

DANUTA SOSNOWSKA  
Uniwersytet Warszawski

## OGRANICZENIA I MOŻLIWOŚCI KRYTYKI POSTKOLONIALNEJ

### Abstract

Danuta Sosnowska, Limitations and Opportunities of Postcolonial Criticism, „Historyka” XLII, 2012, s. 89–99

The author critically explores the applicability of postcolonial criticism to the study of the culture of Central and Eastern Europe, especially Galicia. She presents the voices of Polish and Ukrainian proponents of this method, as well as those who are sceptical about the possibility of adapting it to the analysis of Central European culture. She indicates the factors which complicate transferring the theory of postcolonial studies to the Habsburg monarchy and the peoples living there, and defines the conditions that should be taken into account for the use of postcolonial theory to be persuasive. She presents the benefits of postcolonial criticism as applied to the analysis of literature created in Galicia, noting the hegemonic historiography contained in the literature and the narrative forms establishing the hierarchy of cultures, and protecting the value and superiority of one's own culture — a phenomenon that has not been investigated.

**Słowa kluczowe:** Galicia, postcolonial theory, postcolonial criticism, narrative, hegemonic historiography

**Key words:** Galicja, teoria postkolonialna, krytyka postkolonialna, narracja, hegemoniczna historiografia

Metoda postkolonialna wystarczająco długo funkcjonuje w polskiej humanistyce, by — z pewną intencją podsumowującą — zadać pytanie, co wynika z tej optyki badawczej dla studiów nad Europą Środkowo-Wschodnią?

Maria Janion, autorka jednej z pierwszych polskich prac literaturoznawczych, w których do analizy świata słowiańskiego wykorzystano pojęcia i założenia zaczerpnięte z dzieł Edwarda W. Saïda, zastanawia się: „Czy do opowieści o Słowiańszczyźnie i Polsce można wykorzystać kategorie krytyki postkolonialnej? Oto pytanie, które stawiam przed sobą?”<sup>1</sup>. Miejsce dla tego pytania zostało już wcześniej zrobione: sama Janion powołuje

---

<sup>1</sup> M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2007, s. 10. W Polsce od roku 2000 na temat postkolonializmu dyskutowano wielokrotnie: w roku 2003 ukazało się kilka numerów „Tekstów Drugich” z artykułami poświęconymi tej problematyce (m.in. szkice: Cavanagh, Fiuta, Bakuły). Tematykę kontynuowano w roku 2005, 2006, 2007 i 2008 (m.in. artykuł I. Surnyt, *Badania postkolonialne a „Drugi*

się na Ewę Thompson i polemizującego z nią Zdzisława Najdera<sup>2</sup>, ale — jeszcze przed ukazaniem się *Niesamowitej Słowiańszczyzny* — przydatność metody postkolonialnej dla badania Europy Środkowej i jej kultury reklamował Aleksander Fiut<sup>3</sup>, przytaczając, podobnie jak Janion, przełożoną na język polski w roku 2000 pracę Thompson oraz tezy Clary Cavanagh. Te ostatnie reprezentował m.in. artykuł autorki opublikowany w roku 2003 w „Tekstach Drugich”<sup>4</sup>.

Zacytowanego powyżej pytania o przydatność krytyki postkolonialnej Janion nie rozstrzyga teoretycznie; daje na nie odpowiedź w postaci analizy tekstów polskiej kultury. Jej uwagę przyciąga nieobecność kulturowych śladów, jakie powinny zostać po naszej przeszłości, po dawnych wierzeniach. To stłumienie pamięci o słowiańskich, przedchrześcijańskich dziejach miało — zdaniem badaczki — poważne reperkusje kulturowe przyczyniając się do powstania „[...] nieraz paradoksalnej polskiej mentalności postkolonialnej”<sup>5</sup>. „Paradoksalność” polegałaby m.in. na postkolonialnym poczuciu bezsilności, uznaniu własnej peryferyjności i niższości wobec Zachodu pomieszanych w polskim przypadku z objawami wyższości i z tęsknotami kolonizatorskimi. Widocznym przejawem postawy dominującej byłyby i idee mesjaniczne, i wizje polskiej misji cywilizacyjnej na Wschodzie.

Opisana przez badaczkę paradoksalność polskich postaw postkolonialnych budzi metodologiczny niepokój: mimo iż postkolonializm miał różne oblicza, w tej wersji, w jakiej pojawił się w latach 80. i 90. XX wieku klarownie rozróżniał role wyższości i niższości, kulturowej hegemonii i kulturowego podporządkowania. Właśnie z klarowności tego rozróżnienia wynikały zarzuty postawione przez reprezentantów studiów postkolonialnych kulturze zachodniej. Polska mentalność postkolonialna, oceniana w tym kontekście, ujawniałaby pewną „schizofrenię”. I nie tylko dlatego, że wyższość wobec Wschodu zespala z niższością wobec Zachodu, o czym pisze Janion. Stosunek Polaków do świata zachodniego również pozostawał i pozostaje złożony: zawiera kompleksy, ale też „patrzenie z góry”, czasem graniczące z megalomanią. Na „usprawiedliwienie” Polaków można powiedzieć, że podobną ambiwalencję w stosunku do zachodniej Europy wykazują także inne kultury słowiańskie. Z drugiej strony, polska wyższość wobec Wschodu też nie była jednoznaczna: Polacy występowali tu nie w roli indywidualnej

---

*Świat*”. *Niemieckie konstrukcje narodowo-kolonialne XIX wieku*, „Teksty Drugie” nr 4/2007). W 2005 o postkolonializmie pisała „Europa. Tygodnik idei”, do tej kwestii wracały też pisma „Er(r)go”, „Recykling idei”. Zob. także: E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksje o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006; A. Fiut, *Spotkania z Innym*, Kraków 2006; *Opowiedziany naród: literatura polska i niemiecka wobec nacjonalizmów XIX wieku*, pod red. I. Surynt, M. Zybury, Wrocław 2006; *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szachaj, Kraków 2007; D. Vogel, *Historia a postkolonializm. Pisanie historii narodowej i jej obecność w krytyce i literaturze postkolonialnej*, Racibórz 2007; *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, pod red. H. Gosk i B. Karwowskiej, Warszawa 2008; *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją*, pod red. K. Stępnik, D. Trzeźnikowski, Lublin 2010. Istnieje też poważna bibliografia tekstów tłumaczonych, a także ich użyć w konkretnych analizach metody postkolonialnej.

<sup>2</sup> M. Janion, dz. cyt., s. 35. (odwołania Autorka zawarła w przypisie nr 10).

<sup>3</sup> A. Fiut, *Polonizacja? Kolonizacja?*, [w:] *Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej*, pod red. K. Krasuskiego, Katowice 2005.

<sup>4</sup> C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, „Teksty Drugie” nr 2–3/2003.

<sup>5</sup> M. Janion, dz. cyt., s. 12.

i osobnej kultury pojedynczego narodu, ale jako przedstawiciele Europy. Uważali się za reprezentantów europejskiej cywilizacji i to jej wartości zamierzali rozprzestrzeniać.

Wyższość wobec Zachodu była bardziej zindywidualizowana: w tym przypadku mówiono w imię narodu, którego niepowtarzalne przymioty to dar dla Europy. Oczywiście przykład to mesjanizm, ale też, o czym mniej się pamięta, romantyczne idee organicznikowskie<sup>6</sup>. Ich wyraziciele, aprobując cywilizacyjny postęp i nieuchronność uprzemysłowienia, byli zarazem krytycznymi obserwatorami owych procesów w tej formie, w jakiej zachodziły one na Zachodzie. Uważali, że sami wiedzą na ten temat więcej i „wiedzą lepiej”. Zwykle surowy krytyk polskiej kultury, Cyprian Kamil Norwid, był nie mniej bezwzględny recenzentem filozoficznej myśli zachodniej. Jego zdaniem to Polak — August Cieszkowski — stworzył dla Europy cenny projekt nowego ładu społecznego, wymyślił lepsze formy kultury pracy. W ekstatycznych pochwałach Norwid wyrażał znaczenie filozoficznego dorobku Cieszkowskiego i przekonanie, że implantacja polskiej myśli filozoficznej na grunt kultury zachodniej stwarzała szansę Europie i światu<sup>7</sup>. Gdzie tu pokora i podporządkowanie typowe dla postkolonialnej osobowości gorszego „Innego”?

Powyższym niepokojom, co do ograniczeń postkolonialnego oglądu polskiej kultury, towarzyszą też inne wątpliwości. Krytyków niepokoi „przebieranie” przy tej okazji anachronicznych dyskursów i nawyków myślowych w modne metodologiczne szaty. Dyskurs postkolonialny, operując retoryką opresji, dyskryminacji i upokorzenia, czasem zwodzi na manowce ryzykownych lub fałszywych uogólnień. Przykłady można znaleźć w książce Thompson, gdy ustala ona podział na nacjonalizmy agresywne (ekspansywne) i obronne. Te pierwsze miałyby cechować imperia (w analizie autorki Imperium Rosyjskie), te drugie zaś „wspólnoty pamięci, które postrzegają siebie jako zagrożone, czy to z powodu małych rozmiarów (Litwini, Gruzini, Czeczeni), czy też dlatego, że ich ekspansywni sąsiedzi stanowią zagrożenie”<sup>8</sup>. W myśl tej teorii Polacy i Czesi reprezentowaliby nacjonalizm typu obronnego. Czy taką tezę można utrzymać? Atakowano ją w polemice wywołanej przez książkę Thomson<sup>9</sup> i — jak dalej będę się starała wykazać — trudno tę tezę obronić w świetle współczesnej wiedzy o relacjach narodowych w Monarchii Habsburskiej.

Na niebezpieczeństwa wynikłe z etycznego wątku zawartego w dyskursie postkolonialnym zwracają uwagę nawet ci, którzy — jak Aleksander Fiut — są generalnie zwolennikami tej metody. Komentując z uznaniem tezy Cavanagh, krakowski badacz nie omieszkał wskazać potencjalnych słabości metodologii, bowiem jest możliwe „[...]

<sup>6</sup> Wśród licznych prac na ten temat warto wskazać: B. S k a r g a, *Narodziny pozytywizmu polskiego (1831–1864)*, Warszawa 1964; A. W a l i c k i, *Filozofia a mesjanizm, Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970 (oraz inne prace tegoż).

<sup>7</sup> W poemacie *Psalmów-psalm* pisał na temat Cieszkowskiego, że jest on „najpotężniejszą dziś myślą w Polsce (zatem na świecie — bo tak dziś jest)”, że „należy do najznakomitszych pisarzy naszych, a nawet więcej niż naszych tylko, bo *urbi et orbi*” (cyt. za: Z. T r o j a n o w i c z o w a, *Ostatni spór romantyczny Cyprian Norwid — Julian Klaczko*, Warszawa 1981, s. 100).

<sup>8</sup> E. M. T h o m p s o n, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. S i e r s z u l s k a, Kraków 2000, s. 17.

<sup>9</sup> Por. *Debaty IBI AL*, t. I, pod red. J. K i e n i e w i c z a, N. K o t s y b y, M. S z c z y p k a, K. T o m a s z u k, Warszawa 2008. Polemizujący z Thompson Andrzej Nowak przywołuje przykłady Węgier przeprowadzających w drugiej połowie XIX wieku operację „orientalizującą” czy przykład Szwecji (s. 31).

pośrednie utrwalenie, w innym tym razem systemie pojęć, tradycyjnego i wyblakłego już mocno obrazu Polski ofiary, cierpiącej niewinnie, gnębionej całe wieki przez najeźdźców. Martyrologiczny upiór przystrojony w nieco odnowiony kostium postkolonialny to zaiste widok niezbyt zachęcający...<sup>10</sup>. Jednakże, zdaniem autora, tego niebezpieczeństwa można uniknąć pamiętając, że „[...] był w dziejach Polski okres historyczny, kiedy to nie ona jawiła się jako teren ekspansji, lecz sama taką ekspansję prowadziła. Że to jej kultura zepchnęła na margines kultury miejscowe”<sup>11</sup>.

Czy jednak problem zamknął się wraz z jednym, „określonym okresem historycznym” dziejów Rzeczypospolitej? Po rozbiorach przestała ona istnieć jako państwo, ale czy to znaczyło, że polska kultura, choć sama ograniczana i represjonowana, nie spychała już na margines innych kultur? Czy siła ukraińskich resentymentów w Galicji w wieku XIX, a potem XX byłyby tak potężna, gdyby nie fakt, że nie kulturę niemiecką, mającą poparcie władz i państwa, lecz właśnie polską odbierano jako przeszkodę w drodze do własnej emancypacji kulturowej? Ukraińcy mieli powody, by bać się polskiej kultury jako kultury dominującej, choć zarazem w Imperium Habsburskim podejmowano liczne próby zepchnięcia jej na pozycję kultury marginalnej<sup>12</sup>.

Urazy wobec polskości notujemy również w relacjach polsko-litewskich, przy czym nie chodzi o zranienia doświadczone za czasów I i II Rzeczypospolitej, lecz doznane wtedy, gdy polskie państwo nie istniało. W artykule *Stereotyp Polaka w oczach Litwina* Greta Lemanaitė pisze:

Polska i litewska prasa z tego okresu [chodzi o początek lat 80. XIX wieku — dop. DS] obfituje w przykłady wzajemnej wrogości. Polak w oczach Litwina jawił się jako kulturalny dziedzic, ale i wykształcony, obłudny oszust, który wszędzie i zawsze nazywa Litwina swoim bratem i bezustannie mówi o równych prawach, ale w rzeczywistości postępuje wbrew tym słowom. Znany jest też ze swojej pychy; do litewskiego języka jako do języka chłopów, niegodnego używania w przyzwoitym towarzystwie, a także w kościele, odnosi się z wyrozumiałą wyższością. Mało tego, jest jeszcze fałszerzem historii. Głosi, że takie historyczne postacie jak Mickiewicz, Matejko, Lelewel, Moniuszko, Kościuszko i inni są Polakami. Podczas gdy każdy wie, że pochodzili oni z Wielkiego Księstwa Litewskiego. Czyli, krótko mówiąc, byli rdzennymi Litwinami<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> A. F i u t, dz. cyt., s. 16.

<sup>11</sup> Tamże, s. 16.

<sup>12</sup> Przejawem lęku przed polskim wpływem był m.in. spór o przyjęcie w ukraińskiej literaturze czcionki łacińskiej, co wywołało tzw. „wojnę językową” toczącą się w Galicji od lat 30. XIX wieku. Rusini niechętni łatinizacji obawiali się, że spowoduje ona wchłonięcie ich języka w obręb języka polskiego. Biografie pierwszych ruskich działaczy narodowych w Galicji naznaczone były dramatem wydobycia się z polskiej kultury, lepiej im znanej i łatwiejszej od kultury własnej, którą dopiero tworzyli. Swobodnie mówili i pisali po polsku; ich wyobrażenia, retoryka kształcone były na polskiej literaturze, na nielegalnych polskich broszurach politycznych etc. W tych warunkach wytworzenie własnego, narodowego dyskursu kulturowego okazywało się trudne, zwłaszcza w sytuacji presji kulturowych kompleksów, oraz ograniczonych możliwości praktykowania kultury własnej jako kultury wysokiej. O „dramacie niemoty” i poczuciu zagrożenia polskością, choć Polska jako państwo nie istniała, wiele pisałam w książce *Inna Galicja* (Warszawa 2008). Przytaczam tam przykłady zdeklarowanych przeciwników polskości, np. Jakiwa Hołowackiego, którzy mimo wszystko pozostawali w nią uwikłani (por. *Inna Galicja*, dz. cyt., s. 163, 165–168 i inne. W pracy przywołuję liczne ukraińskie źródła świadczące o lęku przed polskim wpływem oraz prace, w których zagadnienie to poruszano).

<sup>13</sup> G. L e m a n a i t e, *Stereotyp Polaka w oczach Litwina*, [w:] *Narody i stereotypy*, red. T. W a l a s, Kraków 1995, s. 90–91.

Litewskim pretensjom ograbiania ich z rodzonych bohaterów towarzyszył zarzut fałszowania przebiegu wspólnej historii. Zgłaszane pod adresem Polaków pretensje, dotyczące ich stosunku do Litwinów, litewskiego języka oraz dziejów wpisują się w postkolonialny model opowieści o gorszym „Innym”. Mamy tu wszystkie jego elementy: opresyjne wykorzystywanie kanonu kulturowego tj. uznawanie kultury litewskiej za niecywilizowaną; hegemonię historiograficzną stosowaną wobec dziejów litewskich w polskiej narracji historycznej; nieobecność własnego głosu litewskiego w kulturze i literaturze; uprzedmiotowiony status, bo Litwa w prezentacjach dziejów wielokulturowej Rzeczypospolitej jest opisywanym z zewnątrz i poddawanym stereotypizacji obiektem, a nie samodzielnym subjektem. Te zarzuty formułowano nie tylko w odniesieniu do czasów Rzeczypospolitej, ale też wtedy, a zwłaszcza wtedy, gdy znalazła się ona pod zaborami, gdy kultura polska była przez Rosję prześladowana, a Polakom nie żyło się łatwo pod dozorem rosyjskiej władzy.

Nawet w relacjach polsko-białoruskich, mimo stosunkowo najmniejszego zaawansowania białoruskiej świadomości narodowej do czasu II wojny światowej, znajdziemy urazy wynikłe z kontaktów z polską kulturą, odbieraną jako kultura dominująca<sup>14</sup>.

Jaka konkluzja wynika z tych rozważań? Europa Środkowo-Wschodnia ma zbyt złożoną historię i zbyt skomplikowany układ relacji narodowych, by można było w jej dziejach wyróżnić dwa osobne, rozdzielone dyskursy: dyskurs kolonizatorów i dyskurs kolonizowanych. Wspólnoty, buntujące się przeciwko dominacji ze strony kultury panującej, nie miały nic przeciwko dominowaniu tych, których dorobek uważały za „etnograficzne” zjawisko, a ich z góry założoną „niesamodzielną” traktowały jako pretekst do negowania ambicji dopiero dojrzewającej kultury. W tym zakresie Europa Środkowo-Wschodnia jest przykładem „wybiórczej ślepoty” wykazywanej wobec praw gorszych „Innych”: Czesi krytykowali polską krótkowzroczność w kwestii ukraińskiej, ale podobne „niedowidzenie” wykazywali w sprawie słowackiej. Postępowali w ten sposób nie tylko nacjonalistyczni krzykacze. Nawet tak wybitne postaci jak Tomáš Garrigue Masaryk, uwrażliwiony na problematykę praw małych narodów, miał złożony stosunek do „kwestii słowackiej”.

W pracy *Světová revoluce* Masaryk stwierdził, że połączenie historycznych ziem czeskich ze Słowacją należy postrzegać jako „słowiańskie zadanie” Czechów<sup>15</sup>. Dystansował się od morawskiego i słowackiego separatyzmu, a swoje dawne sympatie dla tego ruchu uznał z czasem za przejaw niedowarzenia młodości. Masaryk nie negował specyfiki słowackiej kultury, nie lekcewał przejawów słowackiego patriotyzmu, ale uważał, że nie delegitymizują one idei czesko-słowackiej wspólnoty. Budując jej wizję, Masaryk był wybiórczy, powoływał się na te przejawy istnienia kultury słowackiej, które pasowały do jego koncepcji. Inne bagatelizował lub milczał o nich — tak było w przypadku m.in. szturowców (słow. *štúrovci*)<sup>16</sup>. W każdej słowackiej pracy na temat historii, historii lite-

<sup>14</sup> Por. A. Sadowski, M. Tefelski, E. Mironowicz, *Polacy i kultura polska w perspektywie mniejszości białoruskiej w Polsce*, [w:] *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, red. J. Mucha, Warszawa 1999, s. 65. O nasilaniu się antypolskich uprzedzeń, których charakter ze społecznego nabiera odcieni narodowych patrz też znakomite dzieło J. Obrębskiego (*Studia etnosocjologiczne. Polesie*, red. i wstęp A. Engelking, Warszawa 2007).

<sup>15</sup> T.G. Masaryk, *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, Praha 1925, s. 522.

<sup>16</sup> Nazwa *štúrovci* odnosi się do grupy młodej słowackiej inteligencji, która skupiła się wokół L'udovíta Štúra (1815–1856), uznanego za przywódcę słowackiego odrodzenia narodowego i kodyfikatora

ratury czy historii kultury słowackiej *štúrovci* będą odgrywali fundamentalną rolę jako działacze narodowi i twórcy słowackiego auto-identyfikacyjnego dyskursu. Masaryk ich „nie dostrzegał”. Podobnie było w przypadku innych zjawisk i osób, nie wpisujących się w jego wizję polityczną. Pojedyncze wypowiedzi Prezydenta, elementy jego retoryki i argumentacji, przykłady cenzurowania faktów, można byłoby uznać za praktyki zgodne z „kolonialnym” dyskursem. Zarazem dla kogoś zorientowanego w intelektualnym dorobku czeskiego polityka-filozofa, oznaczałoby to daleko idące uproszczenie jego politycznej myśli oraz ignorowanie innych wypowiedzi świadczących o akceptowaniu praw Słowaków do samostanowienia o swoim losie. Co z tym można zrobić? Czy przejawy pełnego sprzeczności lub sceptycznego stosunku Masaryka do kwestii słowackiej mamy uznać za problem marginalny, bo idea „całości” unieważnia wymowę pojedynczych deklaracji? Autor wykładu *O malom národe* akceptował słowacką odmienność językową, nie miał pokus, by język ten ograniczać w jego prawach, nawet uznawał jego rolę literacką. Ale wyrażał wątpliwości, czy istnieje potrzeba wydawania po słowacku prac naukowych — czy nie wystarczy publikować je po czesku<sup>17</sup>? I znowu — powinniśmy zignorować taki sąd, uznać go za przypadkowy, nieistotny?

Parafrazując Saida można powiedzieć, że wiemy zbyt dużo, by podobne podejście do problemu utrzymywać bez złej wiary. Z drugiej strony, nie można spodziewać się po ludzkich działaniach bezwzględnej logiki i koherencji. To byłoby nierealne — ani historia, ani ludzie nie są konsekwentni i fakt ten trzeba uznać za naturalny. Ale jednocześnie, a p o r i e politycznych wypowiedzi — przynajmniej w takich przypadkach, jak ten, którym się zajmujemy — powinny nas zastanawiać. Opinie Masaryka, gdy neguje on istnienie narodu słowackiego, posługując się argumentami oskarżającymi bądź to Niemców bądź Węgrów o „wynalezienie fikcyjnego narodu słowackiego”<sup>18</sup> brzmią zbyt zna-

---

języka słowackiego. W 1846 roku Štúr wydał pracę dotyczącą języka słowackiego i potrzeby pisania w nim, co było pierwszym głośnym postulatem niezależnienia języka słowackiego od czeskiego. Dalsza aktywność polityczna Štúra przypadła na okres wiosny ludów, kiedy walczył o słowackie prawa przeciwko Węgrom. Bliskimi współpracownikami Štúra byli Josef Miloslav Hurban i Michal Miloslav Hodža. Po 1849 roku, w warunkach zaostrzonej cenzury, Štúr zajął się głównie literaturą, na jej polu starając się dowieść samodzielności słowackiej kultury. Warto zauważyć, że manifestacje niezależności Słowaków pojawiały się przed głośnymi wystąpieniami Štúra. W roku 1842 Samo Chalupka pisał: „Nasze stosunki z Czechami już od dawna są niechętne, pora ujawnić to na serio. Jesteśmy na wskroś Słowakami, nie ma w nas nic czeskiego, nasze dzieła są płodem ducha w pełni słowackiego, dlaczego zatem Czesi nas nie uznają?” (cyt. za: P o d i v e n, *Češi v dějinách nové doby (1848–1939)*, Praha 2003, s. 340). Wystąpienia Štúra wywołały oburzenie czeskich patriotów, a także tych Słowaków, którzy — jak Jan Kollár — nie podzielali separatystycznych tendencji. W głośnym i ważnym dla czeskiego ruchu narodowego artykule *Slovan a Čech* (1846) Karel Havlíček Borovský nazywał Štúra i Hurbana „mamymi ludźmi, dbającymi o swoją pisarską sławę, a nie o dobro narodu”, zarzucał im małostkowość i egoizm. Tę linię oskarżeń, podobną do zarzutów, jakimi Polacy obciążali aspiracje galicyjskich Rusinów, Havlíček Borovský kontynuował również później przeciwstawiając szturovców „pozytywnym” Słowakom jak P.J. Šafárik czy J. Kollár. Zob. też: Z. S o j k o v á, *Masaryk a štúrovci*, [w:] *Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin*, Praha 1992.

<sup>17</sup> T.G. Masaryk, *O malom národe*, „Naša Zástava”, nr 3/191, s. 69. Cyt. za: J. K i l i a s, *Naród a idea narodowa. Nacjonalizm T. G. Masaryka*, Warszawa 1998, s. 177–178.

<sup>18</sup> W wywiadzie dla „La Petite Parisien” z września 1921 roku Masaryk mówił: „Nie ma narodu słowackiego [...] jest to wynalazek węgierskiej propagandy. Czesi i Słowacy są braćmi. Mówią dwoma językami, między którymi jest mniejsza różnica niż między północnym i południowym niemieckim”, cyt. za: J. K i l i a s, dz. cyt., s. 177.

jomo (pamiętajmy o Galicji), by przejść nad nimi do porządku dziennego. Wypowiedzi te padały w wywiadach dla zagranicznych pism, co dodatkowo „umiędzynarodowiało” podobne stanowisko.

Ideowe dziedzictwo Masaryka kojarzone jest między innymi z koncepcją małych narodów i obroną ich praw do istnienia oraz gwarancjami warunków, jakie trzeba zapewnić, by praw tych nie łamano. Ten sam Masaryk uważał, że „[...] mały naród, taki jak czeski, nie może sobie pozwolić na rezygnację z dwóch milionów swoich członków”<sup>19</sup>.

Daleka jestem od myśli, że demokratyczny dyskurs Masaryka to pozór wymagający dekonstrukcji i odsłonięcia ukrytych w nim złożeń „kolonialnego” myślenia. Badacz narodowych poglądów czeskiego prezydenta, Jarosław Kiliński pisze, że dostrzeganie w nim zwolennika czechizacji i wynarodowienia Słowaków lub przeciwnie — człowieka, który w pełni akceptował słowacką tożsamość i tylko wiedziony szlachetnymi ideami sugerował jak najdłuższe „bycie razem” obu narodów, to za każdym razem nietrafne interpretacje<sup>20</sup>.

Przykłady, jakie przytaczałam, mają dowiedzieć, że wielostronne, pod różnymi kątami przecinające się relacje narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej nie pozwalają na ustalenie klarownych układów hegemonii i podporządkowania. Retoryka postkolonialna postuluje przywracanie godności i głosu tym, których kolonialne narracje zmusiły do milczenia lub skazały na lekceważenie. Pod tym względem Europa Środkowo-Wschodnia w ogóle, a Galicja w szczególności reprezentują skomplikowany i rozgałęziony system kulturowej rywalizacji, a często przemocy, w którym niemal każdy był ofiarą i opresorem. Dodatkowo problem komplikuje fakt, że nie było tu jednego centrum i jednych peryferii. Omawiana część Europy znajdowała się w sferze dominacji dwu imperiów, rosyjskiego i habsburskiego, a to dodatkowo zaciemnia sytuację. Bo czy skutki pozostawania w orbicie każdego z tych mocarstw były jednakowe? I czy nie zmieniały się one w czasie, zależnie od ewoluującej, politycznej koniunktury? Czy tą samą miarą można mierzyć postkolonialny cień rzucany przez Imperium Habsburskie i Imperium Rosyjskie? Jarosław Hrycak podkreślał, że Ukraińcy, żyjący pod berłem Habsburgów mogli — dzięki okresowym liberalizacjom systemu (a także, dodać należy, strategii rządu, który pilnował równowagi w rozdawnictwie swych łask) — zdobywać polityczne doświadczenie i obywatelską edukację. Tej szansy, zdaniem historyka, nie mieli ich rodacy żyjący pod rosyjską władzą. W jednej z ostatnich, przełożonych na język polski publikacji, Hrycak pisze o różnicy w uświadomieniu politycznym Wschodniej i Zachodniej Ukrainy, stwierdzając, iż przyczyną jest „[...] kwestia odmiennej historii (dziedzictwa liberalnego imperium austro-węgierskiego i międzywojennej Czechosłowacji, [...])”<sup>21</sup>. Historyk zaznacza, iż nie idzie o mitologizowanie *Austria Felix*, ale — przestrzega — nie wolno w uogólnieniach postkolonialnej metody gubić historycznej specyfiki badanego obszaru.

Taki typ uproszczeń zarzuca Jarosław Hrycak Mykole Riabczukowi, który jako jeden z pierwszych zastosował kategorie postkolonialne do badania problemów współczesnej Ukrainy. Książki Riabczuka, popularne na Ukrainie, zdobyły sobie zwolenników również w Polsce<sup>22</sup>. Hrycak jest świadom sukcesu autora, uważa jednak, że mimo to, lub

<sup>19</sup> Tamże, s. 179.

<sup>20</sup> Tamże, s. 178.

<sup>21</sup> J. Hrycak, *Nowa Ukraina. Nowe interpretacje*, Wrocław 2009, s. 174.

<sup>22</sup> W Polsce ukazały się dwie duże „postkolonialne” prace M. Riabczuka, *Od Małorosji do Ukrainy*, tłum. O. Hnatyuk, K. Kotyńska, Kraków 2002 (polskie wydanie już w dwa lata po publikacji

właśnie dlatego, trzeba ujawniać intelektualne uproszczenia wziętego publicysty. Przytoczę tylko jeden zarzut: Hrycak pyta, czy faktycznie można uznać, iż „kreolska”<sup>23</sup> świadomość współczesnej poradzieckiej Ukrainy, to skutek wyłącznie dominacji Związku Radzieckiego (oraz, dodajmy, wcześniejszego systemu Rosji imperialnej)? Twierdzenie Riabczuka, iż do momentu spotkania Ukraińcy i Rosjanie byli członkami odrębnych wspólnot, zaś „[...] asymilacja i <kreolizacja> są rezultatem dwóch ostatnich stuleci, w czasie których modernizacja ukraińskiej grupy etnicznej była nieodłącznie związana z rusyfikacją”<sup>24</sup>, Hrycak uznaje za błędne. Nie można — pisze — ignorować problemu identyfikacji, jaki wynikał z posiadania przez Ukraińców i Rosjan wspólnego dziedzictwa historycznego w postaci Rusi Kijowskiej. Właśnie historyczne korzenie stawiały Ukraińców przed trudnym zadaniem zachowania pamięci o przeszłości (bo określała ich kulturową specyfikę), ale też bronięcia się przed „stopieniem” w jedną wszechrosyjską całość. Zarazem musieli oni opierać się polsko-katolickim tendencjom asymilacyjnym<sup>25</sup>.

Hrycak jest więc sceptyczny, gdy idzie o stosowalność postkolonialnych narzędzi do interpretacji rosyjsko-ukraińskich relacji. Uważa, że stosunki narodowe były w Imperium Rosyjskim na tyle specyficzne, a ono samo tak dalece odbiegało od klasycznego imperialnego modelu, że korzystanie z metod badawczych wypracowanych dla innej rzeczywistości historycznej budzi zastrzeżenia.

Dokonana przez Hrycaka krytyka postkolonialnej interpretacji ukraińskiej kultury sprowadza się do zarzutu ahistoryzmu. Z podobnych pozycji krytykowano książkę Ewy Thompson podczas debaty zorganizowanej przez Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”<sup>26</sup>. Wśród głosów podsumowujących dyskusję padło zdanie, że rzeczony spór o postkolonializm jest starciem filologów reprezentujących *cultural studies* z historykami<sup>27</sup>. To przede wszystkim ci pierwsi mieliby skłaniać się ku tej metodzie.

Przedstawiony dotąd przegląd zastrzeżeń i wątpliwości, jakie może budzić przeniesienie metody studiów postkolonialnych na grunt Europy Środkowej i Wschodniej, nie zwalnia nas z obowiązku refleksji, w jakim zakresie i przy jakich przyjętych ograniczeniach krytyka postkolonialna może być przydatna? Tym razem skoncentrujemy nasze zainteresowanie na samej Galicji, bo choć słabości postkolonializmu wygodniej ujawniać stosując szeroką perspektywę oglądu problemu, to korzyści użycia tej metodologii widać lepiej, gdy skupimy się na mniejszym wycinku rzeczywistości.

---

na Ukrainie) oraz *Dwie Ukrainy*, Wrocław 2004. Polska prasa publikowała liczne artykuły Riabczuka.

<sup>23</sup> Hrycak zwraca uwagę, że „kreolska <wspólnota> powstała na styku dwóch różnych kultur — hiszpańskiej i indiańskiej. Do momentu ich spotkania trudno było sobie wyobrazić, by miały ze sobą cokolwiek wspólnego [...]. W Europie Wschodniej było inaczej. I Ukraińcy, i Rosjanie (a przy okazji także Białorusini) są nowoczesnymi narodami, które wyłoniły się z przednowoczesnej Rusi. Różne wschodniosłowiańskie grupy etniczne (<przednowoczesne substraty etniczne>) mówiły zrozumiałymi dla siebie dialektami, zachowały pewną, dość rozmytą, pamięć historyczną swojej historycznej przynależności do Rusi Kijowskiej, ponadto wszystkie je łączyła świadomość przynależności do jednej — prawosławnej — Cerkwi”. J. H r y c a k, *Dylematy ukraińskiego nation building*, przeł. A. W y l e g a ł a, [w:] t e g o z, *Nowa Ukraina. Nowe interpretacje*, Wrocław 2009, s. 166.

<sup>24</sup> Tamże, s. 167.

<sup>25</sup> Tamże, s. 167–168.

<sup>26</sup> Dyskusję odnotowano w *Debata IBI AL*, dz. cyt.

<sup>27</sup> Tamże, s. 42, 54.



Twórcy studiów postkolonialnych mieli tę istotną zasługę, że uwrażliwili nas na subtelniejsze formy przemocy, niż te, które wynikają z bezpośredniej opresji militarnej lub z otwarcie nieprzyjaznych, administracyjnych posunięć władzy. Zwrócili przy tym uwagę na skutki kulturowej dominacji, z drugiej zaś strony — kulturowej marginalizacji. Wytworzyli zespół pojęć skutecznych w wydobywaniu „sfer niewidzianego” z powszechnie podzielanego i powielanego obrazu kultury, z jakim dana społeczność chce się identyfikować. Metoda postkolonialna nie była odosobniona w przypominaniu głosów i optyk dotąd stłumionych i zdominowanych. Skutkiem przełomu strukturalistycznego, dokonanego na początku lat 70. XX wieku, było powszechne uwrażliwienie humanistów na względność kulturowej i historycznej prawdy oraz na ideologiczne uwarunkowania głoszonej wiedzy. Każda z powstałych wówczas dziedzin badawczych dorzucała swoje wyjaśnienia do tego jak kreowana jest prawda, jak stwarzane są fakty. Zasługi krytyki postkolonialnej, polegają — w moim, badacza Galicji, odczuciu — na uświadomieniu niezbędności skrupulatnej analizy kulturowych dyskursów i reprezentacji, także tych, zawartych w „niewinnym” materiale, jak literatura popularna, czy też formy literatury intymnej (dzienniki, listy etc). Nie przekonują mnie moralistyczne aspiracje krytyki postkolonialnej. Nie uważam też, by w Galicji dało się ustalić klarowne i stabilne podziały na dominujących i dominowanych. Jednak w tym zakresie, w jakim postkolonializm bierze pod lupę literaturę i ujawnia skryte w niej metody podboju kulturalnego, jest metodą efektywną i praktyczną. Może być też z pożytkiem łączony z innymi metodologiami, przede wszystkim z nowym historyzmem.

Historyzm, proponując analizę wzorców *mythoi*, czyli fabularyzacji dziejów oraz tropów retorycznych zawartych w historycznych narracjach uzupełnia się z postkolonialnym badaniem przemocy dyskursu kulturowego. Dla opisu tego, co w krytyce postkolonialnej nazywa się „hegemoniczną historiografią”, ważne są źródła nie tylko historyczne, ale również literackie. W przypadku kultury Galicji jest to obszar badań ledwo tknięty naukową eksploracją, a mogący przynieść nam wiele wiedzy o własnej kulturze i naszych relacjach z innymi (i tymi „gorszymi”, i „lepszymi”).

Literatura nie jest niewinnym opisem rzeczywistości. Nawet gdy w zamierzeniu tworzono ją z neutralną intencją, zawarte w niej przedstawienia są obciążone ideologicznym bagażem. W tym sensie tzw. literatura galicyjska pozostaje praktycznie nieodkrytą jeszcze rzeczywistością i warto ją zbadać, wykorzystując niektóre narzędzia wypracowane w ramach studiów postkolonialnych. Byłaby to jakby odwrotność idei „ważnego czytania” (*close reading*)<sup>28</sup>. Ważne czytanie miało prezentować retoryczne mechanizmy tekstu, abstrahując od zewnętrznych (politycznych, ideologicznych czy historycznych) kontekstów. Krytyka postkolonialna, zastosowana do literatury galicyjskiej, polegałaby na tym, by „ważnie czytając”, ujawniać skryte w retoryce i reprezentacjach literackich sensory ideologiczne i polityczne, związane z danym czasem historycznym.

Wart opisanego jest nie tylko dyskurs literacki i historycznoliteracki mówiący o „Innych” w Galicji. Godne uwagi byłoby przyjrzenie się historycznym narracjom odnoszącym się do Galicji, a stworzonym po 1945, a następnie po 1989 roku.

---

<sup>28</sup> Termin wprowadzony w roku 1929 do krytyki literackiej przez I.A. Richardsa, reprezentanta amerykańskiego formalizmu (*New Criticism*). Zwolennicy tego nurtu, jak i inni przedstawiciele przełomu antypozytywistycznego, uważali, że dzieło jest wartością autoteliczną i nie powinno być objaśniane przez konteksty zewnętrzne.

Podam kilka przykładów. W pracy Stanisława Grodziskiego *W Królestwie Galicji i Lodomerii*, opublikowanej w Krakowie w 1976 roku i po dziś dzień przytaczanej w bibliografiach, istnienie w Galicji Rusinów/Ukraińców jest marginalizowane. Autor pisząc rozdział o wsi galicyjskiej, nie wspomina o tym, że chłopstwo w Galicji Zachodniej było inne od tego żyjącego w Galicji Wschodniej; odnotowuje polonizację galicyjskich Niemców, ale ignoruje problem rozwoju ukraińskiej świadomości narodowej. Ujawnienie się „kwestii ukraińskiej” w 1848 roku wzmiankuje wyłącznie w kontekście problematyki socjalnej, choć było to również polityczne i narodowe zjawisko. Iwan Franko i Michał Pawlik (Mychajło Pawłyk) pojawiają się w pracy Grodziskiego tylko raz — jako działacze ruchu ludowego oraz socjaliści<sup>29</sup>, a to przecież mocno niepełna interpretacja ich biografii. W innej książce tegoż autora, publikowanej już po przełomie 1989 roku, znajdujemy jako przykład idei *gente Poloni, natione Rutheni* Wacława Lipińskiego (Wiacesława Łypyńskiego) — bez wzmianki o specyfice rozumienia owej formuły przez ukraińskiego historyka, bez informacji o ewolucji jego poglądów, o jego gorzkim rozczarowaniu, co do nadziei na przekształcenie polskich postaw wobec Ukrainy<sup>30</sup>.

Można „zbyć” problem uważając, że w przykładach przywołano książki popularyzatorskie, a nie naukowe (choć zwłaszcza pierwsza jest przytaczana również w naukowych publikacjach). Czy to jednak usprawiedliwia upowszechnianie fragmentarycznych lub wręcz fałszywych obrazów przeszłości? Tu właśnie krytyka postkolonialna jest przydatnym narzędziem powściągnięcia niefrasobliwości badaczy. W świetle studiów postkolonialnych nie można byłoby zbagatelizować chociażby kierowanej do masowego odbiorcy „galicyjskiej encyklopedii”, a także zawartego w niej hasła „polski Piemont”, w którym brak wzmianki, że istniał też „Piemont ukraiński”<sup>31</sup>.

To oczywiście, że książki zawsze są w jakiejś mierze „wybiórcze”. Żadna praca nie odda całościowego obrazu, a umiejętność wyboru faktów, problemów, treści to jeden z warunków, by publikacja w ogóle powstała. Jednakże krytyka postkolonialna z kryteriów owej selekcji słusznie czyni niewrażliwą kwestię. Zmusza do zastanowienia nad skutkami wykluczenia określonych zjawisk i problemów; każe pytać o to, na ile tworzony obraz przeszłości odzwierciedla optykę i ideologiczne interesy danej zbiorowości. Nie idzie o interesy w najprostszym, ekonomicznym rozumieniu. Stawką jest także dobre samopoczucie wspólnoty, utwierdzenie się we własnych racjach, zachowanie pochlebnego obrazu własnej kultury. Wspomniane wyżej publikacje, nawet jeśli określimy je mianem prac popularnych, przez wielu odbiorców będą traktowane jako źródło wiedzy naukowej. Za pośrednictwem tej „wiedzy” powstanie niewiedza oraz wyobrażenia, które ukazują daną społeczność w korzystnym świetle.

Dariusz Skórczewski, jeden z rzeczników wykorzystania metody postkolonialnej w badaniach nad polską kulturą, powołuje się na opisywane przez badaczy postkolonialnych zjawisko zwane „asymetryczną nieznajomością”:

Przejawia się ono między innymi w tym, że — jak cytuje — historycy z Trzeciego Świata odczuwają potrzebę odwoływania się do prac z zakresu historii Europy; historycy zajmujący się dziejami

<sup>29</sup> S. Grodziski, *W królestwie Galicji i Lodomerii*, Kraków 1976, s. 273.

<sup>30</sup> S. Grodziski, *Wzdłuż Wisły, Dniestru i Zbrucza. Wędrowki po Galicji Dylizansem, koleją, samochodem*, Kraków 1998, s. 324.

<sup>31</sup> M. Czuma, L. Mazan, *Austriackie gadanie, czyli encyklopedia galicyjska*, Kraków 1998, s. 372.

Europy nie czują potrzeby odwzajemniania się tym samym. „Oni” tworzą swoje prace we względnej nieznanomości obszarów nie-zachodnich, co zdaje się nie rzutować na jakość ich badań. „My” zaś tego gestu nie możemy odwzajemnić. Nie możemy sobie nawet pozwolić na równość czy też symetrię nieświadomości na tym poziomie, nie ryzykując, iż okazemy się „przestarzali” czy „niemodni”<sup>32</sup>.

Podobnie swojego stanowiska broniła Ewa Thompson, argumentując, że Zachód zna takie kraje jak Polska wyłącznie w optyce i „lekcji” rosyjskiej. Warto więc — twierdziła autorka — żeby nasze zdanie oraz sądy podobnych, „mniejszych Innych” zaczęły być słyszalne. Wołanie o to, by rozszerzyć perspektywę europocentryczną, a ściślej „zachodnio-europocentryczną” nie jest tezą wypowiedianą wyłącznie przez postkolonialnych krytyków. Zbliżone uwagi zgłaszają obecnie komparatyści, dowodząc, że nowoczesnie rozumiana komparatystyka powinna stwarzać możliwość wyjścia z cienia kulturom uważanym za „słabsze” czy „młodsze”. Nie kryje się w tym wątpliwa intencja odkrywania „zatajonych pereł”, ale chęć złamania monopolu racji i jednostronnej optyki. Zgadzając się z takim celem, chciałabym zgłosić pewną modyfikację rozumienia „asymetrycznej nieznanomości”. Bowiem nieznanomość nie jest, niestety, udziałem wyłącznie „hegemonów”. Ci, którzy w jakimś układzie odniesienia są podporządkowani, wcale nie wykazują chęci otwarcia się na optykę innych podporządkowanych. „Asymetryczna nieznanomość” to nie jest wyłączna specjalność kultur dominujących. W Polsce tendencja do tej postawy ujawnia się we wciąż niedostatecznym uwzględnieniu innych kulturowych i narodowych optyk, jakie powinny być brane pod uwagę w badaniach nad historią, kulturą i społeczeństwem I i II Rzeczypospolitej.

#### Summary

The paper presents the interest in the use of postcolonial theory to describe Polish culture. The author writes about papers created in this spirit and discussions about the postcolonial studies and books of Ewa M. Thompson *Troubadours of the Empire*.... Recalling some examples of Polish-Ukrainian, Polish-Lithuanian, Czech-Slovak and others, the author argues that in Central and Eastern Europe national relations do not allow us to speak of a simple system of domination and subordination. She presents various aspects of systems with authority and cultures treated as higher. The centre-periphery relationship in this region of Europe was further complicated by the radiation of two centres of power — the Russian and Habsburg Empires. According to some Ukrainian authors, this undermines the legitimacy of interpreting Ukrainian culture in the postcolonial spirit. After indicating the restrictions on the applicability of postcolonial theory to the study of Central and Eastern Europe, the author shows the terms under which postcolonial criticism could beneficially be used for the study of Galician literature.

---

<sup>32</sup> D. Skórczewski, *Wobec eurocentryzmu, dekolonizacji, postmodernizmu*, „Teksty Drugie” 1–2/2008, s. 42.