak, że tylko mowa jest ojczyzną/ Mur twój obronny u twoich poetów”¹⁶. Wypracowany został symboliczny zbiór odniesień, w skład którego wchodziły imiona bohaterów, mity początku i złotego wieku, ale przede wszystkim dzieła poetów narodowych, których rolę sformułowano właśnie w tej epoce. Podsumowując: tożsamość, która nie wynikała już z władzy politycznej i/lub religijnej, lecz z „kanonu kultury” umożliwiała autolegitymizację kulturową osiąganą poprzez konsensus etyczny.

Była to inna droga ku wartościom ogólnoludzkim – już nie poprzez racjonalizm oświecenia, ale przez poszukiwanie konsensusu wspólnotowego opierającego się na uniwersaliach etycznych. Naród stawał się oryginalną i specyficzną drogą twórczej samorealizacji, prowadzącą ku wcieleniu ideałów ludzkości. Z tej perspektywy romantyzm nie sytuuje się już w opozycji do oświecenia, lecz staje się jego kontynuacją w procesie rozwoju nowoczesności, która starała się rozszerzyć władzę człowieka najpierw na to, co racjonalne, następnie na symboliczne, podświadome, a w końcu na konstrukcję wyobraźni zbiorowej. „Narodowy artysta organizuje wyobrażnię, jak na przykład polityk narodowy organizuje siły stanu” – napisze Cyprian Norwid¹⁷.

Literatura dostarczała przykładów jednostkowych, uprzywilejowując model indywiduacji, tj. rozwoju osobowości poprzez odpowiedzialność za historię (*Dziady* Mickiewicza). Kluczową ideą epoki stała się etyzacja polityki międzynarodowej, aby (jak powiedzielibyśmy to dzisiaj) prawa człowieka służyły do oceny ustrojów politycznych, nie zaś na odwrót. Trzeba też przyznać, że idea ta okazała się niezwykle nowoczesna.

Sylwetka poety narodowego, bohatera nowych czasów, wskazywała na możliwość dokonywania zmian w rzeczywistości politycznej poprzez tworzenie myśli:

Człowieku! Gdybyś wiedział, jaka twoja władza!
Kiedy myśl w twojej głowie [...] zabłyśnie niewidzialna, [...]

¹⁶ Cz. Miłosz, *Traktat poetycki, II. Stolica*, w: *idem, To, co pisałem*, wybór i posłowie W. Bolecki, Warszawa 1998, s. 507.

¹⁷ Cyprian Norwid, *Promethidion. Epilog*, V.

Ludzie! Każdy z was mógłby, samotny, więziony,
Myślą i wiarą zwałać i podźwigać trony¹⁸.

Kreowana w tym czasie figura poety narodowego (*wieszczka*) stała się w nowej przestrzeni wyobraźniowej figurą centralną bohatera kulturowego, zajęła miejsce niegdysiejszych herosów-wojowników. Proces ten pozwala dostrzec wytworzenie się warstwy społecznej specyficznej dla tego regionu – inteligencji – obarczonej strażą pamięci wspólnotowej. Wobec braku autonomicznych instytucji politycznych, autorytet moralny artysty czy intelektualisty określał cele wspólnotowe, wyrażał oczekiwania, mobilizował do działania. Wzorem stał się Adam Mickiewicz (1798-1855), poeta, który twierdził, że pośród nieszczęść historii tylko pieśń ujdzie cała. Dziś spoczywa obok królów Polski w katedrze na Wawelu razem z Juliuszem Słowackim (1809-1849) i Cyprianem Norwidem (1821-1883). Postać doń analogiczną odnaleźć można w każdym z narodów Europy Środkowej i Wschodniej. W ten właśnie sposób Taras Szewczenko (1814-1861) stał się duchowym ojcem narodu na Ukrainie, która swą tożsamość narodową odkryła w XVIII wieku. Na Słowacji, gdzie przy poszukiwaniu tożsamości odrzucano zarazem madziaryzację i czeskie afiliacje, został nim Ľudovít Štúr (1815-1856). Na Węgrzech, Sándor Petőfi (1823-1849) i Mihály Vörösmarty (1800-1855) odegrali analogiczną rolę, a *Hymn* Ferencza Kölcseya z tego samego okresu stał się hymnem narodowym. W Czechach, gdzie (wskutek zaawansowanej germanizacji) należało przede wszystkim odzyskać własny język, całe pokolenie twórców odrodzenia narodowego pracowało nad rekonstrukcją kultury narodowej, podczas gdy poeci tacy jak Słowak Ján Kollár (1793-1852) czy Czech Karel Hynek Mácha (1810-1836) odgrywali rolę „poetów narodowych”. Również pieśń z tego okresu, *Kde domov můj* z dramatu *Fidlovačka* Josefa Kajetána Tyla (1808-1856), stała się czeskim hymnem narodowym. Jednakże w oczach Czechów rolę „duchowego ojca” narodu odegrał przede wszystkim historyk doby romantyzmu, František Palacký (1798-1876), jako ten, który przywrócił pamięć wspólnotową. Ta tradycja zostanie podjęta i przepracowana przez założyciela Czechosłowacji, prezydenta-filozofa Tomáša Garrigue Masaryka (1850-1937), który w odwołaniu do tradycji husyckiej utożsamiał kulturę narodową z etyką demokracji. W drugiej połowie XIX wieku poeci narodowi pojawili się również w Rumunii (Mihai Eminescu, 1850-1889) i na Litwie (Maironis, 1862-1932), podczas gdy zainspirowany wierszami Mickiewicza Vincas Kudirka napisał współczesny hymn Litwy. Na Białorusi pierwsze sygnały tożsamości pojawiły się wraz z dziełem poe-

¹⁸ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. III, *Prolog*, w. 144-146, 154-155.

tów: Wincentego Dunin-Marcinkiewicza (1807-1884), Jakuba Kołasa (1882-1956) i Janki Kupały (1882-1942). W przypadku Litwy i Białorusi dzieło Mickiewicza, stanowiące część wspólnego dziedzictwa, ustanowiło także źródło odniesień tożsamościowych.

Romantyczne teorie narodu przyznają kulturze miejsce naczelne. Oto definicja Maurycego Mochnackiego z roku 1830:

Naród nie jest to zbiór ludzi zamieszkałych na przestrzeni określonej pewnymi granicami. Ale raczej istota narodu: jest to zbiór wszystkich jego wyobrażeń, wszystkich pojęć i uczuć odpowiadających religii, instytucjom politycznym, prawodawstwu, obyczajom, a nawet będących w ścisłym związku z położeniem geograficznym, klimatem i innymi warunkami empirycznego bytu¹⁹.

Zbiorowe „uznanie się w jestestwie swoim” dokonuje się poprzez literaturę w szerokim słowa znaczeniu, to znaczy poprzez ogół tekstów danej kultury. Naród jest postrzegany jako niezbędne ogniwo pośrednie pomiędzy jednostką a ludzkością. Państwo musi podlegać kulturowej wspólnotocie wierzeń, obyczajów i praw (czyli definicji historyczno-terytorialnej, nie zaś etnicznej).

Taki pogląd podzielali też inni myśliciele wywodzący się z najróżniejszych obozów, którzy – podobnie jak książę Adam Czartoryski – przeciwstawiali prawomocność narodów legitymacji tronów (państw) i postulowali etyzację relacji pomiędzy narodami i państwami²⁰.

Dla Czechów, uwikłanych w problem dwujęzyczności i kwestię mniejszości niemieckiej, rozwiązaniem miała być federacja autonomicznych stanów wewnątrz wieloetnicznej Austrii. Według Františka Palacký'ego:

wraz z zasadą narodowości, która w naszej epoce rozwinęła się bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, na historycznej scenie pojawił się nowy aktor, którego silny wpływ – do dziś słabo dostrzegany – swoje apogeum osiągnie w wieku następnym (1849)²¹.

Jednakże trzeba było zarazem zaakceptować koegzystencję oraz współpracę z innymi narodami Europy Środkowej. To stąd wywodzi się znane powiedzenie, że gdyby wielonarodowa Austria nie istniała, należałoby ją wymyślić.

¹⁹ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, Łódź 1985, s. 66.

²⁰ A.J. Czartoryski, *Essai sur la diplomatie*, Paris 1830. Por.: M. Masłowski, *Etyzacja polityki – naczelna idea polskiego romantyzmu*, w: *idem, Problemy tożsamości. Szkice mickiewiczowskie i (post)romantyczne*, Lublin 2006, s. 77-91.

²¹ Cyt. za: J. Koralka, *La Formation de la société civile tchèque: Palacký, Havlicek-Borowski, Rieger*, w: *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, s. 311.

Dzięki działaniu takich właśnie intelektualistów, zdaniem współczesnego historyka:

W trakcie kilku dziesięcioleci wieku XIX Czesi przekształcili się z grupy etniczno-językowej (niemalże pozbawionej praw) w społeczeństwo obywatelskie, które szukało swego miejsca na równi z innymi narodami Europy²².

Na najbliższych Polsce pod względem struktury społecznej Węgrzech dominowała teoria „szlacheckiego liberalizmu”, w której podkreślano opozycję pomiędzy państwem a społeczeństwem. Szukano więc środków obrony przed absolutyzmem państwowym, opierając się na właścicielach dużych i średnich majątków ziemskich. Zdaniem wybitnego myśliciela i polityka Józsefa Eötvösa, ideami dominującymi w tej epoce były „wolność, równość i narodowość” (czyli sama idea narodu). Jednakże żadna z trojga nie może przeważać, gdyż wiązałoby się z tym niebezpieczeństwo tyranii. Przyszłość swojej ojczyzny Eötvös upatrywał w integracji z Europą²³.

Analogicznie kształtował się więc kierunek myślenia trzech narodów historycznych: podkreślano przynależność do Europy, wyższość więzów kulturowych nad strukturami państwowymi oraz potrzebę podporządkowania wolności indywidualnej i zbiorowej służbie własnemu narodowi, a dalej innym narodom, ludzkości – uniwersalnym racjom etycznym.

W kwestii romantycznej idei narodu, szczególnie we Francji, nagromadziło się wiele nieporozumień. Dla przykładu, cytowany już Alain Finkelkraut przeciwstawia filozofię romantyczną (dla której człowiek jest wyrazem zbiorowości) afirmacji autonomii umysłu indywidualnego, zdolnego przekroczyć właściwy mu kontekst historyczny i geograficzny. Jako reprezentanta filozofii romantyzmu cytuje on paradoksalnie Spenglera – dwudziestowiecznego autora *Zmierzchu Zachodu* (1922) – a w rzeczywistości myśli o Hitlerze. Otóż jeśli nazizm, jak słusznie zauważył Leszek Kołakowski, jest bękartem romantyzmu, to komunizm jest bękartem oświecenia – i nie powinno to kompromitować ani jednej, ani drugiej epoki. Idea autonomii jednostkowego umysłu nie jest sprzeczna z podkreślanym przez romantyzm związkiem pomiędzy jednostką a wspólnotą, lecz wobec niego komplementarna, tak iż jednostka zbiorowości nie podlega, ale ją współtworzy. Wszak zamiarem romantyzmu było wyzwolenie człowieka – na ile było to możliwe – od tyranii wszechobecnego państwa! [We Francji] wystarczy wspomnieć piszącego również w tym duchu

²² *Ibidem*, s. 321.

²³ Por. M. Szabo, *L'Épanouissement et le déclin du libéralisme nobiliaire*, a także: A. Gergely, *József Eötvös, théoricien hongrois du libéralisme*, *op. cit.*

Wiktora Hugo. Po dziś dzień niemożliwe jest wszak myślenie o człowieku poza kulturowym polem wierzeń i przekonań, do którego przynależy. Nie oznacza to w żadnym razie podporządkowania jednostki wspólnocie – jak wskazuje na to choćby teoria tłumaczeń: we wszystkich kulturach świata istnieją przecież uniwersalia językowe, kosmologiczne, biologiczne *etc.*²⁴ To w tym kontekście winno się rozważać autonomię umysłu ludzkiego.

Jedną z dróg rozwoju człowieka wytyczonych przez myślicieli romantyzmu było właśnie rozpoznanie wagi kultury, tożsamości narodów oraz ich pierwszeństwa wobec instytucji państwa. Chodziło więc o obalenie porządku ustalonego przez pokój westfalski, co już w 1830 roku postulował Czartoryski: a więc nie podporządkowanie świadomości jednostki prymatowi państwa, a podporządkowanie rządów narodom. Co się zaś tyczy związku państw europejskich, wspomnianego w całym regionie na różny sposób począwszy od XIX wieku, miał on połączyć (np. zdaniem Mickiewicza) narody i obywateli, a nie państwa. Mówiąc krótko, miał on mieć fundament kulturowy, odwoływać się do pewnego zbioru wartości.

3. Narodziny nacjonalizmów i „powrót do Europy”

Pojęcie „nacjonalizmu”, neutralne po angielsku, ma dziś bardzo złą prasę. Należy jednak odróżnić dwa zjawiska, które określane są tym samym terminem: postawę narodowego egoizmu od tożsamości kulturowej danego narodu. W Europie Środkowej możemy obserwować różnorodne formy tożsamości narodowej, częstokroć jednak całkiem odległe od dominujących teorii narodu.

Prawdą jest, że obok konstrukcji romantycznej, ukierunkowanej na uniwersalizm, w drugiej połowie XIX wieku narodził się również nacjonalizm rozumiany jako narodowy egoizm. Koncepcje te wręcz przeciwstawiają się sobie w pewnym sensie. Punktem wyjścia była tu polityka Bismarcka od czasu słynnej wypowiedzi Wilhelma Jordana z 1848 roku na temat „zdrowego egoizmu narodowego” (w związku z debatą parlamentu we Frankfurcie o „sprawie polskiej”). W nowoczesnym nacjonalizmie do definicji narodu włączono – obok tradycji – czynniki biologiczny i językowy: rasę, język i charakter organiczny²⁵. W ten sposób historyczno-terytorialna wspólnota kulturowa zastąpiona została przez więź etniczną.

Narodziny nacjonalizmów w Europie Środkowej nie odbiegały znacząco od przebiegu tego zjawiska na Zachodzie, jeśli nie liczyć początków,

²⁴ L. Leboucher, *Problèmes théoriques de la traduction*, Paris 1963; drugie wydanie: „Tell” 1976, nr 5, z przedmową D. Auray.

²⁵ T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa 1999, s. 288-321.

kiedy to z braku autonomicznego państwa charakter „narodowy” dużo łatwiej poddawano absolutyzacji. To czas ostatecznej madziaryzacji terytorium Węgier, fatalnej w skutkach separacji ludności czeskiej i niemieckiej w Czechach, w Polsce zaś, równolegle, narodzin i rozwoju syjonizmu oraz antysemityzmu, a także założenia partii o nacjonalistycznym programie politycznym, jakim była Narodowa Demokracja (endecja). Pomimo istotnego – a niekiedy wręcz przeważającego liczebnie – wpływu politycznego partii nacjonalistycznych, kultura wysoka, a więc poszczególne elity narodowe, zawsze wychodziła obronną ręką ze zmagania z tego rodzaju szowinistycznym nacjonalizmem i kultywowała pamięć o tożsamości wykreowanej w epoce romantyzmu. Była to więc tożsamość uniwersalna, otwarta na świat oraz inne narody, przywiązana do wartości europejskiego humanizmu²⁶. Warto podkreślić charakterystyczne zjawisko: jeśli nacjonalizm niemiecki powoływał się na tradycję romantyczną, to na przykład w polskim nacjonalizmie przeciwstawiano się jej – stąd wynikają liczne nieporozumienia w kwestii romantycznej koncepcji narodu.

Z perspektywy narodów Europy Środkowej nowa epoka rozpoczęła się po I wojnie światowej. Odzyskanie przez Polskę niepodległości, utworzenie Czechosłowacji, Litwy, Łotwy i Estonii, konsolidacja Rumunii oraz utworzenie Jugosławii – wydarzeń tych doświadczano niczym cudów. Tylko Węgry poniosły stratę: dwie trzecie ich historycznego terytorium zostało podzielone pomiędzy sąsiednie państwa, jedna trzecia populacji posługującej się językiem węgierskim znalazła się od tego momentu poza granicami kraju.

Problem mniejszości narodowych stał się przyczyną niepokojów czasu międzywojnia. Biorąc pod uwagę złożoność problemu – nacjonalistycznej egzaltacji różnych stron, a skądinąd także sprzecznych racji państw – nie można temu zagadnieniu poświęcić wiele miejsca. Jak wiadomo, dwudziestolecie międzywojenne kończy się zagładą Żydów i Cyganów oraz wprowadzeniem w krajach Europy Środkowej sowieckiej dominacji. W efekcie utrzymało się szereg niezwykle silnych resentymentów, które jednak wydają się stopniowo słabnąć, a przynajmniej udało się uniknąć po upadku komunizmu rozwiązań konfliktów na drodze przemocy (z wyjątkiem byłej Jugosławii, która nie należy do ścisłego trzonu – *heartland* – Europy Środkowej). A przecież w tym regionie mało jest narodów, które naprawdę się lubią. Dobrze znane są wzajemne pretensje Węgrów i Słowaków, Rumunów i Węgrów, Polaków i Czechów, Litwinów i Polaków, Czechów i Niemców... Może Polacy i Węgrzy odczuwają więź wzajemnej, wręcz

²⁶ Por. A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, w: *idem, Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*, Kraków 2000, s. 225-270.

mitycznej, sympatii, podobnie można powiedzieć jedynie o Węgrach i Chorwatach, a w mniejszym stopniu o Czechach i Słowakach. Z ostatnich sondaży wynikałoby jednak, że polepszają się relacje pomiędzy Czechami a Polakami. Zaczyna ucichać także wielowiekowa nienawiść pomiędzy Polakami a Ukraińcami, szczególnie dzięki myśli politycznej rozwiniętej przez ośrodek paryskiej „Kultury” oraz doktrynie ULB (Ukraina-Litwa-Białoruś). W efekcie pomoc Ukrainie jest aktualnie jednym z priorytetów wschodniej polityki Polski, a polskie wsparcie w trakcie „pomarańczowej rewolucji” pozwoliło na zasadniczą zmianę sytuacji. Także oficjalne stosunki pomiędzy Polską a Litwą, mimo fluktuacji, znacznie się poprawiły, skoro Polacy orędownali w sprawie swych sąsiadów w NATO czy UE. Z innej strony trudno dziś brać pod uwagę oficjalną współpracę z ulegającą marginalizacji Białorusią, pomimo licznych inicjatyw nieformalnych oraz wsparcia udzielanego liderom społeczeństwa obywatelskiego.

Relatywizacja granic w Unii z pewnością dopełni dzieła przewyżczenia pamięci o konfliktach – podobnie jak pisane przez wspólne zespoły podręczniki historii; chociaż istnieje ryzyko, że w regionie utrzyma się nieoficjalny zwyczaj odróżniania obywatelstwa i narodowości, choćby z racji kulturowych.

Tuż po wojnie okupacja sowiecka dała się odczuć jako powrót koszmaru, zważywszy na fakt, że narody te zawsze czuły swą przynależność do Zachodu, a rosyjską władzę postrzegały jako wywodzącą się z innej cywilizacji – autokratyczną, kolektywistyczną, nieznającą (czy raczej nieuznającą) żadnego prawa. Jako wyraz opozycji wobec władzy komunistycznej nastąpił wtedy także z całą siłą powrót do tożsamości romantycznej, odwołującej się do symbolicznych znaków kultury. Jej model zachowań opierał się na uniwersaliach etycznych, społeczeństwie obywatelskim oraz zasadzie solidarności narodów. Jeśli jednostkę obarczano odpowiedzialnością za zbiorową przyszłość, to nie w imię gestu podporządkowania się wspólnocie, ale raczej jako heroiczne zadanie o indywidualnym charakterze.

Nie została jednak jeszcze opracowana – jak sądzę – satysfakcjonująca definicja narodu środkowoeuropejskiego, narodu bez państwa, kulturowego [*peuple-nation*]. Nowoczesne teorie Gellnera lub Hobsbawna (wyznaczające narodziny nowoczesnego narodu na XVIII-XIX wiek, moment zdobycia przez szerokie masy świadomości, iż przynależą do narodu) sprawdzają się być może tylko w przypadku czeskim, lecz nie Polski ani Węgier... Co więcej, w przeciwieństwie do prawa ziemi pochodzenia oraz prawa krwi, np. zdaniem Mickiewicza, Polska nie była jakimś terytorium, ale wspólnotą umysłów i duchów o tożsamym losie. Teoria komunikacyjna Karla Deutscha, zapewniająca, że naród jest przede wszyst-

kim wspólną komunikacyjną, częściowo ujmuje taki punkt widzenia²⁷. Teorią, która okazała się najbliższa temu właśnie typowi tożsamości kulturowej, jest zaś – jak się wydaje – propozycja Antoniny Kłoskowskiej, szczególnie definicja „kanonu kultury” jako elementu decydującego o przynależności tożsamościowej²⁸. Mówiąc prościej, chodzi tu o pewien zespół wspólnych odniesień symbolicznych – obok języka, religii i obyczajów, wielkich nazwisk, wydarzeń oraz dzieł – których załazek wynosi się z domu, by rozwinąć je przede wszystkim na drodze szkolnej edukacji. Inaczej mówiąc, w tej perspektywie – wciąż upraszczając – Francuzem byłby ten, który nie tylko posiada francuskie obywatelstwo (w pozycyjnym modelu tożsamości), ale ten, który znałby Molièra, Corneille’a, Racine’a, Hugo i Sartre’a. (Jak widać, dotyczy to jedynie w pewnym stopniu współczesnych licealistów...). Polak zaś to ten, który winien słyszeć o Jagiellach, Sobieskim i Kościuszcze, a także Mickiewiczu, Słowackim, Norwidzie i Wyspiańskim... Czech zna Jana Husa, Komenský’ego, Masaryka...; Węgier: mit Korony, dzieje Macieja Korwina i wiersze Petőfi’ego... Tę listę oczywiście można poszerzać, można nad nią dyskutować lub zmieniać ją, przyjmując różne punkty widzenia i optykę kolejnych pokoleń. Znajomość korpusu odniesień nie oznacza oczywiście konieczności uważnego przeczytania i przestudiowania całej listy: znacznie częściej jest to znajomość symbolicznej zawartości tego czy innego nazwiska lub dzieła.

Kanon narodowy nie przynależy wyłącznie do jednego narodu – wręcz przeciwnie, w jego skład wchodzi także wielkie nazwiska i dzieła historii europejskiej: począwszy od Karola Wielkiego i Rolanda, poprzez Dantego, Shakespeare’a, Molière’a i Goethego, aż po Nietzschego, Kafkę oraz Musilę... To samo tyczy się oper czy symfonii.

Istnieje jednak różnica w tematach podejmowanych w literaturze środkowoeuropejskiej, wynikająca ze stosunku jej rangi politycznej wobec rangi kultury Zachodu. O ile literatura zachodnia, szczególnie nowoczesna, w większości przypadków traktuje o życiu i uczuciach jednostek, to literatura Europy Środkowej chętnie pochyliła się nad historią i jej mechanizmami. Lub też – jak w tradycji stylu groteskowego, który, zdaniem Kundery, jest jedną z cech szczególnych Europy Środkowej²⁹ –

²⁷ Por. *ibidem*. Zob. numer specjalny czasopisma „Dialog and Universalism”, zatytułowany: *Andrzej Walicki as the theoretician of Poland and Europe’s Breakthrough*, „Dialog and Universalism” 2000, nr 12.

²⁸ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, s. 100, 112: „Narodowa tożsamość korzeni jest [...] rozumiana jako ogół tekstów kultury narodowej, jej symboli i wartości składających się na uniwersum tej kultury, tworzących jej syntezę, a zwłaszcza jej rdzeń kanoniczny. [...] w badaniach narodowości należy uwzględnić dwa aspekty tego zjawiska: identyfikację narodową i przyswojenie kultury nazywane dalej walencją. Oba te czynniki podlegają zmianom sytuacyjnym i są stopniowane”.

²⁹ M. Kundera, *Zachód porwany...*, *op. cit.*

mówi ona o absurdach funkcjonowania państwa, systemu politycznego narzuconego wbrew zdrowemu rozsądkowi. Klasykiem w tej materii jest Hašek wraz ze swym dobrym wojakiem Szwejkiem, ale pamiętać należy także o takich autorach, jak Witkiewicz lub Gombrowicz, zgłębiających upadek cywilizacji europejskiej. Filozofia kultury, stworzona właśnie przez Gombrowicza, większą żywiołowość i kreatywność przyznaje narodom Europy Środkowej z tytułu ich względnej „młodszości” w stosunku do zakrzepłych form starszych kultur Zachodu...

Sukces groteski jako strategii wzrósł zwłaszcza po wojnie, gdyż to właśnie wtedy, poczynwszy od roku 1945, narody Europy Środkowej rzeczywiście doświadczyły tożsamościowej schizofrenii. Partia komunistyczna, pozbawiona kulturowego fundamentu czy choćby wystarczającej legitymizacji, zawładnęła nacjonalistycznymi uczuciami w ścisłym tego słowa znaczeniu: ksenofobią, megalomanią i narcyzmem. Tymczasem kulturowa opozycja wobec ideologii dokonywała się w odniesieniu do tradycji romantycznej, jako pozwalającej aspirować do tego, co powszechne i ludzkie, do metafizyki, wyzwalającej z politycznej przypadkowości.

Polityczne znaczenie tradycji romantycznej stało się bardzo dobrze widoczne podczas rewolucji węgierskiej 1956 roku – rozpoczęła się ona przed pomnikiem Józefa Bema, polskiego generała i jednego z dowódców węgierskiego powstania z roku 1848. Kolejnym przykładem były polskie manifestacje roku 1968, w trakcie których studenci oraz przedstawiciele inteligencji z całego kraju protestowali przeciwko zakazowi wystawienia *Dziadów*. Dzieła literackie minionego wieku cechowały się zawsze potencjałem wybuchowym. W tych właśnie manifestacjach ma swoje źródła kształtowanie się demokratycznej opozycji wobec reżimu.

Wreszcie dowodem może być sama Solidarność – ruch, który zmobilizował dziesięć milionów uczestników, w oczywisty sposób wznawiając zarówno romantyczne postawy, etos prometeizmu, jak i zasadę solidarności narodów. Wyrazem jej było *Postanie do ludzi pracy Europy Wschodniej*, zredagowane w trakcie pierwszego zjazdu niezależnego związku. Dokładnie w tym momencie rozpoczął się upadek komunizmu.

Wydaje się, że w Europie Środkowej czynnik kulturowy dalej odgrywa wielką rolę.

Podczas referendum na temat przystąpienia do Unii Europejskiej – często porównywanego do chrztu z X wieku, poprzez który narody te zostały przyjęte do politycznej rodziny Europy – obywatele krajów środka wybrali bycie jej częścią. Jak już zostało to powiedziane, jedna trzecia ludności wskazuje na kulturową wspólnotę wartości jako warunek powodzenia Unii.

4. *Kanony kultury w Europie Środkowej*

Sama idea kanonu kultury z trudem poddaje się wymogom formalnym, ponieważ chodzi tu o głęboki konsensus pewnej elity, który ulega zobiektywizowaniu dopiero poprzez wybór odniesień instytucjonalizowanych za pośrednictwem szkół, Kościołów czy samego państwa. Chodzi więc o wybór historyczny, nieustannie ewoluujący i bez wątplenia okresowo podawany w wątpliwość, który jest jednak w gruncie rzeczy stałym, niewzruszonym punktem odniesienia, a wszelka krytyka potwierdza jedynie jego stabilność. O wybór tekstów – miejsc pamięci – ożywających w kolejnych interpretacjach, które, nawet jeśli kłócą się ze sobą, powołują w ten sposób do istnienia szkoły, partie i ideologie... Poza długofalowym konsensusem pewnej elity nie istnieje tu żadne inne kryterium. W związku z tym im bliższy nam ów wybór, tym bardziej staje się on arbitralny – gdyż zaczyna ze sobą konkurować wiele różnych kanonów: ideologiczny, estetyczny czy egzystencjalny... Niemniej w pewnym momencie wszystkie okazują się dopływami jednej rzeki, o jednym korycie, nawet jeśli liczne ramiona delty obejmują następnie rozległą powierzchnię.

Kształcące jest przypomnienie sobie, w jaki sposób wykrystalizował się kanon biblijny. Wiemy, że Stary Testament zawiera opowieści i mity znane z innych religii, przepisane jednak, zreinterpretowane i w specyficzny sposób włączone do metanarracji wykładu wiary. Krystalizacja kanonu i jego pisemne utrwalenie miały miejsce dzięki wysiłkom podejmowanym przez skrybę Ezdrasza i jego uczniów w V wieku p.n.e., kiedy Żydzi powrócili z wygnania do Persji – a więc w momencie historycznie przełomowym, w czasie wymagającym jasnych znaków jedności wobec braku ciągłości instytucji politycznych, i kiedy to diaspora była liczniejsza niż ludność Izraela. Wyłączając wszakże Pięcioksiąg, różne odłamy religijne będą toczyć trwającą wieki dyskusję na temat przynależności pozostałych ksiąg proroczych i mądrościowych.

Kanon Nowego Testamentu został ukształtowany w początkach chrześcijaństwa, to znaczy w przełomowym momencie oddzielenia się wspólnoty chrześcijan od wspólnoty żydów. Modelowano go jednak dalej na przestrzeni wieków. Można zauważyć, że począwszy od II wieku we wszystkich wspólnotach chrześcijańskich praktycznie zawsze czytano te same ewangelie, a potem te same listy apostołskie, wybrane spośród licznych innych ewangelii, listów i tekstów apokaliptycznych. W przybliżeniu począwszy od IV wieku uznano je za teksty kanoniczne, pozostałe określając mianem apokryfów (rozbieżności dotyczących niektórych tekstów z innymi wyznaniem chrześcijańskimi nie można uniknąć do dziś). Duch Święty działa powoli, poprzez konsensus wspólnotowy.

Inne, późniejsze religie, takie jak islam, podjęły na nowo te narracje i połączyły w odmienne sekwencje, podczas gdy kanoniczne teksty Nowego Testamentu z czasem spowodowały separacje i podziały pomiędzy poszczególnymi wyznaniem chrześcijaństwa oraz – na szerszą skalę – posłużyły cywilizacji zachodniej i bizantyjskiej jako matryca postrzegania świata.

Kanon narodowy jest rezultatem połączenia poczucia tożsamości, piękna, poszukiwania tego, co uniwersalne, które dopiero razem służą za probierz dla polityki. Władza po tysiącokrotnie usiłuje go instrumentalizować, manipulować nim, ale on nigdy naprawdę jej nie podlega. Jest czymś w rodzaju syntezy mnogości punktów widzenia każdej z kultur, zarazem konstytuującym każdorazowo jej poczucie tożsamości jednostkowej, odróżniającej ją od pozostałych. Kulturey zanurzone w tym samym czasie w systemie odniesień ogólnoeuropejskich okresowo zadzierzają relacje z innymi kulturami i cywilizacjami świata oraz wcielają do własnej matrycy pojmowania elementy heterogeniczne. Chodzi więc o złożony proces transakcji i wymian, o wspólnym trzonie, nawet jeśli demokratyzacja społeczeństw powoduje erozję kultury wysokiej.

*

Interdyscyplinarne badania kanonów kultury w Europie Środkowej wymagają uprzedniego ustalenia obiektu zainteresowań, czyli określenia listy tekstów „kanonicznych” w danej kulturze i danym czasie, z pełną świadomością jej arbitralności oraz nieuniknionych podczas takiego działania kontrowersji (ponieważ nie chodzi tu wyłącznie o teksty będące przedmiotem stałej lektury – szczególnie w przypadku literatury dawnej – lecz także o te, które żyją za pośrednictwem innych tekstów oraz kulturowych postaw). Drugi etap polega na uświadomieniu zmienności interpretacji historycznych, związanych z tymi tekstami i stanowiących punkt odniesienia przy okazji różnych sytuacji historycznych. Należałoby więc wydobyć swego rodzaju podwójne narodziny narodów. Pierwszy paradygmat tożsamościowy krystalizuje się około XV-XVI wieku, w dobie renesansu i reformacji. W kulturze europejskiej jest to czas narodzin modelu jednostki odpowiedzialnej, która – niczym Hamlet – w swej jednostkowej świadomości rozważa kryteria dobra i zła, sensu i bezsensu, słuszności życia własnego i społecznego. To pierwszemu paradygmatowi nowoczesności zawdzięczamy powstanie społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowej w XV-XVI wieku (jak wojny husyckie w Czechach, republikańskie struktury demokracji szlacheckiej na Węgrzech, a przede wszystkim w Rzeczypospolitej Obojga Narodów).

Drugi paradygmat rodzi się w XIX stuleciu, w warunkach państwowego nieistnienia, którego konsekwencją było ponowne odkrycie tradycji oraz nowe sfunkcjonalizowanie istniejących odniesień. W pełni włączając się w kulturowe procesy modernizacji, różne ich elementy były zatem z konieczności niewspółmierne, co przejawiało się też odmiennie w poszczególnych krajach (a w Polsce w zależności od zaboru). Większą lub mniejszą wagę – w zależności od danej doby i danego narodu – przywiązywano więc do przeszłości, do zrywów niepodległościowych, modernizacji ekonomii, rozwoju prawa, kulturowego poszukiwania uniwersaliów... Zważywszy na cywilizacyjne transformacje XIX wieku, oznaczało to, że te mniej lub bardziej tradycyjne społeczeństwa w konsekwencji wypracowały kulturowy wizerunek miasta i maszyny, Zła i Dobra, a przede wszystkim sensu Historii – na przekór zmiennym kolejom losu, wskazującym na znaczenie myśli historiograficznej, tak często kreowanej przez poetów.

W rezultacie trzecim etapem winno być podsumowanie stosunku danej kultury do tego, co jednostkowe i uniwersalne, które uwzględniałoby fakt, że uniwersalne pozostaje także historycznym wytworem danej cywilizacji oraz że w szczególności XIX wiek wypracowuje perspektywę komplementarną do oświeceniowego uniwersalizmu Rozumu. Chodzi więc o *uniwersalia etyczne*, w takiej bądź innej formie pojawiające się w krajach tego regionu. Badania te mają swój wymiar horyzontalny (aspiracje do etyzacji polityki Mickiewicza lub Masaryka), który pozostanie jedną ze stałych cech ruchu dysydentów z lat sprzeciwu wobec komunizmu. Jednakże istnieje też ich wymiar wertykalny (religijny lub duchowy, metafizyczny), zakorzeniony głęboko w wieloetnicznej i wielowyznaniowej przeszłości historycznych królestw tego regionu, kiedy to katolicy i prawosławni, protestanci i żydzi – na równi z muzułmanami – współistnieją obok siebie. Niekiedy przybiera on postać narodowej dyskusji na temat kultu dwóch przeciwstawnych postaci świętych męczenników, jak np. czeskich Jana Nepomucena i Jana Husa, czy też odłamów judaizmu, chasydów, litwaków, wreszcie karaitów. Niekiedy ma postać wzajemnych wpływów i paralelnego rozwoju: to na przekór Kościołowi unickiemu Mohyla podejmował próbę reformy prawosławia. Czasami jest to ekumenizm *avant la lettre*, jak w polskiej tradycji, podjętej w XX wieku przez „słowiańskiego papieża” Jana Pawła II. Nazywał on wszak żydów „starszymi braćmi” chrześcijan (a metafora ta pochodzi od Mickiewicza), budował dialog z protestantami, a także – z mniejszym skutkiem – z Kościołem prawosławnym oraz muzułmanami.

W omawianym regionie najważniejsze znaki orientacyjne dotyczą więc aksjologii kultury i dlatego dominujący typ tożsamości można byłoby określić jako paradygmatyczny. Społeczne rozeznanie nie bazuje

zatem (wyłącznie) na społecznej pozycji jednostki, lecz na ucieleśnianych przez nią wartościach wspólnotowych. Nie przez przypadek w 1989 roku, po upadku komunizmu i w sytuacji poważnego kryzysu ekonomicznego, rządzących krajami wybierano spośród pisarzy i intelektualistów. A pobyt w więzieniu nie tylko w Polsce mógł być powodem do dumy. Tymczasem w typowych państwach Zachodu liczyła się przede wszystkim struktura instytucjonalna, a więc pozycja społeczna – ten typ tożsamości można byłoby opisać jako syntagmatyczny. I tylko w nielicznych przypadkach liczyć się będzie „sława” osobista, której charakter jednak często będzie także związany z pozycją uwarunkowaną przez sondaże opinii publicznej. Oba typy tożsamości są niezbędne do dobrego funkcjonowania społeczeństw, a zrozumienie ich komplementarności pozwoli nam na obronę środkowo-europejskiego paradygmatu kulturowego w perspektywie unijnej i w połączeniu z wizją, jawiącą się często jako wyłącznie administracyjna.

5. *Zamiast konkluzji*

Zasadniczym problemem mieszkańców Europy Środkowej, w której słabiej niż w starych państwach narodowych zakorzenione są instytucje polityczne, jest brak zrozumienia dla dominującego typu własnej tożsamości. Chodzi o przekonanie dotyczące niemożliwości pogodzenia paradygmatu oświeceniowego (z jego polityczną racjonalnością) z romantycznym (i jego poszukiwaniem uniwersaliów etycznych). A wszak nie są to przeciwieństwa!

Opozycję tych dwóch paradygmatów wyznaczają dwa ciągi idei, które – z punktu widzenia nowoczesności i współczesnych przemian – nabrały takiego znaczenia, że niemożliwe byłoby zrzeczenie się któregośkolwiek z nich. Stanowią je państwo i ludność, instytucje polityczne i kulturowe, instancje prawne (trybunał, Kościół, parlament) i opinia publiczna, suwerenność władzy państwowej i prawa człowieka... Jedną z podstawowych idei romantycznych, która znajduje się wciąż w centrum dyskusji, jest ideał etyzacji polityki międzynarodowej, wraz z zasadą ingerencji w politykę wewnętrzną obcego państwa z pobudek humanitarnych. Ogłoszenie końca paradygmatu romantycznego wydaje się więc przedwczesne, chociaż nieuniknione są tak jego przemiany, jak integracja z kształtującą się ogólną strukturą kultury europejskiej. Trudno sobie jednak wyobrazić odstępnie narodów od ich tożsamości kulturowej, romantycznej z samej swej natury.

Intelektualiści Europy Środkowej muszą więc nieustannie stawiać czoła zadaniu reinterpretacji dziedzictwa romantycznego tak, by w naturalny sposób mogło się ono stać stadium nowoczesności. Tymczasem najlepiej

udaje się to polskim reżyserom: Grotowskiemu, Kantorowi, Wajdzie czy też dramaturgowi, który został prezydentem – Vaclavowi Havlowi...

Problem tkwi jednak głębiej. W postmodernistycznym świecie „wielkie narracje” utraciły swą ważność, dyskurs przeszedł ze stadium narracyjnego do stadium krytycznego, argumentacyjnego i rekonstrukcyjnego (jeśli zgodzić się na klasyfikację Jean a-Marca Ferry’ego³⁰). Teraz dopiero, i tylko teraz, możliwe jest odblokowanie pamięci narodowych. Ponieważ cierpienia, bitwy przegrane i wygrane, katastrofy i tryumfy miały miejsce wszędzie, dyskurs rekonstrukcyjny pozwoli umieścić je na wspólnym planie kondycji ludzkiej. Zrozumieć Innego bez konieczności rezygnacji z bycia sobą jest warunkiem wkroczenia w nowoczesność bez utraty korzeni; włączenia się w procesy globalizacji bez popadania w relatywizm. Bez utraty własnej duszy, której zdrowie – według tradycji sokratejskiej – powinno być celem politycznym.

Proces ten trwa. Jego emblematyczną postacią jest Kafka, mieszkający w Pradze i piszący po niemiecku genialny pisarz żydowski, który niedawno dopiero został zaakceptowany jako pisarz czeski. Symbolizuje on przekroczenie dogmatu języka, nierozłącznego z tożsamością czeską. Analogiczny problem dotyczy pisarzy polsko-żydowskich – Żydów i Polaków lub Polaków pochodzenia żydowskiego. Czy też pisarzy żydowsko-węgierskich, jak Imre Kertész, noblista z roku 2002, który – pisząc po węgiersku i wzbogacając literaturę swego kraju – nie nazywa siebie Węgrem. Problem ten nie przedstawia się jasno dla nich samych, a co dopiero dla obserwatorów zagranicznych³¹. Przykładowo, dziennikarz „Le Nouvel Observateur” żalił się, że podczas polskiego sezonu we Francji w 2004 roku nie przedstawiono twórczości Isaaca Bashevisa Singera; miałby to być rzekomo dowód na nieusuwalny nad Wisłą antysemityzm. Gdyby jednak przedstawić Singera jako Polaka piszącego w jidysz, w kolejnym artykule padłoby oskarżenie o próby przywłaszczenia autorów, którzy nie uważali się za Polaków i nigdy po polsku nie pisali. Sytuacja bez wyjścia? Z pewnością dopóty, dopóki trwać będą uprzedzenia i stereotypy w miejsce sprawiedliwie zrekonstruowanej pamięci. Opinie Żydów mieszkających w Polsce są w tym względzie mniej zmitologizowane – i dużo bardziej zróżnicowane. Prawdziwym problemem dzisiejszego świata – a dotyczy to zarówno współczesnych nacjonalizmów, jak i starych narodów Unii Europejskiej – jest realne rozpoznanie zafalszowań i rozpoczęcie dialogu z Innym, rozumianym jako różny i właśnie inny. Oznacza to wymianę nie

³⁰ *Les Puissances de l'expérience: essai sur l'identité contemporaine*, t. I-II, Paris 1991.

³¹ Por. w niniejszym tomie artykuł C. Royer, s. 229-241 (przyp. red.).

tylko ekonomiczną, lecz także kulturową, akceptację innego kulturowego punktu widzenia – co w praktyce jest najtrudniejsze.

Z francuskiego przełożyła *Monika Nicińska*
Przekład przejrzał *Mateusz Chmurski*

*“Native Realm”, “Kidnapped Europe”, Central and Eastern Europe...
Cultural Identity and Romantic Paradigma*

Summarizing the conclusions of a large study, *Culture et identité en Europe centrale. Canons littéraires et visions de l'histoire* (2011), the paper sketches the role of romantic culture for Central-European identity. Descending from the experience of religious tolerance, multinational society and nobleman democracy, the regions' cultural model was submitted to a great change during the 19th century. Due to the lack of political institutions, artists, thinkers and writers had to formulate an alternative paradigm of “cultural nation” (*nation culturelle*) that subsists thanks to artistic creation. The heritage of that model and its distinctiveness from political institutions among known the “old” nations, enable the understanding of the national identity character in the region as crossing the paradigms formulated in the Enlightenment (with its political rationality) and romanticism (with its quest for ethical universals).