

TOPOGRAFIA TOŻSAMOŚCI

Tom 2

INSTYTUT FILOLOGII SŁOWIAŃSKIEJ UAM

KOMISJA BADAŃ PORÓWNAWCZYCH NAD LITERATURAMI SŁOWIAŃSKIMI
MIĘDZYNARODOWEGO KOMITETU SŁAWISTÓW

Topografia tożsamości

Tom 1

Pod redakcją BOGUSŁAWA ZIELIŃSKIEGO

Tom 2

Pod redakcją AGATY FIRLEJ i WOJCIECHA JÓZWIAKA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
SERIA FILOLOGIA SŁOWIAŃSKA NR 29

Topografia tożsamości

Tom 2

Pod redakcją

AGATY FIRLEJ i WOJCIECHA JÓZWIAKA



POZNAŃ 2012

ABSTRACT. Firlej Agata, Józwiak Wojciech (eds), *Topografia tożsamości*, t. 2 [Topography of Identity, vol. 2]. Poznań 2012. Adam Mickiewicz University Press. Seria Filologia Słowiańska nr 29, pp. 360. ISBN 978-83-232-2438-9. ISSN 1429-7612. Texts in different languages.

The works contained in the two-volume publication entitled *Topografia tożsamości* [Topography of Identity] are of an interdisciplinary character and consider questions of national cultures in a wide spectrum of problems, drawing inspiration from different trends of modern humanities, mainly from the area of the theory and history of literature with special account of intercultural perspective and comparative studies as well as culture studies and post-colonial theory. Among methodological inspirations there are standpoints, which combine interpretation of literary facts with the heuristics of the national lot, history of national philosophy as well as various attitudes within the post-colonial criticism. Research and methodological strategies include a range of fundamental, analytical and theoretical problems, starting from the elaboration of regional, interregional and European research strategies, description of the criteria of belonging to geo-cultural circles, mapmaking of culture and geo-poetics.

Agata Firlej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Instytut Filologii Słowiańskiej, ul. Fredry 10, Poznań, Poland

Wojciech Józwiak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Instytut Filologii Słowiańskiej, ul. Fredry 10, Poznań, Poland

Recenzent: *prof. dr hab. Emil Tokarz*

Publikacja dofinansowana przez Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydano na podstawie maszynopisu gwarantowanego

© Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe UAM,
Poznań 2012

Projekt okładki: *Karolina Koka Stelmach*

Redakcja techniczna: *Dorota Borowiak*

Łamanie komputerowe: *Krzyszyna Jasińska*

ISBN 978-83-232-2438-9
ISSN 1429-7612

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10

www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 23,0. Ark. druk. 22,5.

Druk i oprawa: UNI-DRUK s.j., LUBOŃ, UL. PRZEMYSŁOWA 13

Spis treści

Słowo wstępne	7
Część 1. PRZESTRZENNE KODY TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ	
Boris Škvorc , Postkolonialno „stanje stvari”: drugi kao okvir i/ili „strano tijelo” u vlastitom korpusu	11
Izabela Lis-Wielgosz , Patriarchat w Peci między wielkimi centrami	23
Grażyna Szwat-Gylybowa , (Nie)konwencjonalny trakt outsidera. O dylematach bułgarskich intelektualistów	37
Wojciech Józwiak , Oczyszczająca wyprawa na Wschód w XX-wiecznej bułgarskiej prozie historycznej	47
Barbara Czapiak-Lityńska , Energie miasta w literaturze chorwackiego modernizmu i postmodernizmu (W kręgu refleksji estetycznej, cywilizacyjnej i antropologicznej)	55
Štěpán Balík , Droga do tożsamości w twórczości Aleksandra Rozenfelda i Karola Sidona	67
Magdalena Dyras , Transformacja kodu przestrzennego w najnowszej prozie Slobodana Novaka (<i>Pristajanje</i> 2005)	79
Magdalena Bogusławska , Kartografowanie komunizmu, czyli peerelowska Warszawa w tematycznych przewodnikach turystycznych	87
Tomasz Czapiak , Kulturowa tożsamość chorwackich miast Istrii (wybrane aspekty)	101
Część 2. JĘZYK, PRZESTRZEŃ, TOŻSAMOŚĆ	
Nexhip Mërkuri , Grammatical features of the inter-cultural code at the proverbs in Balkans	111
Диана Иванова , Субстандартът в българския медиен дискурс	127
Maria Cichońska , Po czym przemieszczali się Polacy i inni Słowianie, czyli o leksemach *pątb, *drga i *cěsta w przeszłości i obecnie	139
Mariola Walczak-Mikołajczakowa , Język trwałym wykładnikiem kultury Bułgarów banackich (na przykładzie najnowszego wydania katechizmu)	149

Атанас Бучков , Смърт и национална идентичност в творчеството на Емилиян Станев	161
Любка Липчева-Пранджева , Цветя от Балкана. Кодификации на българската литература в немскоезичния културен контекст	167
Иван Петров Чобанов , Тенденции при избора на име на деца от смесени бракове	179
Joanna Mielczarek , Językowy obraz artystycznej wizji miasta w prozie Jáchyma Topola	191
Ваня Зидарова , Характеристика на изразните средства в съвременната публична реч (преса, радио и телевизия)	199
Łukasz Lewaszkiwicz , Polskie i serbskie nazwy geograficzne – problemy transpozycji	209
Marinko Zekić , Orijentalno-islamska arhitektura i kultura stanovanja bosanskohercegovačkih muslimana	221
Robert Bońkowski , Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych a jej ustawowe zabezpieczenia w Bośni i Hercegowinie, Chorwacji, Czarnogórze i Serbii	237
Лилия Кънчева-Иванова , Отново за българския плюсквамперфект и функционално-семантичните му съответствия на полски език .	251

Część 3. SZLAKI KULTUROWE

Живко Иванов , Миграционни носталгии. Пътуване, чуждост и завръщане в наративите на българските емигрантски форуми	265
Aleksandra Zywert , Ci kłopotliwi podróżnicy, czyli wyjście Rosjan w świat ..	277
Monika Wójciak , Tropa, czyli rosyjskie peregrynacje Mariusza Wilka	291
Magdalena Koch , Geograficzna czy symboliczna mapa nowej Europy? Rebeki West podróże po Jugosławii	303
Radosław Łazarz , Droga w góry. Czeskie sposoby buntu na przykładach protestantów i społeczności Kultury Alternatywnej	317
Margarita Slavova , Dorota Michułka, Podróż jako przejście inicjacyjne w bułgarskiej i polskiej prozie dziecięcej	339
Margreta Grigorowa , Podróż do centrum Afryki: Kongo Belgijskie w utworach Josepha Conrada, Ryszarda Kapuścińskiego i Kazimierza Nowaka	349

Słowo wstępne

Prace zebrane w dwóch tomach *Topografii tożsamości* stanowią realizację współczesnych badań empirycznych i metodologicznych zorientowanych na problemy transformacji oraz rewaloryzacji kręgów kulturowych, kartografowania kultury, a także na terytorialny aspekt przemian tożsamości literatur i kultur wybranych krajów Europy Środkowej oraz Półwyspu Bałkańskiego. Autorzy studiów, artykułów i opracowań podjęli nie tylko kwestie geokulturowe, usytuowane w przestrzeni procesu historyczno-literackiego, ale także analizowali współczesne oblicze tych kultur, problemy rewaloryzacji kanonów tradycji oraz międzykulturowe dyskursy, także z uwzględnieniem procesów globalizacyjnych.

Publikacje niniejsze mają interdyscyplinarny charakter, rozpatrują kwestie kultur narodowych w szerokim spektrum problemowym, czerpiąc inspirację z różnych nurtów współczesnej humanistyki, głównie z zakresu teorii oraz historii literatury, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy interkulturowej i studiów komparatystycznych, kulturoznawstwa i teorii postkolonialnej. Wśród inspiracji metodologicznych znajdują się stanowiska, które interpretację faktów literackich wiążą z heurystyką narodowego losu, historii, narodowej filozofii, a także różnorodne stanowiska w obrębie krytyki postkolonialnej. Strategie badawcze i metodologiczne obejmują wachlarz problemów fundamentalnych, analitycznych i teoretycznych, począwszy od opracowania regionalnych, międzyregionalnych i europejskich strategii badań, określenia kryteriów przynależności do kręgów geokulturowych, kartografowania kultury i geopoetyki.

Na tom pierwszy składają się prace sytuujące się w dwóch zakresach tematycznych: *Miasta ze słów* oraz *Miejsca pamięci, pamięć przestrzeni*. Tom drugi prezentuje teksty ujęte w części: *Przestrzenne kody tożsamości kulturowej, Język, przestrzeń, tożsamość* oraz *Szlaki kulturowe*.

Agata Firlej
Wojciech Józwiak
Bogusław Zieliński

Część **1**

**PRZESTRZENNE KODY
TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ**

Postkolonijalno „stanje stvari”: drugi kao okvir i/ili „strano tijelo” u vlastitom korpusu

1. O očiglednosti konstrukta

Koncept zajedničkog projekta „dijeljenja iste kulture”, odnosno iste kulturalne paradigme, pretpostavlja zadani oblik shvaćanja zajedničkog prostora tolerancije i konstrukcije sustava vrijednosti. Tako zamišljen koncept identiteta kao „imaginarne zajednice”, prema B. Andersonu [1991], ideja je koja nam se nametnula još u vrijeme romantizma. U tom razdoblju (stilskoj formaciji) dolazi do konstrukcije koncepta nacije i projekta izmišljanja, odnosno konstrukcije „zajedničke prošlosti”. Nacija je zamišljena (izmišljena) kao stabilan kolektivitet koji „postoji oduvijek” i čija se pri/povijest može konstruirati na razini mitologemskog i ideologemskog umrežavanja simbola i amblema. Takav oblik konstrukta nacije preživio je u većem dijelu hrvatske tradicije sve do danas, neovisno radilo se o etnocentričnom ili konstruktivističkom dominantnom načelu „stvaranja” nacionalne paradigme. No pitanje konsolidiranja nacije u prostoru kojim dominiraju kolonijalni upravitelji i gdje postoji „drugi” usječen u konsolidirajući prostor nacionalnih granica ima dopunske konotacije na samu konstrukciju nacije, ali i na interpretaciju povijesti književnosti i kulture. U tom smislu posljedice tih procesa koji su se tijekom devetnaestog stoljeća zbivali u „malim nacijama” žive sve do danas. Kao prvo, te se kulture, uključujući hrvatsku, iz perspektive takozvanih velikih kultura promatraju kao marginalne i rubne, a kao drugo, desparatna potreba za pripadanjem određenom kulturalnom krugu (zapadnom!) često je na terenu uskratila svijest o vernakularnom aspektu „atipičnog” razvoja i ukazivanju prema mehanizmima koji su često komplementarni s lociranjem subjekta konstrukcije diskurza karakterističnom u interpretacijskim praksama koje imaju razvijenu svijest o postkolonijalnom „stanju stvari”.

Činjenica da postkolonijalna teorija od samih svojih početaka ukazuje na hibridnost konstrukta nacije [Bhabha 1994/2005], prodiranje *drugog* u vlasti-

to okruženje i lociranje vlastite drugosti u (diskurzivno zadanom) prostoru tuđe dominacije (dominacije *drugog*), ovdje se nalazi u središtu proučavanja. Ta se prisutnost drugog, a time i urušavanje paradigme stabilnog (imaginarnog) konstrukta, vrši u ovom konkretnom slučaju bilo putem uvjetovanosti drugim kao jakim subjektom (kolonizacijskom silom; u hrvatskom slučaju austrijskim, mađarskim, venecijanskim, kasnije talijanskim, srpskim ili turskim – i šire islamskim – utjecajem) ili u obliku prisutnosti drugog kao slabog subjekta unutar vlastitog korpusa (istih tih „naseljenih” i „useljenih” nacija koje destabiliziraju stabilno i statično jedinstvo – odnosno sigurnost – učvršćenog i „tvrđog” nacionalnog korpusa na određenom prostoru).

Uz navedeno, također je posebno važno uvidjeti i granice hermeneutički zamišljenog prostora čitanja (horizonta očekivanja) koji izvanjski malim kulturama nameće način razumijevanja koncepta „razvoja kulture” i modele uklopljenosti u šire paradigme razvoja. Utoliko je problem suvremenog shvaćanja nacije i uvjetovanosti vlastite kulture ovakvim tipovima izvanjske (post)kolonijalne zadanosti dosta važan za proučavanje konsolidacije i promjena unutar nacionalnog književnog polja i odnosa tog polja prema *Drugom*, bilo da je ovaj izvanjski nametan ili je utisnut u biće nacije kao neki oblik „stranog tijela” prema kojem stabilno tijelo identifikacije mora odrediti kolektivni stav.

Navedene probleme možemo promatrati dijakronijski, s obzirom na način na koji su se oni gomilali i konsolidirali u odnosu na književno polje tijekom devetnaestog stoljeća, a možemo ih promatrati i u okviru sinkronog stanja stvari, odnosno u odnosu na mogućnosti interkulturalne i intermedijalne komunikacije unutar kojeg su konsolidirani današnji odnosi i interakcije među regionalnim književnostima i kulturama. Problemi definiranja suvremenog shvaćanja nacije u globalnom i multikulturalnom okruženju općenito su pred velikim izazovima, tako da je u izgradnji takozvanog novog realističkog „odgovora” [Moya, Hames-Garcia 2000] na postmoderni slogan „anything goes” došlo do potrebe za novom metodološkom paradigmom i uključivanjem interdisciplinarnih spoznaja u proučavanje mogućih identificiranja identitetskih obrazaca u prostoru „drugosti” [Moya 2000]. Tako se problem (konačno) seli na najšire zamišljeni interdisciplinarni plan promatranja. Premda se konstrukt nacije kao imaginarne zajednice javio kao važan činitelj već u ranom građanskom društvu, u sociološkim pristupima tada je to još uvijek potisnuta tema u odnosu na ostale tipove diskurzivnih uključivanja [Biti 2000]. A i kasnije se pitanje identifikacije prenosi s područja odnosa među konstituiranim entitetima u područje odnosa među klasama, a s druge strane u odnose između „njih” i „nas” kao čvrsto zadanih polazišta.

Paralelno s tako izvedenim „društvenim” konceptima na području filozofije i sociologije, identifikacijski obrazac jezičnog koda i „proizvodnja”

kolektivne memorije u doba romantizma konstruiraju ideju o naciji oduvijek i zauvijek, ali način na koji je ta konstrukcija doista zamišljena teorijskoj misli postaje prostim okom vidljiv tek pred kraj modernističke paradigme. U konkretnom slučaju ovog razmatranja problema mislim da je važno naglasiti kako nam je tek danas očigledno da je u hrvatskom povijesnom diskurzu ideja kontinuiteta nacije „proizvedena“ kroz stvaranje književnog polja u drugoj polovici 19. stoljeća, a ne u vrijeme ilirske konsolidacije (nad)nacionalnog konstrukta i prvih skica mogućeg polja.¹ Odlike koje su tada donošene u prostoru autonomije umjetničkog polja, bitno su odredile skokovitost terminologije i mogućnost repozicioniranja u kasnijim „nacionalističkim“ zauzimanjima „čvrstog“ stava. Suprotno esencijalističkom modelu zadanosti rasnim i teritorijalnim načelom, načelo samoodređenja doprinosi mogućnosti shvaćanja nacije kao povijesne kategorije. Takvo samoodređenje upravo je u Šenoininim romanima proizvelo diskurz nacionalne memorije u književnosti, a slijedi konsolidacija povijesnog i političkog narativa, često upravo usuprot šenoinskom konceptu. Nacija se u takvom kolonijalnom okruženju, a danas i u prostoru globalnog repozicioniranja, predstavlja reprezenatacijom vrijednosti i diskurzivnom (jezičnom) razlikom [Hall 1997; Eagleton 2000: 75].

Na tim osnovama gradi se i kolektivna memorija nacije i njezina kontekstualna uključenja, a potom dolazi i do potiskivanja kolektivnog sjećanja. Takvi preokreti uvjetovani su re-konstrukcijom sustava reprezentacije i prikaza, odnosno promjenom diskurzivnih presjecišta koja iz pozicija moći nad poljem komunikacije i reprezentacije uvjetuju pomak u novom uokvirenju pri/povijesti o vlastitoj prošlosti.

Cilj ovog rada² je pružiti određeni uvid u mogućnost ispitivanja kako se grade obrasci koji konstruiraju i određuju kolektivno prihvaćene nacionalne vrijednosti i identifikaciju te kako se u tako zadanom okviru dekodiraju identiteti pojedinaca u odnosu na spolnu, nacionalnu, kulturalnu, regionalno i globalno konstruiranu pripadnost, a posebno u odnosu na dva već dekodirana tipa „drugosti“ koji okružuju ovako zadan koncept stabilnosti. Problem se promatra u dijakronijskom i sinkronijskom presjeku, u povijesnoj uključenosti i iz teorijske distance, ali uz posebni naglasak na uvođenje „prostora između“ iz kojeg se drugi oko sebe i drugi unutar vlastitog korpusa bolje može „locirati“, kako bi to rekao Hommi Bhabha.

¹ Vinko Brešić [2006] u uvodnoj studiji svom nizu knjiga *Bibliografija hrvatskih književnih časopisa 19. stoljeća* pokazuje da je upravo u tom vremenu kad se konsolidirala časopisna recepcija ujedno i stvoreno književno polje u onom smislu kako ga definira Pierre Bourdieu.

² Ovaj je tekst dio veće cjeline. Drugi dio teksta pod naslovom *(Not)Sharing Culture(s): Narrating 'Us' and the 'Others' Within (and Around) our Culture* pripremljen je za časopis *TRANS arts.culture.media*, elektronsko izdanje s međunarodne KNOS konferencije održane u Beču, u studenom 2007. godine.

S obzirom na postignute i u interpretaciji tekstova ovjerene rezultate, u konačnosti se očekuje moguće predlaganje „čitateljskog” konsenzusa u definiranju nacionalnih izazova vezanih uz problematiku globalne identifikacije i odnosa prema multikulturalnom *drugom* koji iz unutarnjeg prostora sigurnosti nacionalnog redefinira naciju kojom je okružen i njezinu „priču”. U ovom dijelu rada na tako zamišljenom, širem projektu, težište je na pronalaženju okvira za postizanje harmonično kodiranog polazišta u odnosima prema raznim tipovima *druge* identifikacije, te u doprinosu mogućnosti pronalaženja okvira za dekodiranje procesa naturalizacije i aproprijacije povijesno i ideološki determiniranih čitanja kulturalnih, nacionalnih i regionalnih narativa.

2. Biti „između”

Započinjem ovaj rad dvama citatima iz tekstova koji pripadaju različitim „tipovima proizvodnje” (modes of production), kako bi to napisao Terry Eagleton. Niti jedan od njih ne odnosi se izravno prema korpusu hrvatske književnosti, ili uokviravajućem „kolonizirajućem” korpusu koji je uvjetovao „otpor” ili specifičnu konsolidaciju strategija u formiranju hrvatskog književnog polja. Umjesto toga, ti će nam citati poslužiti za jasnije definiranje (i redefiniranje) uokviravajućih graničnika „svijeta iskazivog” u međuprostorima između takozvanih „velikih tema” (i velikih kultura), ali i lociranja pozicije iz koje (i u kojoj) se konsolidira post-kolonijalni i okvirom hendikepirani subjekt, proizvođač diskurzivne prakse iskazivanja unutar zadanog polja. Odmah će biti jasno da se taj „prostor između” locira na simboličnoj razini prikazivanja, a da je određen prostornim rubom (kao tip uokvirenja) i vremenskim neuklapanjem (izopćenim diskurzivnim konsolidiranjem – u gubljenju izvjesnosti).

Prvi je iskaz iz romana *Flaubertova papiga* autora Juliana Barnesa, a drugi iz danas već klasičnog teksta postkolonijalne teorije, glasovite knjige Homija K. Bhabhe pod naslovom *Lokacija kulture*. Kad u svom fikcijskom tekstu (romanu) Barnes govori o pozicioniranju narativnog subjekta unutar granica izvanjski zadanog „velikog” prostora i u odnosu na protjecanje vremena kao „sporednog” uokviravajućeg čimbenika, on zadivljen mogućnostima „onog (prostora i vremena koje se otvara) između” kaže:

I like these out-of-season crossings (by ferry, op. prev.). When you’re young you prefer the vulgar months, the fullness of the seasons. As you grow older you learn to like the **in-between times**, the months that can’t make up their minds. Perhaps it is the way of admitting that things can’t ever bear the same certainty again. Or perhaps it’s just a way of admitting a preference for empty ferries [Barnes 1984: 83].

(Volim ove prelaske (*trajektom, op. prev.*) izvan sezone. Kad si mlad, draži su ti vulgarni mjeseci, ponoća sezona. Kako stariš, naučiš voljeti ova **vremena između**, mjesece koji ne mogu točno odlučiti kakvi bi trebali biti. Možda je to zapravo način na koji se priznaje da stvari više nemaju istu izvjesnost kao nekad. Ili se jednostavno radi o tome da su vam od pretrpanih važniji prazni trajekti.)

Toliko zasad o Barnesu. U svom tekstu u kojem se bavi subalternim kulturalnim agensom, Bhabha razvija misao teorijskim pozicioniranjem, odnosno definiranjem narativnih agensa (konsolidiranih subjekata iskazivanja) u odnosu na lokaciju unutar prostora kulturne interakcije (unutar izvanjski nametnuta uokvirenja):

The move away from the singularities of „class“ or „gender“ a primary conceptual and organizational categories, has resulted in an awareness of the subject positions – of race, gender, generation, institutional location, geopolitical locale, sexual orientation – that inhabit any claim to identity in the modern world. What is theoretically innovative, and politically crucial, is the need to think beyond narratives of originary (?) and initial subjectivities and to focus on those moments or processes that are produced in the articulation of cultural difference. These „**in between**“ spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood – singular or communal – that initiate new signs of identity and innovative sites of collaboration (...) in the act of defining the idea of society itself“ [Bhabha 1994/2005: 2].

(Udaljavanje od identifikacije kao „klase“ ili „roda“ koji bi trebali označavati primarne konceptijske kategorije rezultiralo je u konstrukciji svijesti o poziciji subjekta kao pripadnika rase, roda, generacije, institucionalizirane lokacije, geopolitičkog lociranja, seksualne orijentacije – svih onih prostora koji nastanjuju polje identiteta u suvremenom svijetu. Ono što je teorijski inovativno i politički bitno je potreba da se krene iza narativa pripadnosti (?) i inicijalne subjektivnosti i da se usredotoči na one trenutke ili procese koji ostvaruju i artikuliraju kulturalnu razliku. Ta **mjesta između** osiguravaju prostor za iskazivanje strategija jastva – pojedinačnih ili onih koji pripadaju zajednici – tako da iniciraju nove znakove identiteta i inovativne mogućnosti kolaboracije (...) u djelovanju koje na temelju svoje prezentacije redefinira ideju društva)³.

Kad Barnes govori o „vremenima između“, on stavlja naglasak na činjenicu da „stvari ne mogu nikad više nositi u sebi isti (stupanj) izvjesnosti“. Neizvjesnost je način na koji danas živimo. Moje „korištenje (ovog) teksta“ ipak ide toliko daleko da vidi neki romantizam zajedništva (imaginarne zajednice) u frazi „young vulgar years“ (vulgarne godine mladosti) i opis modernističkog stanja u frazi „punoća sezona“. Na kraju krajeva, riječ je o romanu o modernističkom klasiku koji je napisan na vrlo postmodernistički način. Zrelo doba (post-stanja) priziva „vremena između“. Vremena koja su „izgubila izvjesnost“ i sad su „između“ u odnosu na stabilne enti-

³ Oba prijevoda su moji.

tete semantičkih konstanti tako da istovremeno posjeduju interpretacijsku prednost da mogu postati agens artikulacije razlike. Takva vremena su istovremeno hendikepirana time da se čitaju kao objekt artikulacije koji sadrži elemente tekstualne dekonstrukcije. Pozicioniranje „između“ blisko je povezano s postmodernom diskurzivnom situacijom u kojoj, prema Jamesonovu mišljenju, na primjer, [2002] sve postaje moguće, ako ne do krajnjih granica, a ono barem do situacije u kojoj ne dolazi do diskurzivnog preoblikovanja u polju značenjske rekonstrukcije. U tom trenutku takvo pozicioniranje postaje političkom ideološkom snagom razlikovanja i jednim od središnjih elemenata rekonstrukcije unutar koje dolazi do artikulacije razlikovnosti u transkulturalnom i transnacionalnom prostoru „između“ u kojem orijentacija u vremenu postaje izravno vezana uz „vulgarnost sezone“, kako kaže Barnes, a ideološka komponenta pada u drugi plan. Autorska pozicija sama po sebi aktivno sudjeluje u procesu „prevođenja“ iz kulture u kulturu, pozicioniranja u pozicioniranje, a kasnije, što može vidjeti svatko tko pozornije pročita roman, iz jezika u jezik.

Sličan tip pozicioniranja subjekta kao artikulatora diskurzivnog polja razlikovnosti nalazi se u središtu pozornosti Homija Bhabhe u knjizi *Lokacija kulture* iz 1994. godine (*The Location of Culture*). Razmišljanje između i porred konstrukcija narativa podrijetla, kaže Bhabha, priziva trenutke kojima se „artikulira kulturalna razlika“. Takva razlika artikulirana je u procesu revizije i otkriva antagonističke i ambivalentne trenutke u konkretnim realizacijama moderniteta, odnosno u raznim narativnim oblicima. U tom kontekstu Bhabha citira Habermasa, koji u svom tekstu *Filozofski diskurz moderniteta* (*Philosophical Discourse of Modernity*) tvrdi da gubitak značenja i ambivalentni uvjeti „stalne promjene“ omogućuju „prodor u širinu naznačene povijesne kontingencije“ gdje se „arbitrarnost znaka kulturne signifikacije ostvaruje unutar zadanih granica društvenog diskurza“ [Bhabha 2005: 246; Habermas 1987: 345].

Suvremeni kritičari, nastavlja Bhabha, u takvom kontekstu „privremenih pridruživanja“ konstruiraju „one koji pate zatvor povijesti (podčinjenost, dominaciju, dijasporu, raseljavanje) kao agense od kojih možemo naučiti najobuhvatnije lekcije“. To nas prisiljava da se suprotstavimo tradicionalnom konceptu kulture kao „nedovršenom projektu“ (Habermasov termin) i to na dva područja: prvo, naglašava Bhabha, odnosi se na stvarnost izvan objekta umjetničkog, ili književnog. Radi se o shvaćanju kulture kao neravnomyernej, nezaokružene produkcije značenja koja se pojavljuju „iza kanonizacije ideja u korpusu“ i izvan sigurnog zakloništa koje pruža estetika. Drugo područje konfrontacije prelazi razinu individualnog agensa i utemeljuje područje koje je Spivak nazvala „subalternim kulturama“. Riječ je o skupinama, pa čak i nacijama koje nisu izravno uključene u modernističku priču

o „velikim (zapadnim) tradicijama“, onako kako je Lyotard nazvao stereotip prihvaćanja označen imenom „velikih narativa“⁴.

Slijedeći ovu Bhabhinu nomenkulturu, uz ograničenja koje vremenski u odnosu predmoderne, moderne i postmoderne paradigme sugerira Barnesov roman, vjerujem da se može tvrditi kako u praksi subalterni studiji nailaze na plodno tlo u tradicijama europskih nacija čiji narativi ostaju van dometa konstrukcije tzv. zapadne i ruske tradicije. Kad je riječ o „drugim“ europskim tradicijama koje su takvima označene na temelju njihove lociranosti i povijesne posebnosti, može se reći da su one uvijek u bliskoj vezi s „velikim kanonom“, ali da u praksi često ostaju zanemarivane i obično ne postaju njegovim sastavnim dijelom, unatoč činjenici da nacionalni književni povjesničari tih tradicija u velikom broju slučajeva tvrde i stereotipiziraju situaciju koja je posve oprečna. Inzistirajući na pripadnosti kanonu, oni su uglavnom ljuti zbog njihove marginalizacije, a istovremeno se ne bave tipično svojim situacijama koje u vlastitom prostoru „potčinjenosti“ ostvaruju vernakularnu vrijednost, često i originalnost koja se u drugačije položenom kontekstualiziranju ne može iščitati na taj lokalno identificirani način i u tako zadanom horizontu očekivanja.

Zanimljivo je da čak i teoretičari koji žele nadići i prevladati stereotipe koji inzistiraju na uklopljenosti u tradiciju ili suprostavljanju konceptu „nepremostivih razlika“ između „velikih tradicija“ i „malih kultura“ u regiji, u praksi vrlo često nisu u stanju razviti čak ni zaokruženu metodologiju koja bi uspostavila intertekstualne formalne veze ili teorijsku osnovu za uklapanje njihova narativa u kanonsko jedinstvo „zapadne“ književnosti. Također nikad nije dogovorena pozicija autonomnosti, žarište iz kojeg bi se moglo jasno razlikovati „drugost“ male tradicije i njezina okruženja, odnosno unutarnjih destabilizirajućih (kanonskih i lokalnih subalternih) elemenata koji sprječavaju ili ograničavaju mogućnost diskurzivne jedinstvenosti prostora. Suprotno „postkolonijalnim kulturama“ nekad koloniziranog svijeta kojem je priznat taj status „bivše potlačenosti“, ova rubna mjesta „između“ nikad nisu bila u središtu pozornosti onih koji se bave „velikim tradicijama“ ili utjecaju *drugih* na te tradicije. Kad se žarište rasprave o identitetu premjestilo s većinskih kultura prema manjinskim grupama i postkolonijalnom okružju [Hall 1997; 2006], rubna područja „malih europskih kultura“ ostala su (ponovo) po strani. Te „male“ kulture obično predstavljaju dobre primjere (eng. *case studies*) na kojima se mogu istraživati generički elementi razvoja

⁴ Spivak [2007: 234-235] tvrdi da subalterni studiji nisu samo oni koji u središte stavljaju „podčinjene skupine“, one koje nisu imale ravnopravan pristup „službenoj povijesti“ već i neintervencističke nacionalne situacije koje su se razvile iz individualnih tradicija u oporbi prema dominantnim silama međunarodnog kapitala i moćnih međunarodnih mreža „civilnog društva“.

književnih žanrova i narativnih modela koje je u 'epigonskom' diskurzivnom okružju lakše uočiti i objasniti.

Ako pak pogledamo važnije priručnike o „povijesti europske književnosti” vidjet ćemo da čak ni najznačajniji nacionalni pisci iz „malih tradicija” obično nisu predstavljeni, a kad se spominju, čini se to izvan relevantnog kontekstualnog okvira, tako da djeluju kao izolirani fenomeni, takvi koji su se razvili izvan konteksta u kojem su djelovali i koji je na njih diskurzivno utjecao.

3. „Skoro” dio (zajedničke) tradicije: u sjeni kanona i vlastitog „drugog”

Važno je napomenuti da ovakvo pozicioniranje u odnosu na „male književnosti” i „subalteralne narativne tradicije” često u većinskim zajednicama podliježe stereotipiziranju u odnosu na diskurzivna očitovanja „malih kultura”, katkada čak i s primjesom ironije. Premda se tim kulturama također priznaje presjecišno diskurzivno polje „zajedništva”, u praksi stvari često izgledaju drugačije, bilo da se takve kulture ignorira i samo marginalno predstavlja, ili ih se izuzima iz pozicioniranja unutar polja privilegiranosti. Michael Ryan i Julie Rivkin, na primjer, u uvodu knjige *Literary Theory* [2004] pišu da u anglo-keltskom svijetu teorije postoji pretpostavka da će autori, koje će se proučavati kao primjere određenih teorijskih postavki „književnosti” kao zajedničkog fenomena biti promatrani iz „anglocentrične” perspektive, odnosno iz tradicije (kanona) koji engleski uzima kao da je ovaj *lingua franca* suvremenog svijeta. U tom je smislu proučavanje drugih književnosti subalteralna djelatnost u usporedbi s ovom „velikom tradicijom”. Tako će u radovima koji se bave „europskom književnosti” biti zastupljeni vrlo rijetki autori iz malih tradicija, a kad i budu zastupljeni, oni će nerijetko biti vrlo plošno predstavljeni s obzirom na način na koji se oblikuje pripadno polje⁵.

U svom radu koji ima drukčiji fokus i bavi se eurocentričnošću povijesne pri/povijesti ispričane iz europske perspektive, francuski povjesničar Marc Ferro ide čak i dalje. Kad govori o eurocentrizmu kao snažnom žarištu koje određuje narative europske povijesti, on valorizira europski rub, a u oblikovanju svijesti o pripadnosti tom rubu naglašava pojavu koju taj rub čita s dosta ironije. Tako u svom uvodu engleskog izdanja poznate knjige *The Use and Abuse of History* (Korištenje i iskorištavanje povijesti) piše:

⁵ Od hrvatskih je pisaca tako u nizu knjiga *European Writers* predstavljeno svega nekoliko pisaca (Držić, Andrić i Krleža). Bogertov tekst o Krleži (Ralph Bogert: *Miroslav Krleža*, u: *European Writers: The Twentieth Century. Vol IX*, Charles Scribner's Sons, New York, str. 859-880.) nema prostora za opsežnije kontekstualno uključivanje.

Što se tiče tema i sadržaja povijesti onako kako se ona vidi iz Europe, želim reći da je ona ista, ili dosta slična, bilo da ste u Parizu, ili Milanu, ili Barceloni, ili Lisabonu, ili čak u Zagrebu. Povijest se vidi kao povijest Zapada, i očigledan je isti nivo etnocentričnosti, premda na različitim stupnjevima (...) [Ferro 1984/2003: xvi].

U ovom citatu želim dakle naglasiti riječ „čak“. Ona čvrsto sugerira uokvirenje rubnih kultura „između“, na prijelazno područje između „prava na eurocentričnost“ (koliko je god ono iz Ferrove perspektive ironizirano) i područja u kojem dolazi do proklizavanja prema drugačijim kompleksima i oblicima (postkolonijalne) verifikacije. Iz pozicije velikih tradicija prema kojima su te male tradicije desetljećima, čak stoljećima težile, radi se o drugačijem tipu diskurzivnog potencijala. Riječ je o postkolonijalnoj lociranosti iskaznih potencijala koje upravo imaju moć destabilizirati te iste „velike tradicije“ (prema kojima ove „male“ teže) i to iznutra, što je posebno važno. Takvo pozicioniranje omogućuje perspektivu drugosti koja neće biti važna samo za modeliranje postkolonijalnih diskurzivnih polazišta već i za određivanje vlastitog mjesta u šire zamišljenom konceptu globalne identifikacije. Problem koji se tu nameće sastoji se u činjenici da u tako diskurzivno zadanim „malim nacijama“ uglavnom nema razvijene svijesti o vlastitoj subalternoj poziciji. To se jednako odnosi na teoriju i povijest književnosti, odnosno na radove filologa i teoretičara koji djeluju unutar „malih“ tradicija. Istovremeno, činjenica da je sublimiranje naturaliziranih i aproprijacijama izvedenih utjecaja iz okolnih većih tradicija proizvelo tip hibridnog kulturalnog okruženja s čvrstim vanjskim (polukolonijalnim) okvirom, čvrsto je odredila te kulture i njihov razvoj.

To su dvije točke na koje treba posebno obratiti pozornost u definiranju postkolonijalnog „stanja stvari“ u „malim“, „rubnim“ kulturama jugoistočne, srednje i istočne Europe. U ovom slučaju govorimo o jugoistočnoj Europi i posebno hrvatskoj tradiciji. S jedne strane izvana su, iz diskurzivnih pozicioniranja „velikih tradicija“ (talijanske, a kasnije njemačke, poljske, mađarske, francuske, ruske) zadani parametri prema kojima se ogledala renesansa, barok, klasicizam ili „konsolidacija nacije“ u ilirskom pokretu odnosno protorealističkoj paradigmi. S druge pak strane tekli su procesi prenošenja mitologema i ideologema zasnovanih na vlastitoj ideji „otpora“ izvanjskoj kolonizaciji i načinima na koji je ona provođena, ali tako da ni sa jedne strane nikad nije nazivana pravim imenom. Prizivanje umreženih mitologema iz srednjeg vijeka, pa onda i kasnijih razdoblja kad je zemlja predstavljala „ostatke ostataka“ koji su se konsolidirali u borbi za „opstanak kršćanstva“, proizveli su mrežu diskurzivnih presjecišta o kojima je bitno ovisila konsolidacija književnog polja, ali i šire kulturalne i političke paradigme bez uvažavanja koje „specifični“ model razlikovnosti ne bi proizveo najbolju moguću interpretaciju (a danas i reinterpretaciju) umrežavanja književnog polja i oblikovanja (konstrukcije) nacionalnog identiteta.

Zašto je zapravo u razdoblju romantizma prevladavajuća epska paradigma bila u hrvatskoj književnosti klasicistička? Zašto u romanima koji su konsolidirali realizam možemo iščitati premreženost njemačkog sentimentalnog romana s „općim mjestima“ uobličavajuće (uglavnom njemačke) paradigme formiranja nacionalnog uvida u (romantičarski) „konstrukt prošlosti“? Zašto prve prave naturalističke tekstove bilježimo tek početkom dvadesetog stoljeća, unatoč teoretiziranju o naturalizmu još od Kumičićeva članka *O romanu*? Zašto tekstovi koji predstavljaju vrhunac avangarde krajem prvog desetljeća dvadesetog stoljeća (Kamov) ostaju praznim rukavcem književnog razvoja sve do postmoderne? Ovo su samo neka od pitanja na koje uvažavanje postkolonijalnog stanja stvari može dati odgovor, ili makar navijestiti moguće smjerove istraživanja.

Uokvirujući se „drugim“ kao izvanjski nametnutom normom ali i žuđenim modelom „modernosti“ (dakle mode) u razdoblju konsolidacije nacije i književnog polja kao autohtone kulturalne posebnosti, hrvatska tradicija živi vrlo zanimljiv paradoks. S jedne strane desparatno želi postati dijelom zajedničkog „kulturalnog kruga“ i uokviriti se paradigmom promjene stilskih formacija karakterističnih za zajednički projekt „zapadne književnosti“. U tom okruženju neprestano je prisutna potreba za sudjelovanjem, želi se biti dijelom imaginarnog kruga srednjoeuropskih, europskih i drugih kulturalnih premrežavanja. Istovremeno u političkoj i uokvirujućoj ideologijskoj paradigmi postoji jak otpor „stranom utjecaju“. Nacionalna posebnost žudi za separatnim, izdvojenim nacionalnim narativom, čak i u kontekstu u kojem su oblici prezentacije te posebnosti uglavnom posuđeni iz velikih tradicija kojima se pruža (teorijski) otpor.

U oba slučaja identifikacijski obrasci koji su uvjetovali današnje modele (ne)uklapanja u globalne procese lokalnog identificiranja kao doprinosa „zajedničkom projektu“, predstavljali su interpretacijske barijere koje nije bilo jednostavno prijeći izvana. Nije to međutim bilo jednostavno ni iz samog kruga unutar prezentirane zadanosti, pogotovo u situacijama u kojima postkolonijalni, i prije polu-kolonijalni status nije bio uziman u obzir, pogotovo u procesu naturalizacije stranih obrazaca i apropijacije vlastita izričaja u „originalnu“ paradigmu zasnovanu na zajedničkom iskustvu kanona. Nastavak ove „priče“, bez obzira na činjenicu da nije lyotardovski „velika“ krenut će prema smjeru konkretnih djela uokvirenih u tradiciju kojem je nacionalni vernakular okružen, bilo da je riječ o formi koju se pri/kazuje u vlastitom diskurzivnom okruženju i konsolidaciji, ili o naraciji nacije koja pruža otpor drugom sa svrhom da se bolje i jasnije prema njemu pozicionira. Svijest o „stranom tijelu“ izvanjskog narativnog pritiska i unutarnje destrukcije u interpretaciji pri/povijesti o vlastitom kontinuitetu kroz stoljeća, bit će od velike važnosti.

Literatura

- Barnes J., 1984, *Flaubert's Parrot*, London.
- Bhabha H., 1994/2005, *The Location of Culture*, London–New York.
- Biti V., 2000, *Politika i etika pripovijedanja*, Zagreb.
- Bourdieu P., 2004, *Distinction*, w: J. Rivkin, M. Ryan, *Literary Theory: An Anthology*. Oxford.
- Brešić V., 2006, *Bibliografija hrvatskih književnih časopisa 19. stoljeća*, Zagreb.
- Duda D., 2006, *Politika teorije. Zbornik rasprava iz kulturalnih studija*, Zagreb.
- Eagleton T., 2000, *Ideja kulture*, Zagreb.
- Ferro M., 1984/2003, *The Use and Abuse of History*, London.
- Habermas J., 1987, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, prev. F.G. Lawrence, Cambridge.
- Hall S., 1997, *Cultural Identity and Diaspora*, w: P. Mongia *Contemporary Postcolonial Theory*, London–New York.
- Hall S., 2006, *Kome treba identitet?*, w: D. Duda, *Politika teorije. Zbornik rasprava iz kulturalnih studija*, Zagreb.
- Halmes-Garcia M., Moya L.M.P., 2000, *Reclaiming Identity. Realist Theory and the Predicament of Postmodernity*, Los Angeles–London.
- Liotard F., 1979, *La Condition postmoderne*, Paris.
- Liotard F., 1983, *La Differend*, Paris.
- Mongia P., 1997, *Contemporary Postcolonial Theory*, London–New York.
- Moya M.L.P., 2000, *Postmodernism, Realism and the Politics of Identity*, w: P.M.L. Moya, M.R. Hames-Garcia, *Reclaiming Identity. Realist Theory and the Predicament of Postmodernity*, Los Angeles–London.
- Ryan M., Rivkin J., 2004, *Literary Theory*, Oxford.
- Spivak G., 2007, *The New Subaltern: A Silent Interview*, w: S. During, *The Cultural Studies Reader*, London–New York.
- Spivak G., 2003, *Death of a Discipline*, New York.
- Škvorc B., 2005, *Australski Hrvati: mitovi i stvarnost*, Zagreb.

Postkolonialny „stan rzeczy”: inny jako rama i/lub „ciało obce” we własnym ciele

Streszczenie

W tekście omawiana jest relacja między obrzeżem a centrum oraz konstrukcja kanonu z pozycji obrzeża. Konstrukcja narodu w kolonialnych (półkolonialnych) i postkolonialnych ramach rozpatrywana jest z pozycji teorii postkolonialnej i przy wykorzystaniu koncepcji „przestrzeni pomiędzy” (Bhabha) stosowanej do studiów nad przestrzenią wszeponą między Wschód i Zachód jako podwójna różnica. Koncepcja ta jest wykorzy-

stywana w dyskursie tożsamościowym obrzeża (marginesu) jako samodzielnej etniczności wytworzonej w relacji do tradycji, które zdominowały globalny dyskurs. Konsekwencje hegemonii innych w kształtowaniu i pojmowaniu marginalnej przestrzeni różnicy rozpatrywane są w kontekście rozumienia narracji narodu jako sprzeciwu wobec dominującego innego, ale także wobec wszczęcia tego dyskursu do strefy interesów wytworzonej różnicy.

Patriarchat w Peci między wielkimi centrami

Serbska Cerkiew początkowo jako *świętosawskie* arcybiskupstwo, potem jako pecki patriarchat, funkcjonowała w trudnych warunkach geopolitycznych, historycznych, kulturowych, eklezjalno-konfesyjnych i ideologicznych. Lokując się na przecięciu dwóch wielkich kręgów cywilizacyjnych, pomiędzy zantagonizowanymi centrami – Pierwszym i Drugim Rzymem, potem Pierwszym i Trzecim Rzymem, instytucja cerkiewna i serbskie prawosławie jawiły się jako swoisty pośrednik i łącznik – „ogniwo w wymianie duchowych wartości Wschodu i Zachodu”, jako specyficznie pojęty „złoty most” [Јеротић 1993: 11]. Natomiast instytucje te jako konstytutywne elementy serbskiego modelu kulturowego przyczyniły się do wykształcenia tak wysoce spójnego systemu pojęć i znaczeń, że w zasadzie można mówić o ich statusie niezależności i charakterystycznej odrębności – jak podkreśla N. Velimirović – rozumianym m.in. jako usytuowanie się „ponad Wschodem i Zachodem” [Велимировић 1977]. Zatem podstawowymi kwalifikatorami funkcjonowania Serbskiej Cerkwi mogą tu być kategorie: „między” i „ponad”, które ujmowane w sposób ogólny jawią się jako „pozytywnie puste”, lecz rozumiane bardziej szczegółowo, konkretnie – sytuują serbską kulturę w przywołanej przez M. Dąbrowską-Partykę *metaforze pogranicza* i jasno określonym jego derywacie – *pograniczności*, rozumianej jako „peryferyjna przynależność do kilku zróżnicowanych centrów, owocująca specyficzną, odrębną tożsamością peryferii” [Dąbrowska-Partyka 2004: 26]. Stąd też kulturowa przestrzeń wyznaczana przez Serbską Cerkiew – pecki patriarchat w XIV i XV, potem XVI i XVII wieku, posiadała wyraźne cechy *pograniczności* objawiającej się jako przynależność – na zasadzie uniwersalnej autoidentyfikacji – do kilku centrów (tu: trzech lub dwóch Rzymów), wobec których zachowywała specyficzną i odrębną tożsamość – na zasadzie autointerpretacji własnej tradycji i historii, jej roli i miejsca we wspólnocie. Obie zasady wzajemnie się warunkują, jednocześnie pozostawały wobec siebie

w pewnej podstawowej opozycji: centrum – peryferie, makro – mikro, uniwersalne – lokalne; przy czym obie też przebiegając tu wzdłuż osi religijnej i konfesyjnej, jawiły się w specyficznym mechanizmie opozycyjności binarnej. *Pograniczność* na zasadzie autoidentyfikacji zaznaczała się jako przynależność religijna do wspólnoty chrześcijańskiej wytyczanej kolejno w historii przez Pierwszy – Drugi – Trzeci Rzym, jako nie-przynależność/ odmienność religijna wobec islamu; wreszcie jako przynależność konfesyjna do wspólnoty prawosławnej (bizantyńsko-słowiańskiej wyznaczanej przez Drugi i Trzeci Rzym) i nie-przynależność do wspólnoty łacińskiej (rzymskokatolickiej z centrum w Pierwszym Rzymie). Ten dość skomplikowany mechanizm autoidentyfikacyjny wprost odzwierciedlił się w procesie tożsamościowym, bazującym na autointerpretacji własnej tradycji i wartości, rozumianej jako „kompensacyjne wytworzenie przez peryferyjną społeczność świadomości hubrystycznej”, ta zaś – co dalej podkreśla M. Dąbrowska-Partyka [Dąbrowska-Partyka 2004: 10] – „objawia się jako kulturowa autokreacja wysuniętej placówki, przedmurza czy oblężonej twierdzy, wyjątkowo – jak się to zdarza w obrębie *imaginarium* serbskiego – mostu”. Zatem funkcjonowanie serbskiego patriarchatu jako konstruktywnego elementu (peryferyjnego) systemu kulturowego istniejącego na pograniczu – „pomiędzy” i „ponad” wielkimi centrami, od powstania do likwidacji można zdefiniować jako defensywne działanie w celu utrzymania/ podtrzymania rodzimej tradycji i wartości, przy ostrym założeniu ich nienaruszalności i niezmienności. Jest to – przywołując słowa J. Kozińskiego – „świadomość własnej ciągłości, stałości i spójności, jako przekonanie o pozostaniu tym samym w stale zmieniającym się świecie” [Koziński 1986: 325].

Sprężone z historią całej chrześcijańskiej, a w szczególności prawosławnej ekumeny losy średniowiecznego patriarchatu serbskiego badacze dzielą na dwa podstawowe okresy: od powstania w 1346 r.¹ do likwidacji po upadku despotowiny w 1459 r., oraz od odnowy w 1557 r. do drugiej likwidacji w 1766 r. W pierwszym okresie serbski patriarchat – po początkowych trudnościach polityczno-eklezyjnych [zob. Грыжић 1989: 24-31] – jako pieczęć *świętosawskiej* idei *ex oriente lux*, usytuowany na tradycyjnej pentarchicznie² wyznaczonej mapie, której centrum – dla prawowiernych – stano-

¹ Ogłoszenie serbskiego arcybiskupstwa patriarchatem w 1346 r. było ściśle uwarunkowane politycznie, bezpośrednio związane z koronacją Stefana Duszana na cara. Wydarzenie to wywołało sprzeciw Konstantynopola, czego wyrazem było nałożenie anatemy na serbskiego władcę i patriarchę w 1352 r. Dopiero pojawienie się niebezpieczeństwa tureckiego, załagodziło konflikt między Konstantynopolem i Pecią, która została uwolniona od anatemy w 1375 r.

² Hierarchia pięciu katedr została określona w prawodawstwie cesarza Justyniana (Nowela CIX), na soborach powszechnych – Konstantynopolińskim w 381 r. (Kanon 3), Chalcedońskim w 451 r. (Kanon 28), a ostatecznie potwierdzona na soborze in Trullo w 691 r. (Kanon 36) w następującym porządku: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima.

wił już Konstantynopol jako Drugi i Nowy Rzym³, funkcjonował w ramach utrwalonej od XIII wieku formuły przestrzennej opartej na diarchicznej relacji z władzą państwową.⁴ Współtworząc z państwem sakralny porządek (*taxis*) – silnie wzorując się na konstantynopolitańskim – stał się integralną częścią wspólnoty bizantyńsko-słowiańskiej. Zaś w drugim okresie swej historii znajdując się od czasu odnowy w 1557 r. do czasu likwidacji w 1766 roku pomiędzy Trzema Rzymami – z czego w zasadzie Drugi Rzym⁵ jawił się w perspektywie ideologicznej jako symboliczne odniesienie i podbudowa dla Trzeciego, serbski patriarchat jako jedyna instytucja przejął na siebie historyczną rolę ocalenia rodzimej tradycji kulturowej, przy jednoczesnym zmaganiu się z bieżącymi trudnościami i naciskami z wielu centrów.

Kolejne stulecia dla obszaru Słowiańszczyzny południowej to czas niezwykle uciążliwych (z Turkami), zmiennych (z Watykanem) oraz niezmiennych (z Rosją) relacji i kontaktów. Jednocześnie to czas interesujących zmian, przesunięć i modyfikacji ideowych oraz ideologicznych wewnątrz całej prawosławnej ekumeny [zob. Мошин 1998: 115-121]. Wraz z najazdem tureckim, a przede wszystkim upadkiem Konstantynopola w 1453 r., wspólnota prawosławna przeżywając ogromne trudności, jawiąc się jako „zbiornowosć zagrożona”, w stanie ciągłej defensywy, uległa istotnym zmianom formalno-ideologicznym. Upadek Konstantynopola rozumiany jako koniec cywilizacji, a szczególnie na Rusi – jako wstrząsające doświadczenie upływającego siódmego tysiąclecia, „Sobota Pańska” zamykająca historię⁶, a także kara Boża za zdradę prawosławnej wiary⁷, stała się bezpośrednim bodźcem i generatorem nowego fenomenu – Moskwy w roli „Nowej Jerozolimy”, „Nowego Konstantynopola” i „Trzeciego Rzymu” [zob. Flis 2001: 298-314; Billington 1997]. Zmiana ta wyznaczyła nowy tor w historii wspólnoty prawosławnej, a przede wszystkim zorganizowała ją w nowym porządku pen-

³ Pomimo drugiego miejsca Konstantynopol – szczególnie po wielkiej schizmie – zaczynała pretendować do roli przewodnika, co było silnie motywowane politycznie i konfesyjnie.

⁴ Adaptacja bizantyńskiej idei diarchii następuje przede wszystkim na mocy świętosawskiego *Nomokanonu*, kodeksu powstałego w 1220 r.

⁵ Konstantynopol jest tu przywołany tylko jako kontekst dla Moskwy. Skomplikowane relacje serbskiego patriarchatu z Drugim Rzymem wymagają odrębnego opisu.

⁶ Według wszelkich wyliczeń właśnie w XV w. upływało siódme tysiąclecie, dokładnie miał to być rok 1492. W tym też roku zwierzchnik ruskiej Cerkwi metropolita Zosima Brodaty ułożył *Przedstawienie paschalii* na nowe ósme tysiąclecie, ogłaszając Moskwę jako Nowy Konstantynopol. Idea ta została dodatkowo sprzęgnięta z koncepcją Moskwy jako Trzeciego Rzymu, prawdopodobnie przez kolejnego metropolitę moskiewskiego Simona – autora przeróbki *Przedstawienia paschalii* oraz starca Filoteja mnicha pskowskiego klasztoru Eleazara – autora słynnego *Postania do astrologów* z XVI w. [zob. Uspienski 2001].

⁷ Na Rusi łączono upadek Konstantynopola z przyjęciem przez Greków Unii Florenckiej (1439 r.), co szczególnie podkreśla starzec Filotej w *Postaniu*; natomiast Watykan wyjaśniał go odstąpieniem Greków od unii i zdradą wiary rzymskokatolickiej [zob. Uspienski 2001: 136].

tarchicznym⁸. Patriarchat moskiewski jako jeden z głównych spadkobierców dziedzictwa bizantyńskiego zaczął funkcjonować jako swoiste centrum, zajmując tym samym zbliżoną pozycję jaką niegdyś patriarchat konstantynopolitański osiągnął na mocy koncepcji nie kanonicznej, lecz politycznej zakładającej, iż „hierarchiczne miejsce katedry określa znaczenie polityczne (...) rezydencji” [Uspienski 1999: 144]. Stąd też ówczesne stosunki Moskwy i Konstantynopola jawiły się jako niemalże wierne odwzorowanie dawnej relacji pomiędzy Pierwszym i Drugim Rzymem. Jednak koncepcja Moskwy jako Trzeciego Rzymu rozwinęła się przede wszystkim jako silnie millenarystyczny politycznie i ideologicznie spójny program obliczony na utrwalenie pozycji nowego centrum jako jedynego i ostatniego w historii, co słynne *Posłanie do astrologów* starca Filoteja, ujmuje wprost – „dwa Rzymy upadły, a trzeci stoi, a czwartego nie będzie” [cyt. za Uspienski 2001: 45].

B. Uspienski [Uspienski 2001: 34; 50] analizując rozwój tej doktrynalnej koncepcji, wyodrębnił dwa ogólne modele – typy świadomości, w których ta w sposób doskonały zaistniała. W percepcji przeszłości zatem funkcjonuje – „świadomość kosmologiczna” wiążąca zdarzenia z jakimś stanem początkowym (tu: poprzez „Nową Jerozolimę” z początkami chrześcijaństwa w ogóle), oraz „świadomość historyczna” organizująca zdarzenia przeszłe w ciąg przyczynowo-skutkowy, odwołująca się do poprzedniego stanu (tu: do upadku Konstantynopola i zrzucenia przez Rusinów jarzma tatarskiego w 1480 r.). Ten percepcyjny schemat można z łatwością przenieść na płaszczyznę losów wspólnoty serbskiej – nieustannie odwołującej się do mitu początku projektującego się jako diarchiczna relacja Simeona i Sawy [Богдановић 1991: 101], a jednocześnie na poziom relacji peckiego patriarchatu – spadkobiercy i strażnika serbskiej tradycji – z Moskwą w roli spadkobiercy wielkiego dziedzictwa bizantyńskiego, a przede wszystkim obrońcy i strażniczki tradycji prawosławnej.

W czasie okupacji tureckiej tradycyjnie pojętą serbską przestrzeń duchową – w sensie wartości chrześcijańskich (prawowiernych) – wytyczała właśnie relacja patriarchatu w Peci z Trzecim Rzymem rozumianym jako strażnik, ale i modyfikator prawowiernego *ładu aksjonormatywnego* [Znaniecki 1971: 511]. Ów ład bowiem był nie tylko zachowywany, ale i ideologicznie modyfikowany, gdyż Moskwa w roli spadkobiercy dziedzictwa bizantyńskiego i piąta katedra, z czasem zaczyna funkcjonować jako pierwsza z wyraźnie określoną misją historiozbawczą. Ten ideologiczny mechanizm doskonale ilustruje fragment pochodzącego z przełomu XVI i XVII wieku tekstu *Powieść o białom kłobukie*, który wprost głosi: „Stary bowiem Rzym od-

⁸ Na mocy postanowień Soboru Konstantynopolitańskiego z 1590 r. Moskwa zajmuje piąte miejsce w hierarchii głównych katedr, przy czym „patriarcha moskiewski zajął wolne miejsce w pentarchii, wolne z powodu odejścia od ortodoksji papieża rzymskiego” [Uspienski 1999: 147].

padł od chwały i wiary Chrystusowej przez pychę i samowolę; w Nowym zaś Rzymie, to znaczy w Carogrodzie, pod naciskiem pogan ginie wiara chrześcijańska; ale w Trzecim Rzymie, to jest na ziemi ruskiej, łaska Ducha Świętego zajaśniała. I tako będzie (...) wszyscy chrześcijanie przyjdą w końcu i zjedną się w jednym carstwie ruskim ze względu na prawosławie” [cyt. za Uspienski 1999: 115; zob. *Powieść* 1968]. W istocie znajdujący się w niewoli tureckiej prawosławni już „schodzili się”, tj. z ufnością przybywali do Trzeciego Rzymu po pomoc i duchowe wsparcie. Wewnętrzny obieg tej ortodoksyjnej, siostrzanej eklezjalnie wspólnoty wyzwalający intensywne kontakty serbskich patriarchów oraz monasterów z Moskwą. Stąd też od XVI wieku regularnie odbywały się mnisze wyprawy na ziemie ruskie (rosyjskie) po polityczne i duchowe wsparcie oraz finansową, materialną pomoc. W połowie XVII wieku te kontakty stały się częstsze i silniejsze, w nich patriarcha Pajsije bowiem upatrywał i pokładał nadzieje na przyszłe wyswobodzenie z tureckiej niewoli [Димитријевић 1900: 225-226]. To w jego właśnie imieniu przebywający w Moskwie w 1641 r. skopijski metropolita Symeon zacieśniając relacje przede wszystkim polityczne, ale i kulturowo-konfesyjne, wypraszał „златопечатную грамоту въ сербскую соборную церковь (...) святительствующе въ ней Паисью архіепископу сербскому”, żaląc się przy tym, że „церковь велми страждетъ отъ нечестивыхъ Агарянь” [cyt. za Слијепчевић 1933: 23].

Ze względu na wiodącą rolę opinio- i ideotwórczą Moskwa jako Trzeci Rzym stała się również najbardziej wiarygodnym ‘dostawcą’ ikon pisanych *по подобію* i przede wszystkim ksiąg liturgicznych, których na terenie serbskim niezmiernie brakowało po tragicznych wydarzeniach, które doprowadziły do zniszczenia wielu klasztornych i cerkiewnych bibliotek, upadku drukarni. D. Bogdanović [Богдановић 1991: 215] podkreśla interesujący fakt, iż odnowiony pecki patriarchat nie zorganizował ani jednej drukarni, stąd też nic dziwnego, że popyt na ruskie drukowane księgi wzrasta jeszcze bardziej, gdy dwie weneckie drukarnie Božidara Vukovicia i Jerolima Zagurovicia przechodzą w ręce nieprawosławnych Włochów, nie dając tym samym już żadnych gwarancji poprawności i czystości w sensie prawowierności. Zatem od końca XVI, a szczególnie w drugiej połowie XVII wieku, tj. po reformie Nikona, serbscy wysłannicy byli regularnymi odbiorcami ruskich ksiąg. Jednym z literackich świadectw tego zjawiska jest zapisany w 1703 r. przekaz serbskiego mnicha z Athosu, który przybywa do Moskwy – jak sam podkreśla – „ради потреба црквених ствари. А потреба је код нас за штампаним књигама и иконама”⁹. Niektórzy badacze uważają, że od XVII wieku ruskie drukowane księgi funkcjonując jako niemalże jedyne „wolne

⁹ Tekst został odnaleziony przez W.A. Kuczkiną, który wydał go w oryginalnej staroruskiej wersji językowej [zob. *Феодальная Россия* 1972: 359-367; Трифуновић 1995: 141].

od łacińskiej skazy”, dodatkowo będąc jawnym dowodem silnej więzi rozumianej jako „верско-језична солидарност Руса са православним Словенима под Турцима” [Павић 1991: 18-19], do tego stopnia zdominowały serbską przestrzeń liturgiczną i kulturalną, że w XVIII wieku – oczywiście przy poparciu belgradzko-karłowickich metropolitów – zaczęły zastępować tzw. stare *Srbulje* (Грујић 1989: 104; zob. Богдановић 1991: 219]. W pewnym stopniu jednak obecność ruskich ksiąg liturgicznych wywołała też pozytywne ożywienie w przestrzeni serbskiego piśmiennictwa cerkiewnego, które będąc podstawowym instrumentarium podtrzymywania tradycji, zostało ubogacone i poszerzone o ruskie i ogólnosłowiańskie elementy ideowe, historyczne, liturgiczne. Bezpośrednim przykładem jest np. obecność w serbskim kalendarzu nowych – ruskich kultów, a zwrotnie pojawienie się w ruskim kalendarzu kultów południowosłowiańskich – m.in. św. Sawy. Zatem kontakty z Moskwą wyzwoliły w stroserbskim piśmiennictwie pewien określony potencjał widoczny właśnie w adaptacji nowych kultów, a także odnawianiu starych, co przywracało temu piśmiennictwu podstawową funkcję integrowania wspólnoty wokół rodzimej tradycji kulturowej, a w czasach Metropolii Karłowickiej nadawało mu nową rolę kształtowania politycznej świadomości narodu [zob. Давидов 1986: 17; Gil 2005: 81]. Stąd też Trzeci Rzym stał się nie tylko kreatywnym i wpływowym centrum prawosławnej przestrzeni, ale i realnym stymulatorem kulturowym, historycznym i politycznym. Serbscy patriarchowie poszukiwali w kontaktach z Moskwą duchowego pokrzepienia i politycznej, a czasem nawet zbrojnej interwencji antytyureckiej. W XVII wieku koncepcja Moskwy jako Trzeciego Rzymu była już na tyle silnie ugruntowana w prawosławnej świadomości, iż patriarchowie serbscy widzieli w niej jedynie słuszną i w pełni usankcjonowaną drogę rozwojową prawowiernej ekumeny, przypisując nowemu centrum rolę szczególnego posłannika dziejowego i wyzwoliciela. O niezwykle głęboko zakorzenionej pozycji Moskwy jako Trzeciego Rzymu świadczy m.in. zachowana serbska epistolografia przepojona nastrojami katastroficznymi, przy jednoczesnym silnym przekonaniu o historiozoficznej i historiozbawczej roli wielkiej spadkobierczyni Bizancjum i nowego centrum chrześcijańskiego świata. Jednym z takich dokumentów jest *List z 1688r.* patriarchy Arsenija III Crnojevicia do ruskich carów.¹⁰ Tekst zachowujący cechy tradycyjnego monumentalnego posłania, jednocześnie jawi się jako narracja o silnym ładunku emocjonalnym, na co wskazuje szereg elementów o charakterze wręcz lamentacyjno-błagalnym. Z jednej strony zostaje przywołana katastrofalna sytuacja regularnie wyniszczanego narodu, jego tradycji i wartości chrześcijańskich, z drugiej na zasadzie antytezy do „barbarzyń-

¹⁰ *List* został wydany przez N. Fiodorowicza Kapterewa [zob. *Прибавления к изданию 1889*]; tu wykorzystany przekład na język serbski [Трифунувић 1995].

skich” Turków pojawiają się prawowierni wybawcy, tj. ruscy carowie wprost określani przez serbskiego patriarchę – „другим Константинома Новора Рима, богочуваног царског града Москве” [Трифуновић 1995: 124]. Obok tych jakże wymownych i bezpośrednich zwrotów – słów kluczowych koncepcji Trzeciego Rzymu, ruscy carowie w roli jedynych prawowiernych władców przywołani zostają jako potężni obrońcy Cerkwi – jedynej ostoji prawowiernego chrześcijaństwa na Bałkanach, zagrożonego nie tylko przez Turków, ale jak można przypuszczać – patriarcha mógł mieć też na uwadze usilne naciski ze strony Pierwszego Rzymu. Zatem Moskwa pojawia się tu też w podwójnej roli – jako silne prawowiernie carstwo *contra* islamskie imperium, jako „Trzeci Rzym” i „Nowy Konstantynopol” *contra* Stary Rzym. Serbska przestrzeń zaś sytuuje się tu wyraźnie „pomiędzy”, które w tym wypadku wskazuje na autoidentyfikacyjną cechę *pograniczności* oznaczającą przynależność do wspólnoty chrześcijańskiej i nie-przynależność do islamskiej, przynależność do wspólnoty prawosławnej i nie-przynależność do rzymskokatolickiej. Silnie zarysowują się tu dwie podstawowe przestrzenie: własna i obca, które trwają wobec siebie w stosunku jasno określonym przez tożsamościową i defensywną ich funkcjonalność; *Dana przestrzeń kulturalna jest czymś realnym, posiadającym własną tożsamość i występującym w dającym się wytyczać wymiarze. Poza nią pojawia się już przestrzeń obca, odmienna* [Gołemb-ski 2001: 13]. Dla prawosławnych Serbów tą obcą przestrzenią była zarówno z gruntu odmienna i wroga religia muzułmańska, jak i chrześcijańskie wyznanie rzymskokatolickie.

Czas okupacji tureckiej na ziemiach serbskich, określanej przez wielu badaczy jako postbizantyński czy też okres postbizantyńskiego prawosławia [zob. Pfeilschifter 1913: 48-49; Деретић 2005: 128; Ковачевић 1996: 136], przyniósł wyraźne pogorszenie stosunków z tzw. katolickim Zachodem, głównie przez nasilenie prozelickich działań Pierwszego Rzymu wobec prawosławnych Serbów i dążeń prounijnych, co było z gruntu obce prawosławnemu rozumieniu heterodoksji [zob. Bułgakow 1992: 203-207]. R. Grujić [Грујић 1989: 98-99] podkreśla, że łacińska propaganda nasiliła się szczególnie tuż po upadku serbskiej państwowości, a po 1557 r. została przekuta w rozmowy o unii. Od czasu powołania *Towarzystwa Jezusowego*, który jako jedno z głównych zadań wyznaczyło sobie szerzenie, propagowanie wiary rzymskokatolickiej (*Propagatio fide*), pod woalem obrony chrześcijan przed Turkami, Watykan realnie rozmyślał o rozszerzeniu własnego autorytetu i zwierzchnictwa na terenach prawosławnych. W pierwszej połowie XVII wieku Kościół rzymskokatolicki uzbrojony już w – powołane bullą Grzegorza XV „*Inscrutabili divinae providentiae*” – *Congregatio de propaganda fide* [Радоњић 1950: 27; zob. Малаш 1889], systematycznie i na szeroką skalę prowadził działalność prozelicką i prounijną. Co najistotniejsze – jak podkreśla J. Radonić [Радоњић 1950: 28] – od samego początku *Kongregacja* nie

tylę zainteresowana była nawracaniem na chrześcijaństwo pogan i niewiernych, co przede wszystkim szerzeniem wiary rzymskokatolickiej wśród prawosławnych.¹¹ Wyjściowym działaniem, u którego podstaw znalazło się usilne i starannie zaplanowane dążenie do unii, była głośno oferowana pomoc w zrzućeniu niewoli tureckiej. Kolejni papieże nawoływali do zjednoczenia wszystkich chrześcijan i utworzenia sojuszu antytyreckiego, jednocześnie w tzw. terenie poprzez własnych misjonarzy pobudzali Serbów do działań powstańczych. Szczególne natężenie tego typu ruchów i zawiązanie ściślejszej relacji pomiędzy Watykanem a Serbią, nastąpiło za czasów pećkiego patriarchy Jovana (1592–1614) i metropolity hercegowińskiego Visariona [Радонић 1950; Руварац 1888: 49-50; zob. Томић 1903]. Tym nastrojom i kontaktom sprzyjała pogarszająca się sytuacja i nadwyrężona kondycja Serbów pod władzą turecką, zarówno materialna, jak i duchowa. Stąd też dla patriarchy Jovana kontakt z Watykanem jawił się jako szansa na odzyskanie wolności, oczywiście przy zachowaniu prawosławnej wiary¹², zaś dla papieża Klemensa VIII kontakt ten oznaczał perspektywę potencjalnej – czy nawet rychłej – unii. Ta międzynarodowa polityka Watykanu okazała się jednak nieskuteczna¹³, a sojusz antytyrecki przede wszystkim niemożliwy ze względu na wielkie nieporozumienia i zacięte walki pomiędzy władcami chrześcijańskimi oraz rosnący problem z protestantami. Zatem Watykanowi nie pozostało nic innego prócz cierpliwej realizacji programu obliczonego na systematyczną pracę prozelicką i prounijną. W takiej sytuacji należało przede wszystkim dokładnie rozpoznać teren, zorganizować pracę oraz skrupulatnie wyselekcjonować grono przyszłych wysłanników. W pierwszej kolejności kwestia rozszerzenia autorytetu Pierwszego (Starego) Rzymu na terenach serbskiego patriarchatu, dotyczyła ich podstawowego rozpoznania. Stąd też już w pierwszej połowie XVII wieku wizytator apostolski Pietro Masarecco z dokładnymi instrukcjami i 56-punktowym planem zadaniowym objeżdżał ziemie bałkańskie, skrupulatnie kreśląc ich mapę administracyjną, konfesyjną, liturgiczną itd. W swych relacjach prócz tzw. przybliżonych wartości liczbowych (spisu katolików i schizmatyków, tj. prawosławnych), uwypuklił on szereg problemów m.in. natury językowej i liturgicznej [zob. Јаков 1986: 212-216]. Przede wszystkim zaś zwrócił uwagę *Kongregacji* na wielkie przywiązanie prawosławnych do języka, rytu

¹¹ Warto wspomnieć, iż w sferze zainteresowań Watykanu znajdowali się zarówno Serbowie, jak i Bułgarzy, w szczególności zaś Paulicjanie [zob. Hajek 1935].

¹² Patriarcha Jovan (1592–1614) utrzymywał dość ściśle kontakty z Watykanem, za co m.in. potem w Konstantynopolu został zatrzymany i zamordowany; jego następcą w 1614 r. został Pajsije.

¹³ J.N. Tomić uważa, że antytyreckie przedsięwzięcia były podszyte nieszczerością wobec prawosławnych pod władzą turecką, a w późniejszym czasie w ogóle straciły na ważności [Томић 1903: 140].

i kalendarza liturgicznego, co obok kwestii doktrynalnych i eklezjalnych stanowiło kolejne wielkie utrudnienie dla – w miarę łatwej jak sądzono – konwersji na łaciński katolicyzm. Jedną z bardziej istotnych kwestii stała się dobra znajomość języka, który jawił się jako podwójne narzędzie oddziaływania – pozwalał docierać do prawosławnych wprost, a w swej fundamentalnej funkcji kodu kulturowo-cywilizacyjnego i matrycy konstytutywnych elementów systemu kultury otwierał perspektywę szerszego rozpoznania i wpływania na kolektywną świadomość. Najbardziej pożądanymi stali się duchowni władający językiem iliryjskim – *la lingua illirica grammaticalmente* [cyt. za Радоњић 1950: 28], co miało być szczególną kwalifikacją sukcesu misjonarskiego.

Na terenach serbskiego patriarchatu działało wielu wysłanników papieskich, zaś szczególnie aktywne i intensywne działania misjonarskie prowadził Francesco de Leonardis, który w pierwszej połowie XVII wieku miał już na tym polu pewne sukcesy jak np. przeprowadzenie na katolicyzm Paštrovićów z Boki, o czym informował papieża i *Kongregację w Liście z 1638 r.* [Јачов 1986: 342-344]. Podkreślał w nim również potrzebę i znaczenie drukowania serbskich ksiąg liturgicznych, jednak po ich odpowiednim dostosowaniu do nauki rzymskokatolickiej, aby w ten sposób szybciej doprowadzić do unii [Јачов 1986: 342]. Księgi takie były określane przez prawosławnych jako posiadające „łacińską skazę” i budziły sprzeciw oraz wywoływały lęk, stąd nie dziwi fakt, że na terenie peckiego patriarchatu tak wielkim popytem cieszyły się te drukowane w Kijowie, a przede wszystkim w Moskwie, bo ze względu na swe pochodzenie dawały oczywistą gwarancję prawowierności [Богдановић 1991: 219], a z czasem stawały się symbolem oraz jawną manifestacją odrębności i autoidentyfikacji. Celem i zadaniem Francesca było doprowadzenie do unii – najpierw pozyskanie i przekonanie do przyjęcia zwierzchnictwa papieskiego metropolity czarnogórskiego Mardarija, a ostatecznie samego patriarchę peckiego Pajsija [Ковачевић 1996: 80; Грујић 1989: 99-100]. Pogarszająca się sytuacja Serbów pod władzą turecką, otwierała nową atrakcyjną perspektywę dla działań prozeleckich i prounijnych, w czym szybko zorientował się de Leonardis, inicjując szczególną misję pozyskania metropolity Mardarija i podległego mu duchowieństwa. Zachętą miała tu być przede wszystkim płynąca szerokim strumieniem pomoc materialna, o którą serbscy hierarchowie raczej zwracali się do ruskich carów i patriarchów. Efektem zabiegów watykańskiego misjonarza było nie tylko zdobycie przychylności metropolity, ale i uznania przez niego papieża jako zwierzchnika Kościoła [Грујић 1989: 99]. Mardarije w *Liście z 1639 r.* do papieża Urbana VIII nazywa tego „zwierzchnikiem/ gospodarzem wszystkich chrześcijan”, podnosząc jednocześnie symbol wiary: „Ego Mardarius, episcopus Montenegri et totius Maritimae firm fide credo et profiteor omnis et singula, quae continentur in Simbolo

fidei quo Sacra Romana Ecclesia utitur, videlicet: Credo in unum Dei..." [cyt. za: Ковачевић 1996: 87]. Watykan taką postawę przyjął z ogromnym zadowoleniem, licząc na podjęcie przez czarnogórskiego metropolitę (na co ten zresztą się nie odważył) próby przekonania patriarchy Pajsija, aby ten przyłączył się i przystąpił do unii z Kościołem rzymskokatolickim. Odtąd priorytetem stały się rozmowy z Pecią i samym patriarchą¹⁴. Pajsije Janjevac (1614–1647) jeden z najbardziej aktywnych i znaczących hierarchów tzw. okresu odnowy patriarchatu w Peci, zwolennik raczej kontaktów z prawowierną Moskwą¹⁵, ale i pokojowej, ostrożnej polityki zarówno wobec władz tureckich, jak i katolickiego Zachodu [Станојевић 1993: 270; zob. *Старе српске* 1936: LVI-LVII], w obliczu usilnych działań Francesco de Leonardisa i *Kongregacji* zachował nieugiętą i jednoznaczną, choć wyważoną postawę. W swym *Liście z 1642 r.*¹⁶ do papieża Urbana VIII, akcentuje on kilka wyraźnych różnic i problemów, takich jak uznawalność Soborów Powszechnych, spór wokół *Filioque*, kwestia kwaszonego i niekwaszonego/ praśnego chleba, które istotnie dzielą oba Kościoły, a przez to czynią kwestię potencjalnej unii niemożliwą [Слијепчевић 1993: 43-44]. Pomimo tego oczywistego niepowodzenia Watykan prowadził nieprzerwaną pracę nad osiągnięciem celu, wysyłając swego kolejnego przedstawiciela do nowego patriarchy Gavrila Rajicia (1647–1659)¹⁷. Przez cały XVII wiek dominował ten sam kierunek polityki watykańskiej wobec prawosławnych Serbów, jednak z czasem można zauważyć pewne drobne zmiany w jej realizacji. Odtąd w strategię *Kongregacji* wpisane zostały przede wszystkim szkoły i książki, które miały przygotowywać grunt dla ostatecznego złączenia obu Kościołów. W rezultacie jednak zamysłu Watykanu nie uwieńczył sukces, nawet przy niejednokrotnie hojnym materialnym wsparciu Serbów, u którego podłoża zawsze leżała konwersja lub kwestia unii. Różnorodne i wyraźnie intencjonalne działania Pierwszego Rzymu w dużym stopniu zmobilizowały patriarchat w Peci, a potem jego ideologiczną kontynuatorkę Metropolię Karłowicką, do zdecydowanego działania w obronie tradycyjnie prawowiernych wartości

¹⁴ Wcześniej w swym *Liście z 1640 r.* zapewnia Kongregację, że dołoży wszelkich starań, aby jak najszybciej odwiedzić patriarchę Peci w celu rozpoczęcia poważnych rozmów o unii [zob. Јачов 1986: 466-468].

¹⁵ Đ. Slijepčević nazywa politykę Pajsija „rusofilską orientacją” [Слијепчевић 1993: 22].

¹⁶ List (jego odpis) jest przechowywany w Bibliotece Watykańskiej (Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali, vol. 264, f. 347r - 348r); dostępne wydanie tekstu - Јачов 1986: 580-582; tu wykorzystany przekład nowoserbski T. Jovanovicia - [Патријарх Пajsије 1993]. List ten został napisany wg wzorca zwyczajowych listów prawosławnych patriarchów, adresowanych do hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego; podobny jest przechowywany w odpisie z k. XV w. w monasterze Nikolcu (nr 52), Listu antiocheńskiego patriarchy Piotra do weneckiego arcybiskupa Dominika.

¹⁷ Tu szczególna w kontaktach z Watykanem rola monasteru Morača [zob. Петковић 2002: 54; Радонић 1950: 301-303].

– *ładu aksjonormatywnego i aksjokonfesyjnego*, które znajdowało odzwierciedlenie w szeregu inicjatyw podejmowanych przez te ośrodki. Oczywiście wydaje się tu być m.in. troska o czystość ksiąg liturgicznych i ikon oraz pielęgnowanie kultów rodzimych (serbskich) świętych, czego najdojrzalszym owocem był zainicjowany przez patriarchę Arsenija III Crnojevicia, zmodyfikowany przez Sinesija Živanovicia i wydany w Rimniku 1761 r. zbiór hymnograficzny – *Srbljak*¹⁸. Jako jeden z ewidentnych znaków żywotności i ciągłości serbskiej narodowej tradycji świętości, uznany przez Cerkiewno-Narodowy Sobór (w 1769 r.) za księgę – wzorzec w sprawowaniu kultu świętych, na katolickim terenie austrowęgierskim stał się niewygodny politycznie, a w oczach Watykanu znacznie osłabiał perspektywę prounijną.

Tragiczne i nierzadko kłopotliwe wydarzenia i zjawiska na terenie peckiego patriarchatu w XVII wieku ujawniły swoisty jego kartogram, którego szereg oczywistych znaków natury kulturowo-konfesyjnej wskazuje na doniosłą rolę w procesie utrzymania i ocalenia rodzimej tradycji oraz na trudne wielokierunkowe jego funkcjonowanie na skomplikowanej mapie wyznaczanej przez wielkie centra. Znajdując się pomiędzy trzema ośrodkami – Trzema Rzymami, patriarchat nie tylko stał na straży nienaruszalności serbskiej tradycji i jej rdzenia kulturowego, tożsamościowego, lecz w trudnej sytuacji istnienia na pograniczu i pomiędzy, wytworzył „swoiste mechanizmy obronne” [Dąbrowska-Partyka 2004: 10], które w dużym stopniu stały się odpowiedzialne za przekonstruowanie tzw. „systemu zagrożonego” w system defensywny.

Przedstawiona tu mapa wpływów, tendencji i zjawisk, jest ze wszechmiar niekompletna, stanowi zaledwie pewien bardzo ogólny zarys niezwykle skomplikowanej problematyki jaką jest lokalizacja, pozycja i rola serbskiego patriarchatu w czasach tzw. niewoli tureckiej. Ze względu na wymogi tego typu prezentacji badawczych świadomie odwołano się tu do zaledwie paru ogólnych charakterystycznych linii i kierunków funkcjonowania serbskiego patriarchatu, a także ograniczono podstawową refleksję do siedemnastowiecznej czasoprzestrzeni.

Literatura

Billington J.H., 1997, *Ideologia moskiewska*, w: *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji*, red. J. Kłoczowski, Kraków.

Богдановић Д., 1991, *Стара српска књижевност*, т. I, *Историја српске књижевности*, Београд.

¹⁸ W sumie zbiór ten – z wieloma modyfikacjami i dopełnieniami – doczekał się aż pięciu wydań.

- Bułgakow S., 1992, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa.
- Dąbrowska-Partyka M., 2004, *Literatura pogranicza – pogranicza literatury*, Kraków.
- Давидов Д., 1986, *Ктитор и приложници српске графика XVIII века*, w: *Српска графика XVIII века*, Београд.
- Деретић Ј., 2005, *Културна историја Срба*, Београд.
- Димитријевић Ст., 1900, *Одношаји пећских патријарха с Русијом у XVII веку*, Глас Српске Краљевске Академије, LVIII, 37, Београд.
- Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе*, 1972, Сборник статей посвященный Льву Владимировичу Черепину, Москва.
- Flis A., 2001, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków.
- Gil D., 2005, *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków.
- Gołembski F., 2001, *Stosunki kulturalne na Bałkanach*, Warszawa.
- Грујић Р., 1989, *Православна Српска Црква*, Крагујевац.
- Најек А., 1935, *Bulgarien unter der Türkenherrschaft*, Berlin-Leipzig.
- Јачов М., 1986, *Списи Конгрегације за пропаганду вере у Риму о Србима (1622–1644)*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, II одељење, књ. XXVI, САНУ, Београд.
- Јеротић В., 1993, *Православље и Запад*, w: *Српска Византија*, ур. Б. Јовановић, Београд.
- Ковачевић Ј., 1996, *Однос Српске Православне Цркве и Срба према римском католицизму*, Часопис за књижевност, уметност и културу, год. XXX, књ. XXX, св. 3-4.
- Kozielecki J., 1986, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa.
- Lévi-Strauss C., 1970, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa.
- Малаш Н., 1889, *Пропаганда и њезин постанак и данашња уредба*, Задар.
- Мирковић Л., 1965, *Правни положај и карактер Српске цркве под турском влашћу (1459–1766)*, Београд.
- Мошин В., 1998, *XVII век како преломна епоха во историјата на литературното творештво во словенскиот свет*, w: *Русь и Южные Славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина (1894–1987)*, сост. В.М. Загребин, Санкт Петербург.
- Новаковић Ст., 1906, *Туркско царство пред српски устанак*, Београд.
- Papadakis A., 1999, *Zarys dziejów Kościoła prawosławnego*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. i J. Leśniewscy, Lublin.
- Павић М., 1991, *Барок*, т. II, *Историја српске књижевности*, Београд.
- Петковић С., 2002, *Морача*, Поновљено издање поводом 750 година манастира Морача.
- Pfeilschifter V.G., 1913, *Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte*, München.
- Piaget J., 1972, *Strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa.
- Powieść minionych lat*, 1968, przeł. F. Sielicki, Wrocław.
- Радонић Ј., 1950, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд.
- Руvaraц И., 1888, *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III. (1557–1690)*, Задар.
- Спијегчевић Ђ., 1978, *Историја Српске Православне Цркве*, 2 изд., Düsseldorf.

- Слијепчевић Ђ., 1933, *Пајсије. Архиепископ пећски и патријарх српски као јерарх и књижевни радник*, Београд.
- Станојевић Ст., 1993, *Историја српског народа*, 3 изд., Београд.
- Старе српске биографије XV и XVII века. Цамблак – Константин – Пајсије, 1936, прев. Л. Мирковић, предг. П. Поповића, Београд.
- Суботин-Голубовић Т., 1999, *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*, Српска Академија Наука и Уметности, Посебна Издања, књ. DCXL, Одељење Језика и Књижевности, књ. 51, Београд.
- Томић Н., 1903, *Пећки патријарх Јован. Покрет хришћана на балканском полуострву 1592-1614*, Земун.
- Трифунковић Ђ., 1995, *Огледи и преводи XIV– XVII век*, Београд.
- Uspienski В., 1999, *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji. Bizantyński model i jego nowe rosyjskie ujęcie*, przeł. i oprac. H. Paprocki, Katowice.
- Uspienski В., 2001, *Religia i semiotyka*, wybrał i przeł. В. Żyłko, Gdańsk.
- Велимировић Н., 1977, *Изнад Истока и Запада*, w: *Сабрана дела*, књ. 5, Düsseldorf 1977.
- Znanięcki F., 1971, *Nauki o kulturze*, przeł. J. Szacki, Warszawa.

The patriarchate of Peć between the great Centers

Summary

The subject of deliberation is the adverse and intriguing location of the Serbian Patriarchate, which from its beginnings, and especially from its renewal in 1557, was situated and functioning in unfavourable geopolitical, historical, cultural, ecclesiastical-confessional, and ideological conditions. Situated at the intersection of two vast circles of civilization in-between the antagonistic centres- The First and The Second Rome, and then The First and The Third Rome, the institution of the Orthodox Church, and Serbian Orthodox, on the one hand were perceived as a intermediary and a liaison, however on the other hand as a manifestation of the native tradition and the cultural distinctiveness. The basic characteristics of functioning of the Serbian Orthodox Church are categories: "among" and "above", which point to its affiliation – in form of universal auto-identification – to some centres (three or two Romes), towards which it retained specific and a distinctive identity- in form of auto-interpretation of own tradition and history, its role and place in the community.

(Nie)konwencjonalny trakt outsidera. O dylematach bułgarskich intelektualistów

Nowoczesność ma wiele twarzy i niezależnie od tego, czy upatrujemy w niej sprzymierzeńca, czy wroga, budzi dysonans poznawczy. Stanu napięcia, jaki towarzyszy jej sprzecznościom, nie potrafią zniwelować ani opasłe uczone rozprawy, ani nawet ogłaszana cyklicznie śmierć epoki, przeglądającej się jak w lustrze w triumfalistycznych pozach postmodernizmu, jakby nieświadomego swego epigońskiego piętna. Obrazowa biologiczno-estetyczna opozycja zdezonizowanej kultury – drzewa i intronizowanej kultury – kłacza staje się myląca zwłaszcza wtedy, gdy najbardziej błyskotliwe analizy konfliktu skłóconych narracji (wielkich i małych) odsłaniają ich nigdy nie porzucone lub rodzące się współcześnie aspiracje do hegemonii [Domańska 2006]. Wczorajsi zdominowani pragną dominować jutro, więźniowie chcą zająć miejsce strażników, niewolnicy – panów... A zranienia powodują, iż procesowi emancypacji towarzyszy potrzeba odwetu i rywalizacji, która zwykle prowadzi do zniekształceń w sposobie postrzegania Innego; raz czyniąc go monstrualnym w swej wielkości ideałem, kiedy indziej – godną pogardy bestią. W obu przypadkach oznacza to dehumanizację obcej grupy, której efektem może być znieczulenie sumienia, a jeszcze częściej – nowa miara w sposobie postrzegania nie tylko wzajemnych relacji, ale i proporcji w świecie.

W tym kontekście kwestia geografii kulturowej wydaje się kluczową; wyobrażenia przestrzenne kultur emancypujących się ujawniają bowiem ich kompleksy i aspiracje, niespełnione sny o potędze. Zdarza się, iż rośliny brane za słabe kłacza, nieoczekiwanie przekształcają się w drzewo, ogarniające swym cieniem ogromne połacie ziemi, często nie swojej... Badacze dyskursów postkolonialnych interpretują to zjawisko *cupiditas* w kategoriach psychologicznych, uznając je za mechanizm kompensacyjny, służący odzyskaniu utraconej godności przez niegdysiejsze ofiary ucisku. Mechanizm tym silniejszy, im większe – choć zwykle niezawinione – poczucie wstydu i winy z powodu przegranej w historii.

Przypadek krajów bałkańskich, w tym także Bułgarii, która będzie przedmiotem zainteresowania w tym artykule¹, bynajmniej nie jest wyjątkowy. Stanowi dokumentację zjawiska, którego mechanizmy uruchamiają się wszędzie tam, gdzie miała miejsce długotrwała obca dominacja. Dla modernizujących się Bułgarów, którzy w XIX wieku wyzwali się spod panowania osmańskiego, doświadczenie pięciu wieków „niewoli” pozostało znakiem hańby, trudnym do zmycia piętnem, jakim zapóźniony cywilizacyjnie Orient odcisnął się na kulturze bułgarskiej. Wiązać się to musiało z istotnym dysonansem poznawczym. O wewnętrznym rozdarciu tej kultury najlepiej świadczy jej (nadal zauważalne dla przybyszów z zewnątrz) rozdwojenie: harmonia ze światem Orientu w sferze kultury materialnej i życia codziennego oraz dysharmonia w przestrzeni słowa. W XIX wieku zmiana paradygmatu cywilizacyjnego na europejski oznaczać więc musiała nie tyle emancypację polityczną, ile niezwykle złożoną transformację kodu wewnątrzkułturowego, co – jak pokazał Braudel – jest procesem długotrwałym, przebiegającym z oporami i trudnym do uchwycenia w krótszej niż liczona w stuleciach perspektywie czasowej. Czy zatem nie przedwcześnie głoszony jest koniec nowoczesności?

W rozważaniach na ten temat nie sposób obejść się bez perspektywy filozoficznej. Marshall Berman w swojej książce o nowoczesności, podążając śladami Marksa, ujmuje *modernitas* jako doświadczenie, które

wciąga nas (...) w wir nieustannego rozpadu i ponownych narodzin, sprzeczności i walki, udreki i niepewności. Być nowoczesnym to należeć do świata, w którym – jak powiedział Marks – „wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. Ludziom wciągniętym w ten wir może się wydawać, że są pierwszymi albo zgoła jedynymi, którzy przez coś takiego przechodzą; to poczucie zrodziło wiele nostalgicznych mitów przednowoczesnego Raju Utraconego. W rzeczywistości podobne doświadczenie jest od niemal pięciuset lat udziałem ogromnej, stale powiększającej się rzeszy ludzi [Berman 2006: 16-17].

Agata Bielik-Robson ów pęd kultury europejskiej do zmiany konkretyzuje, wiążąc go z trwałym oddziaływaniem kategorii religijnych, które zatraciły pamięć swych korzeni. Badaczka ujmuje nowoczesność jako arenę starcia dwóch przeciwstawnych wrażliwości sakralnych, które opisuje w kategoriach walki między Atenami i Jerozolimą, między greckim *mythos* oraz hebrajskim Wyjściem [Bielik-Robson 2006: 91-118]. Pozostając przy symbolice przestrzennej (o mocnych korzeniach w refleksji o kulturze europejskiej), Bielik-Robson odsłania niejasne intuicje człowieka nowoczesnego co do istoty dręczącego go konfliktu światopoglądowego, który prowadzi do cywilizacyjnego znużenia [Bielik-Robson 2006: 109], czy wręcz wyczerpania:

¹ Tekst ten stanowi kolejną próbę namysłu nad problemami, które poruszałam w swoich wcześniejszych publikacjach. Ich spis znajduje się w podanej na końcu artykułu literaturze.

pod wpływem retoryki eksodycznej mit odczarowuje się jako 'dom naturalnej niewoli', tracąc tym samym aurę świętości – z kolei pod wpływem wtórnej mityzacji, czyli domykania się w systemie cywilizacji oświeconej, Wyjście gubi swe własne an-archaiczne *sacrum*. Tu antagonizm dwóch horyzontów okazuje się niszczący dla nich obu: tym, co pozostaje, jest wszechodczarowanie, pustoszące na równi świat i człowieka [Bielik-Robson 2006: 93].

W efekcie człowiekowi nowoczesnemu pozostaje udział w udręce wiecznie powtarzającego się kolistego ruchu powtórzeń lub też w udręce nieznającej celu tułaczki. To dlatego tak często porusza się on na granicy rozpacz, zastygła w bezruchu, by za chwilę szukać ratunku przed utratą sensu w iluzorycznych obietnicach kolejnych utopii.

Pytanie o charakter bułgarskiej modernizacji, przez tamtejszych badaczy intensywnie podejmowane dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku [Модерността 2003] wciąż nie doczekało się wyczerpującej odpowiedzi. Mamy jednak wszelkie podstawy, by sądzić, iż dziewiętnastowieczne elity bułgarskie, inspirowane proces transformacji cywilizacyjnej, nadzieje na przyszłość wiązały przede wszystkim z utopią państwa narodowego wzorowanego na modelu europejskim. Ich oparte na zawierzeniu tej idei Wyjście oznaczało opuszczenie „domu niedoli”, pożegnanie z epoką „ciemności”, zredukowaną wyłącznie do czasów osmańskich i nie obejmującą bynajmniej dziejów średniowiecznych państw bułgarskich. Wbrew panującej w oświeceniowej Europie retoryce, określającej średniowiecze jako wieki „ciemne”, inteligencja bułgarska, inspirowana myślą romantyków, gloryfikowała własne średniowiecze jako epokę rozkwitu kultury bułgarskiej, jako epokę „światła”². Wydaje się więc, iż intencje Paisija Chilendarskiego i jego kontynuatorów pozwalają się opisać jako zachęta do Wyjścia, które wszakże oznaczać by miało ruch dwukierunkowy: ku świetlanej, choć niejasnej w swych konturach przyszłości³ oraz ku odkrywanej na nowo przeszłości, ku **odrodzeniu** (zmartwychwstaniu?) zgoła nienowoczesnych pradawnych plemiennie-państwowych wartości.

Na gruncie kultury bułgarskiej reorganizowano zatem relacje czasowo-przestrzenne. Szeroko zakrojonym projektem ojczyzny towarzyszyło dążenie do stygmatyzacji przestrzeni swojskiej, traktowanej jako własna, w której Bułgarzy mieszkali od wieków, a która domagała się ponownego scalenia. Kluczem do tego scalenia paradoksalnie okazywała się osmańska kategoria chrześcijańskiego *miletu*, którą poddawano swoistej transformacji. Przynależność do jednego Kościoła zaczęto traktować jako legitymizację odrębności

² Kategorie te podtrzymuje w swej antologii literatury bułgarskiej Jordan Wasilew. Zob. Й. Василев, *Българско слово за всекиго от X до XX век*, София 2001.

³ Słynny wiersz Stojana Michajłowskiego, który stał się narodowym hymnem śpiewanym z okazji święta św. św. Cyryla i Metodego 24 maja, głosi: „Върви народе възродени, към светли бъднини върви...”

etnicznej. W miarę dojrzewania świadomości różnic między etnosami, dawna jedność chrześcijan ulegała rozbiciu, a granice ojczyzny projektowano tak, by pokryły się z granicami jurysdykcji przyszłej cerkwi narodowej [Dąbek-Wirgowa 1997: 240-244]. Szczególne miejsce przypadało tu Macedonii i Bałkanowi. Obie te przestrzenie na gruncie kultury bułgarskiej ulegały mityzacji. Projekt zmaskulinizowanego Bałkanu jako w pełni samodzielnego ponadczasowego bytu duchowego, woja, strażnika bułgarskiej swojskości, został wypracowany na gruncie literatury odrodzeniowej i modernistycznej (Georgi Sawa Rakowski, Dobri Czintułow, Christo Botew, Penczo Sławejkow), a jego późniejsze wersje (m.in. w międzywojennym historiozoficznym piarstwie Najdena Szejtanowa i Petyra Mutafczijewa) służyły już tylko umocnieniu wzoru [Szwat-Gyłybowa 2007]. Dopelniający go projekt sfeminizowanej Macedonii jako macierzy, utraconej kolebki kultury, przestrzeni domagającej się ochrony ze strony synów Bałkanu, doczekał się sublimacji w twórczości generacji powstań macedońskich oraz wojen bałkańskich [Dąbek-Wirgowa 1997].

Jak twierdzą współcześni badacze kultury bułgarskiej, to odziedziczony po czasach średniowiecza syndrom osaczenia przez wrogie potęgi (historycznie rzecz biorąc – Bizantyńczyków, Turków osmańskich, łacinników) legł u podstaw bułgarskiego introwertyzmu, który w symbolicznej przestrzeni literatury wyraża metafora kotlin, odsyłająca do takich znaczeń, jak izolacja, zamknięcie, samowystarczalność, niekończące się koło powtórzeń [Гачев 1978: 3]. Co ciekawe, na gruncie bułgarskim – podobnie zresztą jak w innych kulturach bałkańskich – równą rangę kulturotwórczą zachowuje metafora mostu [Szwat-Gyłybowa 2008: 163-164], wyrażająca treści opozycyjne wobec tu wskazanych, a więc otwarcie, mediacyjność, dialog, ruch linearny [Simmel 2006: 248-255]. Ta pierwsza metafora zdaje się zatem korespondować ze wspomnianym na wstępie greckim *mythos*, ta druga – z biblijnym paradygmatem Wyjścia. Czy rzeczywiście tak jest? Czy też raczej obie metafory w jednakowym stopniu pozostają znakiem bezruchu, trwania, konformizmu wobec tego, co przynosi historia? W zjadliwej satyrze na przywary narodowe współczesny pisarz bułgarski Stanisław Stratijew eksponuje ów konformizm, przypisując rodakom groteskową gotowość do wciąż nowych – *de facto* tylko formalnych – transgresji:

Народът казва, че на кръстопът даже не се пикае, а ние правим държава.
Естествено е тогава да сме непрекъснато по тротоарите, с китки в ръце и да викаме „Добре дошли, братя освободители!“
И да се кълнем във вечна дружба на който мине през кръстопътя.
На всички световни езици [Стратиев 1991: 53-56].

Im większa otwartość na zmianę, tym większe rozczarowanie. Transgresjom podejmowanym w imię idei oświeceniowych zagrażało popadnięcie

w pewną pułapkę, czego zresztą doświadczyło wiele emancypujących się kultur. Jak zauważył indyjski myśliciel Ashis Nandy, triumfalizm i fanatyzm idei postępu (czego wyrazem była m.in. ewolucjonistyczna koncepcja kultury) bezpośrednio uderzały w godność „zapóźnionych”, którzy w wyniku wyroków historii na zdążyli opuścić przednowoczesnego świata o stosownym czasie [Nandy 2006]. Wstyd płynący z nieprzystosowania umacniany był zatem nie tylko przez bułgarskie elity doświadczające niepewności w relacjach z Zachodem. Wzmagał go poświęcony Bałkanom i nie zawsze im przyjazny głos „oświeconej Europy” [Todorova 2008]. Lekceważenie ze strony „znaczącego innego”, dominującego w tym dyskursie, nie ułatwiało ani odnalezienia się w paradygmatach nowego modelu cywilizacyjnego, ani odnalezienia właściwej miary dla własnej tradycji. Ukryty mechanizm przemocy symbolicznej, która wpisana jest w paradygmat nowoczesnej kultury europejskiej, sprawiał (i sprawia), że ulegały mu grupy pozbawione przywileju, jakim jest dyspozycja estetyczna i sprzymierzona z nią dyspozycja scholastyczna [Bourdieu 2006]. W efekcie emancypującym się kulturom hojnie udzielano jednego tylko prawa – prawa do inspiracji, a w wariacie redukcjonistycznym – do imitacji.

W tym kontekście plaga imitatorstwa, które zawładnęło energią twórczą Bułgarów w XIX wieku, jawi się jako jedyna możliwa strategia radzenia sobie z problemem własnego nieprzystosowania do standardów europejskiej estetyki i nauki, oraz stojącego za nimi dyskursu władzy. Aleksander Kiosew nazwał to zjawisko samokolonizacją kultury bułgarskiej, która w jego rozumieniu miała polegać na gwałtownym i traumatycznym wprowadzaniu nowego modelu cywilizacyjnego [Kiosew 2000: 15]. Model ten dostarczał wzorców we wszystkich obszarach życia społecznego i kulturalnego, poczynając od naiwnej jeszcze praktyki bułgaryzacji przekładów literatury europejskiej, poprzez bardziej wyrafinowane przenoszenie wzorców literackich i szablonów ideowych, kończąc na inkulturacji modeli instytucjonalnych. Sfera kształtowania mitów narodowych nie pozostała wyjątkiem. Pierwowzoru dla swojej wielkiej narracji Bułgarzy szukali – rzecz jasna – u beneficjentów dziejów, za jakich uchodzili nie tylko mieszkańcy Berlina, Paryża czy Florencji, ale także wcześniej wyemancypowani i cieszący się prestiżem dziedzice Antyku – Grecy.

Nadziei na odnalezienie ziemi obiecanej, jaką w tym wypadku miała być zmodernizowana na europejski wzór narodowa ojczyzna, towarzyszyła opresja wynikająca z utraty ludowo-konfesyjnego świata; frustracja domagała się ukojenia w projektach dowartościowujących swojskość. Być może swoisty nadmiar punktów odniesienia sprawił, że kultura bułgarska z racji uwarunkowań historycznych i poliwalencji źródeł w czasach nowoczesnych wypracowała różnorodne wersje autoportretu narodu [*Защо сме такива?* 2004]. Pozostające ze sobą w nieustannym dialogu narracje raz przywoływa-

ły prawosławną ortodoksję, kiedy indziej herezję bogomilską, gloryfikowały turańskich założycieli państwa, a chwilę później jego substrat słowiański, głosiły potęgę rozumu, by za chwilę opiewać walory pogańskiej mistyki. We wszystkim jednak dominował nie dość dotąd dowartościowany w badaniach historyczno-kulturowych narodowy pragmatyzm. Zaś wypracowane na jego gruncie sposoby interpretowania własnej przestrzeni narodowej odzwierciedlają wzór, wedle którego odczytywana była nie tylko mapa Europy i Azji, ale także całego świata.

I tak, antidotum na rodzące się potrzeby rozpoznania własnej twarzy w twarzy znaczących innych stać się miały dwa modele bułgarskiego misjonizmu kulturowego, w załączkach zbudowane już w XIX wieku: słowianofilski – cyrylometodejski i ogólnoeuropejski – bogomilski. Patrząc na mapę mitycznej ekspansji obu misjonizmów, dostrzegamy, iż miały one ogarnąć europejski Wschód i Zachód. Obejmowały swym wpływem tereny zajmowane przez Słowiańszczyznę prawosławną, gdzie na trwałe zadomowił się alfabet określany przez Bułgarów jako starobułgarski, ale także terytoria Europy łacińskiej, jakoby inspirowane (aż po zryw rewolucji francuskiej) przez wolnomysłicielskie hasła bułgarskich neomanichejczyków [Szwat-Gyłybowa 2005]. Z czasem mitologemy te weszły do kanonu narodowej imagologii, wchodząc w mariaż z oddaną na usługi bułgarskiej filozofii kultury, przywoływaną już tu metaforą mostu. Czy istnieją podstawy, by uznać je za przejaw adaptacji do kultury europejskiej, rozdartej między mit wiecznego powrotu a linearną orientację temporalną? Wydaje się, iż w ograniczonym sensie tak właśnie jest. Z pewnym istotnym zastrzeżeniem. Trzeba bowiem pamiętać, iż projekty bułgarskich misjonizmów rzutowane były w przeszłość, obce terytoria – podbijane za pośrednictwem stosownie wymodelowanych (a zarazem mniej lub bardziej wiarygodnych) konstrukcji historii. W sposób symboliczny kolonizowano przeszłość terenów już oswojonych, na których wędrowne idee okazały się zwycięskie, a od czasów Oświecenia jawnie aspirują do hegemonii. Żadnego ryzyka. Żadnej niepewności, niesionej przez Wyjście w nieznanie. Przeciwnie – pewność powtórzenia, nuda powrotu do zmartwiałych korzeni, a także gorycz płynąca z braku autentyczności, którą Stanisław Stratiew w latach dziewięćdziesiątych XX wieku utożsamiał z bułgarskim losem:

Винаги у нас Възраждането ще започва преди цяла Европа и ще свършва след Африка. (...) Българската участ е да пием старото кафе на Европа, да караме старите им автомобили и да се вдъхновяваме от старите им идеи [Стратиев 1991: 72].

Nuda i gorycz, które niejednokrotnie okazywały się nie do zniesienia dla przeciwników ugody z tak rozumianym mitem, dla outsiderów wykraczających poza mentalne schematy, często oskarżanych przez ich macierzy-

ste elity o szaleństwo. Rzecz jasna w znaczeniu, jakie mu nadała tradycja literacka, zapoczątkowana przez jej koryfeusza Iwana Wazowa, w którego pisarstwie „istnieją dwie Bułgarii: jedna – powszednia, zdroworozsądkowa i pragmatyczna, przywykła do bytowania w niewoli (czy także ideologii? wtrącenie – G.S.G.), i druga – wzniosła, ekstatyczna w swym patriotyzmie, za najwyższą wartość uznająca wolność” [Dąbek-Wirgowa 1996: 101]. Warto dziś dodać – zbuntowana przeciwko kondycji historycznej narodu, przeciwko kłamstwu narzucanemu przez struktury władzy, ale czy przez to odporna na wpływ?

Jedną z postaci, której poglądy wydają się interesującą ilustracją tego problemu, jest znany historyk literatury, *enfant terrible* współczesnej kultury bułgarskiej, przez wiele lat mieszkający w Stanach Zjednoczonych Atanas Sławow. Choć trudno by go było wtłoczyć w paradygmat odrodzeniowego buntownika – szaleńca, wyznającego maksymę „wolność albo życie”, jako outsider i emigrant odgrywał on w oczach zdystansowanej do komunizmu części inteligencji bułgarskiej ważną rolę. Pozostawał istotnym punktem odniesienia jako jeden z nielicznych rodzimych intelektualistów, którzy opuściwszy zniewoloną przez ustrój totalitarny ojczyznę, pozostawali jej wierni – nie dość, że zajmowali się kulturą bułgarską, co miało się z praktycyzmem, to publikowali wyniki swych prac na Zachodzie, a to mogło stanowić zagrożenie dla życia. Dowodzi tego najlepiej *casus* Georgiego Markowa.

Kiedy jednak w wolnej już Bułgarii pojawiły się takie jego książki, jak eseje z zakresu historii kultury bułgarskiej *Шаманът в теб и мен* (1994) oraz biografia założyciela Białego Bractwa Petyra Dynowa *Пътят и времето. Светска биография на Петър Дънов* (1998), spotkały się one z powściągliwym przyjęciem. W kuluarach do Sławowa przylgnał epitet szaleńca. Jakie granice dopuszczalnej przez pragmatyków transgresji przekroczył?

W swoich historiozoficznych esejach Sławow podejmuje problematykę etyczną. Z gorliwością kaznodziei piętnuje wybór drogi, jaką od czasów średniowiecza kroczy Europa (w tym Bułgaria), coraz bardziej oddalając się od swych źródeł moralnych. W efekcie dzieje tego kawałka świata sprowadzają się, zdaniem autora, do cyklicznie podejmowanych wojen, zbiorowych mordów i królowania kłamstwa. Sławow nie ukrywa nudy, jaką odczuwa w wyniku zmęczenia tak postrzeganą historią. Nie kryje wstrętu do wszechobecnej zdrady wartości ogólnoludzkich, przemocy jawnej i ukrywającej się pod płaszczkiem pozorów cnoty:

I tak... minęło osiemset czy dziewięćset lat od czasu jak **hordy Europy**, natchnione krzyżami na swych kopiach, mordowały kobiety i dzieci w imię Chrystusa Nauczyciela, który uczy, że nawet zagrożony nie powinienes zabijać i że miłość zbawi świat.

Minęło sześćset czy siedemset lat od czasu, gdy mówiące po łacinie **hordy papieża** Innocentego wymordowały pobożną, bratnią ludność łacińskiej południowej Francji,

ponieważ – chociaż pobożna i bratnia – nie była pobożna we właściwy sposób. Prawosławni Bułgarzy dziesiątkują tereny greckie, żeby ukraść kość z relikwii św. Dymitra. (...) **Nuda**. Kadzidło, **smród**, spoceni popi i kiureci, hodże i derwisze kropią bazylią, śpiewają pieśni, krzyczą, kręcą się godzinami na pięcie, zapewniając w ten sposób poparcie boga dla jednych wojsk przeciwko innym, naszego chrześcijańskiego boga przeciwko waszemu muzułmańskiemu bogu i naszego muzułmańskiego boga przeciwko waszemu chrześcijańskiemu. **Nuda nad nudami** [Славов 1998: 9-10]⁴.

Nie zaprzestając moralizatorstwa, Sławow w ślad za Nietzschem twierdzi, że w procesie akumulacji historii przychodzi taki moment, kiedy przestaje być ona pożyteczna dla życia. Wyjścia z niosącej znamiona śmiertelnego kryzysu przestrzeni kultury europejskiej i narodowej Sławow szukać chce w radykalnym zerwaniu z nużącymi schematami mentalnymi, w zburzeniu barier, ograniczających swobodę powiązań transkontynentalnych, kosmicznych. Przekształca zatem skonwencjonalizowaną narrację historyczną tak, by mogła się z niej wyłonić budująca opowieść o ukrytej przed okiem profana mistycznej tajemnicy duchowej ewolucji ludzkości, która objawia się w historii, ale poza nią wykracza. Misterny splot faktów głośnych i cichych, ważnych i z pozoru nieważnych, początkowo sprawiający wrażenie bezładnej mozaiki, ostatecznie układa się w uporządkowaną całość, której spoiwem okazuje się mistyczna idea humanizmu, wszech-braterstwa ludzi [Szwat-Gyłybowa 2004: 87-108].

Podążając nostalgiczną drogą mistyki, Sławow idzie śladami Ralpha Waldo Emersona. W jego panteistycznej metafizyce odnajduje motywację do przezwyciężenia oikofobii, rozumianej jako odraza do miejsca w przestrzeni i historii. Wydobywając duchową symetrię między Bułgarią i Ameryką, Sławow nie tylko chce wyeliminować przesady o jakimkolwiek zapóźnieniu kulturowym Bułgarii, ale także pozbawia tradycyjne bułgarskie słowianofilstwo piętna geopolitycznego. Pierwotny, „szamański” ryt religijności, to zdaniem Sławowa gwarancja prawdziwie nowoczesnej duchowości Bułgarów, alternatywnej zarówno wobec skostniałego chrześcijaństwa, jak i „fałszywego” europejskiego racjonalizmu. To właśnie „szamanizm” czyni z Bułgarów prekursorów nowoczesności, której promotorem współcześnie pozostaje Ameryka. To, co prastare, odporne na zmianę, ma być biletem wstępu na salony kosmopolitycznych elit.

Pomimo nowego sztafażu, bez trudu daje się tu jednak rozpoznać ten sam co w XIX wieku mechanizm kompensacyjny. Na wzór mitu cyrylo-metodejskiego i bogomilskiego, Sławow tworzy podobnie skonstruowany własny mit „szamański”. Pokazując transoceaniczną jedność najwybitniej-

⁴ Tłumaczenie G. Szwat-Gyłybowa. Podkreślenie G.S.G.

szych mistyków Ameryki i Bułgarii, Sławow pragnie wydobyć Bułgarów z opresji niesłusznie im inkryminowanego kompleksu zapóźnienia, dać im poczucie zdomowienia w przestrzeni Uniwersum. Co więcej, w przedstawionym tu ujęciu symboliczne Wyjście z ziemi udręki ma nastąpić (dzięki sile paradoksu) przez znieruchomienie, zwrot ku prastarym korzeniom, ku mądrości bałkańskich szamanów.

Rodzi się jednak pytanie, czy to nowoczesny mit narodowy, przechowujący obraz ojczyzny jako źródła, które dało początek ekspansji humanistycznych europejskich idei, ma służyć religijnemu misjonizmowi Sławowa, czy też intencja autora jest odwrotna i jego idee religijne służyć mają narodowemu mitowi? Jakkolwiek by było, współzależność między tymi dwoma porządkami ilustruje sytuację zagubienia człowieka współczesnego, uwikłanego w szukające konsensusu sprzeczności. Kolejne odsłony działań, zmierzających do pozytywnej syntezy niosącej znudzenie powtarzalności mitu i budzącego lęk przed nieznanym Wyjścia, ukazują iluzoryczność tych prób. Dysonansu poznawczego nie potrafią przesłonić nawet najbardziej wyrafinowane transgresje eksploratorów nowych przestrzeni i nowych ideologii. Co prawda „wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”, ale outsider i tak podąża dobrze wydeptanym szlakiem, po których kroczyli już inni. Nie szokuje ponad miarę, porusza się w obrębie od dawna eksploatowanych mitologemów. Rzecz w tym jednak, że jego rozpoznawalna we wcześniejszych modelach, „pankosmiczna” wersja bułgarskiego misjonizmu kulturowego budzi dziś entuzjazm tylko wąskiego grona wyznawców. Większość preferuje dziś postmodernistyczną grę, która nie dostarcza żadnych złudzeń, poza satysfakcją poruszania się krok w krok z „oświeconą” Europą. Wspólną osnową dla tej gry jest prześmiewczy, a niekiedy graniczący z rozpaczą sceptycyzm. Ale to już inna opowieść.

Literatura

- Berman M., 2006, *„Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”*. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności, przeł. M. Szuster, Kraków.
- Bielik-Robson A., 2006, *Ożywcze niepojednanie: nowoczesność jako doświadczenie religijne*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków.
- Bourdieu P., 2006, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Warszawa.
- Dąbek-Wirgowa T., 1996, *Narodowi święci w „Epopieji zapomnianych” Iwana Wazowa*, w: *Obraz głupca i szaleńca w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Makowiecki, Warszawa.
- Dąbek-Wirgowa T., 1997, *Kresy bułgarsko-macedońskie*, w: *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa.
- Domańska E., 2006, *Historie niekonwencjonalne*, Poznań.

- Kiosew A., 2000, *Uwagi o samokolonizujących się kulturach*, przeł. E. Solak, „Dekada Literacka” nr 9-10.
- Nandy A., 2006, *Nowoczesność jako strata*, przeł. T. Bieroń, „Europa” nr 48.
- Todorova M., 2008, *Bałkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec.
- Simmel G., 2006, *Most i drzwi*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa.
- Szwat-Gyłybowa G., 2004, *Inspiracje teozoficzne. Przypadek Petyra Dynowa i jego biografa Atanasa Sławowa*, w: *Problemy tożsamości kulturowej w krajach słowiańskich (Jej formy i przemiany) 2*, red. J. Goszczyńska, Warszawa.
- Szwat-Gyłybowa G., 2005, *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa.
- Szwat-Gyłybowa G., 2007, *Bałkan – „wynaleziona” przestrzeń narodowa Bułgarów*, „Slavia Meridionalis” nr 7.
- Szwat-Gyłybowa G., 2008, *Paradygmaty bułgarskich misjonizmów*, w: *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno.
- Гачев Г., 1978, *За българския и руския образ на пространството и движението*, „Литературен фронт” бр. 481.
- Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност*, 1994, съст. И. Еленков, Р. Даскалов, София.
- Модерността вчера и днес*, 2003, ред. Р. Заимова, Н. Аретов, София.
- Славов А., 1994, *Шаманът в теб и мен*, София.
- Славов А., 1998, *Пътят и времето. Светска биография на Петър Дънов. Началото*, София.
- Стратиев С., 1991, *Българският модел*, София.

Unconventional road of an outsider. On the dilemmas of Bulgarian intellectuals

Summary

The article attempts to reflect on the issue of modernization of the Bulgarian culture. The author takes on the philosophic-cultural perspective referring to the idea of Marshall Berman and Agata Bielik-Robson. The point of departure for the discussion is a dilemma, fundamental to the European culture, between two cultural paradigms: antic Greek myth and Biblical Hebrew Exodus. Confrontation of the worldview dilemmas of the modernised Bulgarian elites with cognitive dissonance inherent to the so-defined European condition, enables to clarify anew the issue of the adaptation of the Bulgarian culture to a new civilization model.

Oczyszczająca wyprawa na Wschód w XX-wiecznej bułgarskiej prozie historycznej

Interakcje zachodzące pomiędzy Wschodem i Zachodem, lub Orientem¹ i Zachodem to jedna z dominujących kwestii poruszanych przez autorów bułgarskiej prozy historycznej². Położenie geopolityczne Bułgarii, będącej pomostem łączącym, bądź w zależności od interpretacji – dzielącym Wschód/Orient i Zachód upoważniało, czy wręcz prowokowało bułgarskich prozaików do wyrażania swego stanowiska w kwestii miejsca Bułgarii na mapie kulturowej, duchowej i politycznej Europy. Na twórcach ciążyło piętno braku „ciągłości rozwojowej” [Wierzbicka 1983: 112] oraz świadomość 500-letniego opóźnienia w stosunku do „społeczeństw, które przez wieki i bez większych przeszkód współtworzyły to, co określa się ogólnie mianem kultury europejskiej” [Wierzbicka 1983: 112]. Przewycięzenie swobodnego kompleksu opóźnionego w rozwoju i zacofanego intelektualnie biedaka stało się jednym z dominujących zadań bułgarskiej literatury nie tylko historycznej. Teksty literackie przedstawiały momenty chwały oręża bułgarskiego, opisywały przełomowe dla Bułgarów wydarzenia, które często odbijały się echem w Europie, lecz przede wszystkim twórcy podkreślali wyjątkowość bułgarskiej duchowości, „tego, co swoiście narodowe, bułgarskie, oryginalne” [Wierzbicka 1983: 113], zwracając szczególną uwagę na normy obyczajowo-moralne i kultywowanie ludowych tradycji.

Motyw odkrywania prawdziwego oblicza Wschodu/Orientu przez przedstawicieli świata zachodniej cywilizacji, jego swoista „dediabolizacja”, w efekcie której następuje dogłębna przemiana bohatera, to bardzo istotny komponent dwóch bułgarskich powieści historycznych „Време разделно” (1964) Antona Donczewa i „Рицарият” (1970) Wery Mutafczijewej. Pomimo iż oba teksty opisują wydarzenia rozgrywające się w zdecydowanie od-

¹ W rozumieniu świata arabsko-muzułmańskiego. Por. Said 2005.

² Więcej na ten temat – Józwiak 2008.

miennych realiach historycznych (IV wyprawa krzyżowa w powieści *Mutałczijewej*³ i islamizacja rodopskich Bułgarów w utworze *Donczewa*) łączy je wspólne dla obu dzieł ukazanie procesu oczyszczającej transformacji, będącej udziałem młodych francuskich szlachciców, których przypadek /zrządzenie losu zawiodło na ziemie bułgarskie. Zarówno dla młodego rycerza-krzyżowca Rogera des Freux, jak i dla *Donczewowskiego* Wenecjanina konsekwencje wyprawy na Wschód doprowadzą do przewartościowania ich dotychczasowego uproszczonego, czarno-białego systemu postrzegania świata.

Bohaterowie obu powieści, mimo ponad 400 lat dzielących ich epoki historyczne, doświadczyli podobnego wychowania, prowadząc typowe dla dobrze urodzonych życie próżniacze⁴ – oddawali się turniejom, pojedynkom⁵ i romansom⁶, wiedzę o świecie czerpiąc z lektur romansów rycerskich⁷. W przypadku Rogera des Freux z powieści *Mutałczijewej* wyprawę do swoistego „źródła oczyszczenia” wymusiła sytuacja rodzinna – śmierć ojca i objęcie rządów w rodzinnych włościach przez starszego brata. Późniejszą przemianę ułatwiły wysoce rozczarowujące kontakty z odkrywającymi swe prawdziwe – zepsute, zdemoralizowane i dbające o dobra doczesne oblicze, przedstawicielami władzy świeckiej⁸ oraz duchownej. To właśnie dwulicowość zachodniego kleru żądającego opłaty za sakrament spowiedzi⁹ i gotowego za odpowiedni datek do anulowania złożonej wobec Matki Bożej przysięgi¹⁰, w znacznym stopniu podważyła fundamenty świata młodego rycerza. Jakże wyprzedzająca późniejsze wydarzenia była myśl Rogera, który na progu swej drogi do ponownych narodzin stwierdził „Nie może być źle – (...) – Do czego byłby podobny cały świat chrześcijański, gdyby nawet biskupi, Boże, odpuść mi, łgali!” [*Mutałczijewa* 1980: 31].

³ Na temat konfrontacji Wschodu i Zachodu w powieści *Mutałczijewej* [Zieliński 1991].

⁴ „Rycerz nie może kalać sobie rąk pracą” [*Mutałczijewa* 1980: 7].

⁵ „O byle co ludzie się bili, choć pojedynki były zakazane. A może właśnie dlatego. Zabiłem ludzi, gdy teraz sobie pomyślę – o byle co. Z próżności. Jeżeli coś dobrze umiałem, to władać szpadą” [*Donczew* 1967: 114].

⁶ „Jesteście jednym z najlepszych mieczy w moim księstwie... Dowiedziałem się o tym od pań...” [*Mutałczijewa* 1980: 13].

⁷ „[Roger] jest wśród błędnych rycerzy (...) nie brak [o nich] szczegółów w rycerskich romansach. Roger znał je na pamięć” [*Mutałczijewa* 1980: 15].

⁸ „Król nie potrzebuje wojowników, a szlachta mnoży się w myśl przykazań Bożych. Turnieje pochłaniają zbyt małe ofiary. Przerwywać pojedynkę z chwilą, gdy któryś zwali się na ziemię! Wskutek haniebnych zmian poszło w niepamięć męstwo rycerskie, młodzieńcze!” [*Mutałczijewa* 1980: 13].

⁹ „Chciał wyjść ze skrzyni, gdy wtem jakaś ręka – wysunąwszy się przez specjalny otwór w kracie – złapała go za poły kaftana” [*Mutałczijewa* 1980: 23].

¹⁰ „Zabrał mnie do biskupa, a ten poradził, żebyśmy złożyli ofiarę ku czci Matki Boskiej, której przysięgałam. Matka Boska wstawi się u Boga, by zwolnił mnie z przyrzeczenia...” [*Mutałczijewa* 1980: 30].

Droga na Wschód to dla des Freux wyprawa na ziemie zajęte przez wrogich prawosławnych schizmatyków, a zadaniem krzyżowców było przede wszystkim doprowadzenie do tego, aby „zapanował tam prawdziwy, katolicki ład” [Mutafczijewa 1980: 49] zaprowadzony przez zachodnich rycerzy, którzy z tytułu urodzenia posiadają nieograniczone prawo panów¹¹. Podróż Rogera z Monte Carlo do symbolicznej granicy Wschodu – Bramy Trajana, to bezustanna walka o jego duszę, którą wiodą dwie siły uosobione przez „wywrotowca” Descartes’a¹², usiłującego przekonać młodego rycerza o fałszywości świata, którego porządek chce mieczem wprowadzić wśród heretyków oraz barona Steinkopfa, pragnącego utwierdzić młodego, prostego rycerza w przekonaniu, że zachodni porządek jest jedynym akceptowanym przez Boga, a ziemia, ku której zdążają „czeka na swojego pogromcę, na jego młodą niespożytą siłę, czeka by uszlachetnił ja ponownie – schamiałą przez współzycie z barbarzyńcami!” [Mutafczijewa 1980: 110]. Pomimo klęski Descartes’a jako człowieka (został stracony), odniósł on zwycięstwo intelektualne, ponieważ to właśnie jego wersja świata wygrała w tym moralnym pojedynku. To właśnie rycerz, który nieprzypadkowo nosił nazwisko francuskiego filozofa, rozpoczął jeszcze nieświadomy proces przemiany Rogera, w wyniku której „С рицаря ще се извършат ужасяващи промени: Декарт умира, да живее Декарт. Роже де Фре ще стигне своя учител и ще отиде още по-далеч. Младият мъж съвсем еретично ще започне да мисли, че единният католишки ред не е задължителен за тази прекрасна земя и че ако не се сподоби с него тукашната България, няма да загине” [Карабелова 2006: 300]. Roger długo zajmował pozycję pomiędzy Descartes’em i Steinkopffem, ostatecznym sprawcą jego oczyszczającej przemiany był prosty bułgarski chłop – Petyr Diabeł, z którym spotkanie rozpoczęło etap ostatecznego formowania młodego rycerza, proces jego ponownych duchowych narodzin.

Zdecydowanie odmiennie przedstawił Anton Donczew drogę na Wschód francuskiego szlachcica zwanego Wenecjaninem. W przeciwieństwie do des Freux, bohater „czasu wyboru” był człowiekiem dojrzałym – 44 letnim, który spędzał czas na dworze swego krewnego – króla Ludwika XIV. Na jego dalszych losach zaważyła decyzja udania się do Kadii, aby wraz z innymi podobnymi sobie „próżnymi, błyskotliwymi i odważnymi” [Donczew 1967: 176] bronić jej przed atakiem tureckim. Proces jego przemiany następuje z chwilą dostania się do osmańskiej niewoli i „dobrowolnego” przyjęcia islamu. Jednak, aby dostąpić oczyszczenia, Wenecjanin bę-

¹¹ „Ja ... nie mogę uwierzyć (...) Czy możliwe, żebyśmy gdzieś byli niepożądani? Żebyśmy nie posiadli prawa panów” [Mutafczijewa 1980: 49].

¹² „рицарят Декарт – архетипично възплъщение на Вечното съмнение, материализиран изразна неотменима философска нагласа” [Карабелова 2006: 290].

dzie musiał najpierw przejść przez tortury poniżenia, gdy „Пленен при Кандия и преживял неизразимите унижения на робството, жив погребан в тюрмовете на турската галера, (...) приема исляма, воден от инстинкта за самосъхранение. обстоятелствата го лишават от сродници, приятели и богатство и го приобщават към света на насилниците. От този момент той е робът Абдуллах, равнодушен към света, който го заобикаля, оценил като ненужни скрупули личното достойнство, съчувствието към хората, приятелството и любовта” [Беляева 2005: 68]. Dla Wenecjanina/Abdullacha najważniejszym było jedynie to, aby zachować życie bez względu na koszty – „Abdullah nie miał ani przeszłości, ani przyszłości. Abdullah nie miał celów. A raczej przyświecał mu tylko jeden – ocaleć. Nie miał wyjścia, lecz dawno odkrył, że ludzkie drogi prowadzą do nikąd. Ważne było, że idzie” [Donczew 1967: 32]. Zmiana statusu społecznego sprawiła, że były francuski szlachcic, ku swemu zdziwieniu, nabrał dystansu do minionego życia, dostrzegł jego ułudę i głupotę¹³. Abdullah nie zabijał już ludzi, zaczął ich kochać, przeżyte doświadczenia spowodowały, że cieszył się chwilą „starał się cieszyć z niej, nie dążąc do jej zatrzymania. Jako że po niej nadchodziła następna” [Donczew 1967: 33]. Kolejna przemiana w życiu Wenecjanina/Abdullacha dokonała się pod wpływem rodopskich Bułgarów z doliny Elindenii, których przybył islamizować jako członek oddziału janczara Karaibrachima.

Do katharsis zdążali obaj bohaterowie różnymi drogami, lecz w obu przypadkach jego wymiar był podobny. Zarówno Roger jak i Wenecjanin/Abdullah dostąpili wyzwolenia z niewiedzy i ignorancji, a sprawcami tej przemiany w obu przypadkach byli Bułgarzy.

Oczyszczającą przemianę Rogera des Freux ułatwiał (czy może nawet umożliwiał) fakt, że był on człowiekiem młodym i naiwnym, który poszedł na wyprawę krzyżową uwiedzony obietnicami jej przywódców – „Рицарството е сравнено със стоглава ламя, която се влачи с километри, а Роже де Фре е една от най-млечните агнешки главички” [Карабелова 2006: 289]. Petyr Diabeł nauczył Francuza samodzielnie myśleć, podejmować decyzje zgodne z własną wolą. Chłop bułgarski przyjął rolę swego imiennika, jest kusicielem próbującym przekonać Rogera o słuszności swego punktu widzenia, sam będąc „uobiciem wszystkich pozytywnych cech Bułgara, ale jednocześnie ucieleśnieniem wartości tego kręgu cywilizacyjnego, jakim był wschód Europy” [Wierzbicka 1983: 141]. Niewykształcony słowiański strażnik bezbłędna francuszczyznę wyłożył młodemu krzyżowcowi zagadnienia będące zaprzeczeniem wszystkiego, w co do tej pory wierzył. Dysku-

¹³ „Аз dziw, як nowe moje wcielenie в niewолника Abdullacha pomagało ми завиязуваць контакт з людзьми. Давней, бы усясьць, чекалём, аз ми прыносяў крzesло. Дзiesięciu пачоўкоў крэціло сяь доколя мне, быём надэты і глупі” [Donczew 1967: 111].

sje dwóch reprezentantów wrogich światów dotyczyły zarówno kwestii życia codziennego (stosunek do pracy fizycznej i kobiet) jak i spraw religijnych („Schizmatycy!... Heretycy! (...) Czy nie przychodzi wam do głowy, prawdziwy chrześcijaninie, że wasz ład, wasze dogmaty mogą wydawać się innym herezją?” [Mutafczijewa 1980: 123]) oraz politycznych (prawo Bułgarów do własnej ziemi). Elokwencja i wiedza Diabła budziła zdziwienie¹⁴, był on przedstawicielem nowopowstającego państwa, które Mutafczijewa wykreowała jako „kraj ludzi wolnego ducha, oświeconych, patriotycznych i tolerancyjnych, chłonnych i twardych zarazem” [Wierzbicka 1983: 141]. Jednak „szlacheckiego wychowania nie odrzuca się tak łatwo” [Mutafczijewa 1980: 134], decydująca dla oczyszczającej przemiany głównego bohatera powieści była wspólna z Bułgarem podróż do Adrianopola, którą Magda Karabelowa nazwała „побългарен вариант на Дантевия Ад” [Карабелова 2006: 301]. Obraz porządków wprowadzanych przez krzyżowców i chaosu, jaki zapanował pod ich rządami doprowadziły Rogera do stanu, w którym po raz pierwszy w życiu musiał samodzielnie dokonać wyboru optyki interpretacji otaczającego go świata, zrozumiał, że dotychczas żył w feudalnej skorupie, która dusiła samodzielność i narzucała jedynie słuszny sposób myślenia. W konfrontacji ze Wschodem barbarzyński okazał się „świat Zachodu z jego nieokrzewaniem i fanatyzmem. Z jego ciasnotą horyzontów myślowych i brakiem tolerancji” [Wierzbicka 1983: 141]. Decydując się na zerwanie z dotychczasowym, pełnym fałszu i obłudy życiem zrozumiał, „że jestem człowiekiem. A ten człowiek dzisiaj powiada dość. Ja chcę odejść stąd i odejść. A ponieważ nie ma miejsca pustego, przejdę po prostu na drugą stronę: do walki” [Mutafczijewa 1980: 233]. Odkrycie prawdy, że „всички да се броят за човеци, а не едните да са хора а останалите – тор” [Карабелова 2006: 299] kosztowało francuskiego rycerza bardzo drogo – poległ w bitwie pod Adrianopolem, walcząc po stronie wojsk bułgarskich przeciw dotychczasowym braciom.

Francuski bohater powieści Antona Donczewa dostępując oczyszczenia poznaje „истинската цена на човешкото достойнство” [Беляева 2005: 64]. Rodacy Manola, którzy gotowi byli poświęcić własne życie w obronie wiary i godności, posiadający własny kodeks moralny sprawili, że poturczenie Abdullach przechodzi ostateczną przemianę. Wenecjanin, zgodnie ze swym nowym mottem głoszącym, że najważniejsze jest życie, przybył do doliny Elindenii „предварително решен да запази спокойствие, да стои настрана, да не окървави ръцете си,” [Беляева 2005: 69] jednak determinacja rodopskich Bułgarów, ich upór i heroizm sprawiły, że w chwili, gdy nadeszło „време разделно” zrozumiał, że „nadszedł czas (...), kiedy lwy musiały

¹⁴ „Skądże chłop może wiedzieć tak dużo, mówić w taki sposób? Skąd u prostego żołnierza podobna godność, niemal pycha?” [Mutafczijewa 1980: 127].

zginąć, a psy żyć” [Donczew 1967: 224]. Pod wpływem wstrząsających przeżyć, widoku cierpień oraz rozmów z mieszkańcami doliny Wenecjanin „преминава на страната на българите и се връща към християнската вяра” [Врина-Николова 2005: 254]. Postawa Bułgarów, ich „umiejętność trwania i przetrwania w obliczu stałego zagrożenia, zachowania godności w czasach pogardy, cierpliwości i tolerancji” [Wierzbicka 1983: 125] sprawiły, że Abdullach odkrył wartości, których istnienia nie dopuszczał, zrozumiał, że nie jest ważne, aby żyć, istotną wartość ma dopiero pytanie o to jak żyć? Francuski szlachcic pojął bezcelowość swego dotychczasowego dworskiego – zachodnio-chrześcijańskiego i niewolniczego – muzułmańskiego życia. Jako francuski szlachcic był „zadatkem na człowieka” [Donczew 1967: 175], „mędrzec Abdullach” [Donczew 1967: 175] zajmował się kwestiami, z perspektywy bułgarskiej, drugorzędnymi. Te dwie postaci zastąpił wreszcie w pełni ukształtowany człowiek – Sław, który wszystko, co w życiu ważne zawdzięczał Bułgarom z Elindenii¹⁵ i który naocznie przekonał się, że bohaterstwo, cierpienie i wierność przekonaniom czyni ludzi wielkimi, tworząc ich człowieczeństwo oraz, „че всички хора са братя и трябва да живеят братски” [Константинов 2005: 37].

Motyw obcego, który przybywając na tereny Bułgarii obala mity na temat Wschodu funkcjonujące w społeczeństwie zachodnim, jest bardzo częsty w literaturze bułgarskiej. Przybyszów z „cywilizowanej” Europy fascynują „fundamenty państwowości bułgarskiej – wolność i równość” [Wierzbicka 1983: 139], lecz przede wszystkim ogromny wpływ na zmianę ich postawy ma etyka i moralność społeczeństwa, kierującego się bardzo prostymi i czytelnymi zasadami, zaskakującymi dla „rozwinętych” społeczeństw zachodnich. Oczywiście, nie wszyscy przybysze zdolni są do poznania prawdy o Wschodzie, nie każdy chciał i nie każdy mógł ją odkryć¹⁶, katharsystyczna przemiana dostępna była jedynie dla bardzo nielicznych i wyjątkowych jednostek, takich jak młody i naiwny „кандидатът за светец Роже де Фре” [Карабелова 2006: 189] oraz Wenecjanin/Abdullach/Sław, którego wrażliwość ukształtowały dramatyczne przeżycia i wydarzenia

¹⁵ „Dzięki ci, Manole, że dałeś mi poznać sens życia ludzkiego!

Dzięki ci, Elico, bo bez ciebie nigdy bym nie zaznał miłości!

Dzięki ci, babko Srebro, że wpoilaś we mnie ukochanie pieśni i pomogłaś odróżnić trujące chwasty od ziół leczniczych, a ludzi złych od dobrych.

Dzięki ci, Charles, że nauczyłeś mnie władać szpadą i tobie Dawidzie, żeś w jeździe konnej mnie ćwiczył!

Dzięki ci, nieznany galerniku, który w arkana mowy bułgarskiej mnie wdrożyłeś.

Dzięki wam, matko i ojciec! Matka, po wydaniu mnie na świat, zostawiła mnie pod opieką mamki. Ojciec widział we mnie narzędzie do osiągnięcia swych celów, a nie człowieka. A jednak dzięki wam obojgu za życie!” [Donczew 1967: 173].

¹⁶ Za przykład mogą tu posłużyć bohaterowie powieści Stefena Diczewa *Droga do Sofii*.

zmieniające dworzanina w niewolnika, a następnie niewolnika w szalonego buntownika.

Popularność tego motywu wynika jednoznacznie z chęci odrzucenia przez pisarzy bułgarskich poczucia upośledzenia wobec kultury i zdobyczy duchowych „cywilizowanej” Europy i wpisuje się doskonale w bardzo rozbudowany, także na łamach dzieł literackich, dialog na temat miejsca Bułgarii na mapie Europy, jej przynależności kulturowej i roli, jaką odgrywała pomiędzy Wschodem/Orientem i Zachodem. Opisywana w tekstach przemiana obcego miała silny wydźwięk propagandowy, gdyż pozwalała dać odpowiedź na pytanie, kim jest Bułgar, pomagała nobilitować lokalność¹⁷, wskazywać elementy niepowtarzalne. Motyw ten, jako jeden z wielu służył także jako narzędzie mitologizacji wydarzeń z historii narodu bułgarskiego, pozwalający ukazać szczególne męstwo, poświęcenie lub cierpienie.

Literatura

- Беляева С., 2005, *Дошло е време разделно*, в: *Българската литературна критика за Антон Дончев*, съст. Д. Правдомирова, М. Тодорова, София.
- Donczew A., 1967, *Czas wyboru*, przeł. H. Kalita, Warszawa.
- Józwiak W., 2008, *Zachód i Wchód/Orient w bułgarskiej powieści historycznej XIX i XX wieku*, w: *Tradycje pogranicza i przestrzenie tradycji. Od komunizmu do postkomunizmu i postkolonializmu*, red. B. Zieliński, Poznań, ss. 71-81.
- Juda C., 2003, *Pod znakiem BRL-u. Kultura i literatura bułgarska w pułapce ideologii*, Kraków.
- Карабелова М., 2006, *Романът – Мутафчиева. Дебат за играча в история*, София.
- Константинов Г., 2005, *„Време разделно”*, в: *Българската литературна критика за Антон Дончев*, съст. Д. Правдомирова, М. Тодорова, София.
- Mutańczijewa W., 1980, *Rycerz*, przeł. H. Kalita, Warszawa.
- Said E.W., 2005, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań.
- Wierzbicka K., 1983, *Przeszłość a problematyka narodowa we współczesnej literaturze bułgarskiej*, w: *W cudzych oczach. Z problematyki świadomości narodowej we współczesnych literaturach zachodnio o południowosłowiańskich*, red. H. Janaszek-Ivaničkova, E. Madany, Wrocław.
- Врина-Николова М., 2005, *Дискусия по повод исторически кризи и митове на националната идентичност: няколко илюстрации от българската литература на XX век*, в: *Българската литературна критика за Антон Дончев*, съст. Д. Правдомирова, М. Тодорова, София.
- Zieliński B., 1991, *Wschód i Zachód w Rycerzu Wery Mutańczijewej*, w: *II Kolokwium Slawistyczne Polsko-Bułgarskie*, red. T. Zdancewicz, Poznań, ss. 209-220.

¹⁷ Por. Juda 2003: 149 i nast.

Journey to the East as a catharsis in 20th century Bulgarian historical prose

Summary

A popular theme of Bulgarian literature is of visitors having their preconceived ideas of the region proved wrong.

Those outsiders from so called 'civilized Europe' were fascinated by the foundation of Bulgarian statehood: freedom and equality. The big influence on a change in their attitude was the ethics and morality of Bulgarian people, which were guided by very simple and clear rules. This seemed surprising to people from 'developed' western societies. Not every visitor desired or was able to learn the truth about the East. Catharsis was available just for a few individuals, like characters from Anton Donczew's novel „Време разделно” (1964) or from Wera Mutańczijewa's „Рицарият” (1970). The sensitivity of those heroes was a result of dramatic experiences and events, changing courtier into slave and slave into mad rebel.

Bulgarian writers choosing this motif wanted to reject the feeling of deprivation, in comparison with western culture and spiritual achievements of 'civilized' Europe.

This subject also adds to the dialogue about Bulgaria's place on the map of Europe, its cultural connection between the East and West. Transformation of literary heroes had a deeply propagandistic nature. It enabled one to answer the question 'who is Bulgarian?' and point out the unique elements of the country as well as to ennoble local values. This motif, like many others, was used to mythologize events in Bulgarian history, exposing extraordinary bravery, devotion and suffering.

Barbara Czapik-Lityńska

Uniwersytet Śląski

Energie miasta w literaturze chorwackiego modernizmu i postmodernizmu

(W kręgu refleksji estetycznej, cywilizacyjnej i antropologicznej)

Tematy i motywy miejskie pojawiają się w literaturze chorwackiej nader często, dokumentując miejski pejzaż, doświadczenia egzystencjalne mieszkańców miejskich przestrzeni oraz towarzyszące im napięcia cywilizacyjne. Do najczęściej opisywanych miast chorwackich należy z pewnością Zagrzeb. Literatura utrwała jego ulice, place, prawdziwe i fikcyjne opowieści o historii miasta, podania o powstaniu zagrzebskiej Katedry czy kościoła św. Marka, o cudownym uratowaniu obrazu Matki Boskiej Kamiennej. Te i inne przekazy wyobraźni znajdziemy u popularnych w Chorwacji pisarzy, by wspomnieć tylko Augusta Šenoę (*Crtice i kronike grada Zagreba, Zlatarevo zlato, Seljačka buna*) czy Mariję Jurić Zagorku (*Kći Lotrščaka*). Zagrzeb jako tło akcji, temat czy motyw, pojawia się głównie w powieści historycznej i społecznej. Utrwała pamięć o mieście, zdarzenia prawdziwe i fikcyjne. Występuje też w opowiadaniach i wspomnieniach Miroslava Krležy, także w relacjach z podróży XIX i XX wieku (Antuna Gustawa Matoša czy Milana Begovicia) oraz w prozie postmodernistycznej (Andreja Hienga, Pavla Pavličicia, Miljenka Jergovicia, czy Dubravki Ugrešić) i w poezji. Literackie prezentacje miasta ujawniają sposoby jego zamieszkiwania, doświadczenia i rozumienia.

Pisarzy przyciąga nie tylko Zagrzeb, także miasta Dalmacji, a w Sławonii Osijek i Vukovar. Oprócz obrazów miast realnie istniejących, lecz niekoniecznie realistycznie przedstawianych, literatura kreuje obrazy miejsc, w których identyfikacja schodzi na drugi plan, idzie bowiem raczej o sensoryczne, przenośne, o układy znaków funkcjonujące jako metafory ludzkiej globalnej przestrzeni bytowej i cywilizacyjnej, o wyrażenie niepokojów epoki. Zdaniem Barbary Sienkiewicz: „Prezentacją tematu miasta rządzi tu zasada *pars pro toto*, miasto okazuje się bowiem metaforą świata (miasto-swiat jako dzia-

nie się, ruch, miasto-świat jako racjonalna konstrukcja; miasto-świat wyobraźni i w wyobraźni; miasto-świat jako palimpsest obrazów i pamięci.” [Sienkiewicz 2007: 9]). W takim ujęciu motywy i pejzaże miejskie pełnią więc zróżnicowane funkcje estetyczne i poznawcze. Zajmowali się nimi także sławiści polscy, m.in.: Magdalena Dyras, Maciej Falski Dominika Kaniecka, Ernest Miedzielski, Patrycjusz Pająk, Krystyna Pieniążek-Marković, Natalia Wyszogrodzka, Bogusław Zieliński. Autorzy ci interpretowali wizerunki miasta literackiego w różnych perspektywach i ujęciach: świata przedstawionego, treści metaforycznych i idei, estetyki, poetyki, kultury. Niektóre z polskich tekstów stanowią istotny punkt odniesienia dla podjętego tematu, którego rozległość narzuca konieczność wyboru, selekcji i syntezy.

Niniejszy artykuł ukierunkowany jest na literacką percepcję miasta w perspektywie dynamicznych i antynomicznych transformacji współczesnej kultury. Prowadzą one od fascynacji cywilizacją do doświadczeń rozpadu oraz klęski kultury w obliczu metaforycznego wyczerpania literatury i rozpadu dzieła (tekstu-miasta, tekstu-domu) oraz w obliczu niemetaforycznego mordy kategorialnego i ludobójstwa. Doświadczenie sztuki spotyka się z doświadczeniem życia, intensyfikując refleksję o egzystencji człowieka w czasie i przestrzeni¹.

Sądzę podobnie jak Katarzyna Rosner, że literatura (sztuka) dzięki funkcjom kreacyjnym pełni funkcję poznawczą: „dzieła sztuki kreują rozmaite fikcyjne światy, z których wiele jest także interpretującymi modelami rzeczywistości realnej” [Rosner 1976: 96]. W poszukiwaniu znaczeń wpisanych w obrazy miast należałoby badać „wszystkie własności fikcyjnego świata: analogiczne, zdeformowane, fantastyczne i nieokreślone” [Rosner 1976: 96], w nich bowiem znajdujemy ważne dla rozumienia miasta-człowieka-świata sygnały semiotyczne. Literatura dostarcza specyficznie własnej wiedzy o wyobrażeniach miasta/świata i o życiu człowieka w mieście/świecie. Czyni to na różne sposoby, mimetycznie i fantastycznie, zbliżając się bądź do modelu sztuki typu zwierciadła, bądź do modelu sztuki typu lampa (światła – mówiąc językiem krytyki romantycznej). Język krytyki psychoanalitycznej odsyła do modelu egoicznego, bazującego na pracy ego i świadomości (nieświadomość ogniskuje się na poziomie doświadczenia ego) lub modelu onirycznego, eksponującego instynkt i magmę przedwerbalną energii psychicznej [Rosińska 1985]. Estetyka pragmatyczna przypomina: „Mimo że sztuka stanowi formę ekspresji wywodzącą się z naturalnych korzeni i energii, jest ona także w znaczący sposób kształtowana przez

¹ H. Buczyńska-Garewicz nakazuje odróżniać „pojęcie przestrzeni doświadczonej od pojęcia przeżycia związanego z jakąś konkretną przestrzenią (...) Przestrzeń doświadczona ma zawsze charakter jakościowy, wyznaczają ją określone treści i znaczenia. To system znaczeń, nie relacji formalnych”. Zob. Buczyńska-Garewicz 2006: 14, 20.

tradycje kulturowe i konteksty historyczne, w których jest tworzona” [Shusterman 2003: 179].

Pamiętając o złożoności literackich ekspresji miasta, zwróć uwagę na niektóre aspekty myślenia o miejskich doświadczeniach cywilizacyjnych, o towarzyszących im nadziejach i napięciach. Z tego literackiego myślenia wyłaniają się często obrazy zmityzowane², obrazy metaforyczne, które oświetlają i myśl, i byt. Tak twierdzą filozofowie: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Hanna Buczyńska-Garewicz. Omawiając szerzej zagadnienie poznawczej funkcji wyobraźni (i metafory) Elżbieta Wolicka sugeruje, że tam, „gdzie zawodzi racjonalny dyskurs i dialektyka pytań i odpowiedzi, musi wkroczyć, jako naczelny pośrednik źródłowego wysłownienia – metaforyczny obraz-mit” [Wolicka 1986: 10]. Nie ulega wątpliwości, że chorwacka literatura zawiera takie zmetaforyzowane, zmityzowane wizerunki miasta. Wystarczy przypomnieć prezentacje przestrzeni miejsca w perspektywie przestrzeni doświadczanej jako Jerozolima lub Babilon³, a więc przekazujące podwójnie metaforyczną prawdę.

Opisywanie miasta i otoczenia miejskiego w perspektywie reprezentacji i metaforycznej innowacji, realności i fikcyjności, ujawnia dwa antynomiczne kierunki oglądu problematyki – pozytywny i negatywny. Ten pierwszy, w znacznej mierze konstruktywistyczny bądź utopijny, czyni z miasta obszar kulminacji wartości kulturowych i cywilizacyjnych. Ten drugi, destrukcyjny i mroczny, poraża zwątpieniem i nastrojami katastroficznymi. Modernistyczne konceptualizacje miasta odzwierciedlają oba kierunki myślenia. Ta dwoistość, pełna napięć i ambiwalencji, będzie kontynuowana jako dialektyczna antynomia konstrukcji i destrukcji. Za Dubravką Oraić Tolić [Oraić Tolić 1996] oraz za Barbarą Sienkiewicz [Sienkiewicz 2007] przyjmuję, że modernizm wysuwa projekty nowoczesne, w fazie utopijnej awangardy rzutuje je w przyszłość, a postmodernizm je testuje, dekonstruuje, przewartościowuje.

Zarówno romantyków, jak i realistów (zwłaszcza naturalistów), miasta niepokoiły swoim potencjałem rozpadowym, niszczącymi i demoralizującymi energiami. Fascynacje mroczną stroną nie ominą ani modernizmu, ani awangardy. Na przykładzie Janka Policia Kamowa pokazała je Krystyna Pieniążek-Marković w interpretacji opowiadania *Bitanga*, epatującego negatywną „pasywną energię miasta” [Pieniążek-Marković 2009], podczas gdy Patrycjusz Pająk w rozprawie *Kategoria rozpadu w chorwackiej prozie awangardowej* [Pająk 2003] wyeksponował jego alienacyjny, destrukcyjny wpływ. Pisząc o Zagrzebiu czołowego modernisty chorwackiego Antuna Gustawa

² „Mit literacki rozumiany jest nie jako opowieść fabularna, lecz jako specyficzny sposób myślenia o świecie współczesnym” [Tokarz 1983: 7].

³ Zob.: Zieliński 2002; Pieniążek-Marković 2005a; Miedzielski 2006.

Matoša Dominika Kaniecka zwróciła uwagę na podwójność percepcji obserwatora, który dostrzega nie tylko cechy miejskie w krajobrazach Zagrzebia, ale i „cechy zdrowej malowniczej wsi”. Zagrzeb to „miejsce, którym natura protestuje przeciw kulturze, w którym Sava sprzeciwia się Ilicy”⁴. Wydaje się, że w ten sposób Matoš równoważył swe krytyczne wobec miasta poglądy. Pozostawał też w zgodzie z główną linią modernistycznej fascynacji pejzażem naturalnym. Modernistyczny świat wyobraźni jest silnie związany z wyobrażeniami źródłowymi natury, światłem, ziemią i niebem w kole czasu i wieczności, co jest szczególnie widoczne w poezji Matoša i Vladimira Vidricia. Modernistów interesują też związki człowieka z naturą, między innymi w płaszczyźnie transformacji tej natury przez myśl i pracę [Rosa 2003]. Ten sposób wartościowania ulegnie wkrótce modyfikacji. Wprawdzie największy wśród poetów modernistycznego paradygmatu Tin Ujević nadal będzie słauił naturę i słońce, i tak zostanie nawet gdy wprowadzi miejskie motywy cywilizacyjne, jak na przykład tramwaj („Zadovoljstvo: naći usred grada selo” (...) „Jedan kratki život koji brzo stane/ kliče: Slava suncu! Sunce prijē svega!” [Matoš 1979: 315]), lecz awangarda, zwłaszcza ta futurystyczna i utopijna, zwróci się ku idei postępu i cywilizacyjnego rozwoju. W odczuciu reprezentantów doby awangardy to nowoczesna technika miała przynieść człowiekowi „więcej światła”, więcej energii, przy czym oba pojęcia rozumiano bardzo rozmaicie.

W literaturze XX wieku pojawiły się dwa znamienne dla cywilizacyjnego rozwoju motywy – pociąg i tramwaj. Literacka semantyka pociągu jest szczególnie frapująca (i w modernizmie, i w awangardzie, i w postmodernizmie), lecz motyw drugi jest bardziej miejskim motywem, reprezentatywnym nie tylko dla awangardy chorwackiej (swój potencjał semantyczny ujawnia najlepiej na płaszczyźnie komparatystycznej).

Wprowadzenie nowoczesnych motywów miejskich intensyfikuje myślenie o rozwoju, budowaniu i zamieszkiwaniu. Dla Ujevicia miasto jest skondensowaniem budowania w trwałym materiale. W felietonie *Iz Dubrovnika* zarzuca Matošowi brak zainteresowania miastami Dalmacji: U Matoševom hrvatskom nacionalizmu nepoznavanje ove izgradjene gradske i gradjevinarske Dalmacije udara u oči kao grdan nedostatak” [Ujević 1979: 330, 332], a o Dubrowniku powiada: „To je jedna gradjevinska misao ostvarena neimarski gusto u prostoru: kamena gradja nadživljuje čovjeka i naraštaje. Narodi bogati historijom uvijek su bili graditelji u trajnom materijalu” [Ujević 1979a: 330]. O ulicach miasta (kolejny miejski motyw wprowadzony przez modernizm, zwłaszcza późny), że są nieprzebrany bogactwem wiedzy o mieście i człowieku. W eseju *Himnika ulica* pisze o ulicy: „Ulico, ulico,

⁴ D. Kaniecka, Zagrzeb Antuna Gustawa Matoša, s. 6 i 7 udostępnione przez autorkę maszynopisu.

sintezo ljudskoga truda! Ti si poezija sutrašnjosti." i o mieście: „vezani smo svojim bićem i svojim radom, i umom, ako ne potpunim srcem, uz grad, ali mi volimo grad kao jedan zlatan lanac. Mi smo poezija grada, Makar i sa njegovim zarobljenima. I mi kažemo smjelo narodu: udji u grad, to jest u obrazovanost i budućnost! Nama je ulica sveta. Mi smo poezija ulice, to jest prometa, industrije, misli, borbe, napretka" [Ujević 1979b: 194]. Miasto Ujevicia jest metaforą cywilizacyjnego rozwoju, pracy tworzącej, szczęśliwszej przyszłości, skupiskiem życiowych energii. Kiedy dodaje: „Treba razumijeti ulicu, jer to je jedan viši stepen mudrosti. To su pokušali naturaliste, to će možda da izvrše neofuturiste." [Ujević 1979b: 195] wskazuje na naturalizm i futuryzm jako kierunki zwrócone ku życiu, ku życiowym energiom, instyktom. Ujević, podobnie jak polscy skamandryci i futuryści promuje „poezję miejską" („Poezjo na ulice! Między ludzi, w tłum" [Wierzyński 1991: 275]).

Miasto Ujevicia nie jest wyłącznie miastem współczesnym i nowoczesnym. W mieście obok nowego trwa i „staro doba". W wierszu *Ulica fantoma* poeta pisze: „Ulicom, pored ljudi, lutaju brojni fantomi:/jedni idu iz grada, drugi listom iz groba./ I tako, pored novog, traje i staro doba" [Ujević 1997c: 227]. W tym ujęciu życie jest całością przeszłości i współczesności, żywych i martwych, do których należy ostanie słowo i ostateczne wyzwolenie (bynajmniej nie należy do cywilizacji): „čekaj nužnu uru: mi ćemo uskrsnuti,/ tek tad će i za vas uskršnja zora da budne" [Ujević 1997c: 227]. Transformacja i wyzwolenie nie mogą być zatem wyłącznie dziełem nowoczesnej cywilizacji – mówi na przekór futurystycznej rewolucji podmiot liryczny wiersza. Życie i rzeczywistość rozgrywają się w zmityzowanej przestrzeni całości: przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Ulica miasta Ujevicia jest ulicą obecności duchowej, odsyła do konceptu rzeczywistości zmityzowanej. Dzięki temu jest odporna na katastroficzny rozpad, który naznaczy awangardową, a potem postmodernistyczną wyobraźnię. Wybierając język poetycki sprzężony z tradycją, niegdyś żywą mową mitu i poezji, Ujević opowiedział się za doświadczeniem całości. W epifanicznych doznaniach pełni wskrzeszał afirmację życia i natury, odzyskując poczucie tożsamości i harmonii.

Wiersze Ujevicia z motywami miejskimi, podobnie jak poezja czołowego ekspresjonisty Antuna Branka Šimicia, wpisują się w modernistyczną utopię awangardy. „Za główne jakości cywilizacyjne poeci awangardy uznali energię, ruch i dynamizm. Przedstawiając życie nowoczesnego miasta, te właśnie jakości wydobywali na pierwszy plan, toteż są one stałym składnikiem pejzażu miejskiego" [Sienkiewicz 2007: 498]. Przypomnijmy, że obok „budowania" (Ujević i utopijna awangarda to w znacznym stopniu konstruktorzy i budowniczo⁵), konstruktywnych energii i pozytywnej dy-

⁵ Por.: Czapik-Lityńska 1996; Turowski 2000.

namiki, pojawia się rozpad formy, energia negatywna, uwrażliwiająca na ekspresję bytu zmierzającego ku rozkładowi i śmierci. Jej obecność krytyka dostrzega w poezji Šimicia⁶, w poezji i prozie Kreży [Pająk 2003]. W ich ujęciu miasto jawi się jako przestrzeń demoniczna, niebezpieczna, alienująca. U Šimicia miasto określane jako *ubica*, *smnrt*, *zločin*, *mrtvac*, *noć* wprowadza w negatywne pole semantyczne.

Mistrzem epatowania energiami rozpadowymi był Miroslav Krleža. W interpretacji jego noweli *Veliki meštar sviju hulja* Patrycjusz Pająk dochodzi do wniosku, że w portrecie Zagrzebia „rozpadowe procesy społeczne, psychologiczne i biologiczne, stają się wieloznaczną ilustracją zmian zachodzących w całej Chorwacji i Europie” [Pająk 2003: 101]. Miasto Krleży to miasto-widmo, kumulujące i produkujące zło. Dla Krleży wyjściem ze stanu permanentnej destrukcji miała być rewolucja, kontrdestrukcja, zdolna skierować ścierające się siły i energie na inny tor. Pociąg z *Chorwackiej rapsodii*, pędzący ku śmierci mógł poprowadzić ku słońcu tylko człowiek. Miał nim być chorwacki geniusz⁷. Według Miroslava Fellerera rewolucyjne idee Krleży prowadziły ku katastrofie, co wyraził w poetyckiej inwokacji *Miroslavu Krleži*: „Ti se varaš / Tvoj vagon ne leti u sunce! / Sunce će pandje uvući / i nastat će tišina – / Veče će se spustit / i mrak (...) Klonut će snaga parnom stroju, / kotači će stati – / a tada se spusti magla / nad vagon / i sve će pasto u zaborav / ko Pompeji...” [Evgenijič Godovsky 1920: 3]. Mimo różnicy światopoglądowej, Feller i Krleža pozostawali w kręgu wpływów katastroficznie zorientowanego ekspresjonizmu, zapowiadającego upadek cywilizacji.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden środek przemieszczania, ruchu, zmiany. Jest nim miejski tramwaj, motyw często występujący w poezji chorwackiej. Tramwaj jest postrzegany jako wynalazek nowoczesnej techniki. Tramwaj i pociąg wyznaczają dwa pola semantyczne nowoczesności, jej osiągnięć technicznych i związanych z nimi nadziei. Od początku pojawienia się tych motywów w literaturze wywoływały one asocjacje ambiwalentne. Te bardzo ważne motywy są nie tylko składnikami świata przedstawionego i składnikami treści. Wymagają odniesienia do rzeczywistości pozatekstowej. Na tę właśnie funkcję motywu wskazywał kiedyś Zygmunt Łempicki w pracach podejmujących kwestie relacji między konkretnymi motywami a sytuacją duchową epoki [Łempicki 1966].

Wydaną w 1994 roku antologię *Autobiografski Zagreb* można uznać za zbiór tekstów poetyckich, reprezentatywnych dla postmodernistycznej aury. W dołączonym do wstępu leksykonie powtarzających się słów-kluczy, obok pojęć współczesnej cywilizacji: miasto, tramwaj ulica, anteny, kamery TV, pojawia się znamienne określenie „generacija izgubljenih” [Brešić 1994: 5].

⁶ Zob.: Pieniążek-Marković 2000; 2005b; 2008.

⁷ Więcej na ten temat zob. Wierzbicki 1975 i Pająk 2003.

To wyalienowani, zagubieni, osamotnieni bohaterowie miasta. Poeci nadal piszą o Zagrzebiu, jego ulicach i tramwajach. Ale myślenie, przepełnione miłością do miasta, oscyluje między afirmacją a ironią, zmierzając ku absurdowi i pastiszowi: Marinko Marinković w wierszu *Volim Zagreb* pisze: „Volim Zagreb kada sniježi / Tramvaj kad mi s dlana bježi / U oblake, u visine / Od kristala prema raju / Devetkom na Borongaju” [Marinković 1994: 79]. Jasenka Kodrnja, *U jedanestici*, powiada prześmiewczo: „Kako vas volim, tramvaji! / Sve da i ne moram tiskala bih se, gurala bih se u vama, da vas oćutim / potpuno. / Samo se tramvaje može tako cjelovito ćutiti! / Stoga ih se, pomalo bojim. / «Nikad ne ustaj slabijem», ispisano je na svim istaknutim mjestima / (ćelima putnika). / Pa ipak, tramvaji će jednog dana, sasvim izvjesno, / neuništivom snagom izgaženih cipela i nenamjernih udaraca / jurnuti, skliznuti sa šina, podići se u vis / i uz cik putnika i električnu zvonjavu / zaigrati kolo zračnih vratomolija” [Kodrnja 1994: 55]. Niewątpliwie ten surrealistyczny obraz tramwaju unoszącego się w powietrzu nawiązuje do pociągu Kreży i polemiki Fellerera.

A o miejskiej ulicy Nikica Petrak, w wierszu *Mihalićeva Ilica, u kiši*, powie zupełnie jak Šimić:

Taj grad je proklet, nikog nikud ne vodi,
Ni oni koji misle da će riješiti se
Sa njim svog prokletstva.
Grad ipak, stalno raste.

Bože moj, koja je životinja čovjek.
(...) Grad je proklet
(...) Što veći, sve mrtviji,
Njemu čovjek jedva nadje drugog čovjeka
I nema stida [Petrak 1994: 109, 110].

Poetycki Zagrzeb: realno-nierealny, gotycki, surrealistyczny, miasto wewnętrzne, miasto wyobraźni poetów – piękne i straszne, żywe i martwe, samotne i przeklęte – znajduje mroczne dopełnienie w „prozie urbanistycznego pejzażu”. „Pod tym określeniem – powiada Krešimir Bagić – kryje się twórczość, w której miasto jest miejscem akcji opowiadania i jego nadtematem. Jednakże, równolegle, nagle zmiany perspektyw narracyjnych, praktyk dyskursywnych oraz celową fragmentaryzację opowiadania i jego sensu można tłumaczyć jako metonimiczny wyraz podmiotu opowiadającego, który doświadcza miasto jako miejsce chaotycznego i nieprzewidywalnego splotu najrozmaitszych zdarzeń. Choć miasto jest symbolem cywilizacji, (...) pod hasłem «pejzaż urbanistyczny» rozumiem coś dokładnie przeciwnego: miasto jako przestrzeń nowoczesnego nomadyzmu, niezasiedlenia i rozproszenia ducha. Pejzaż miejski jest jak labirynt, w którym człowiek, jeśli chce zachować osobowość, zmuszony jest do paradoksalnej samotności wśród

tlumu" [Bagić 2005: 665]⁸. Zagrzeb z antologii współczesnego opowiadania *Goli grad* [Bagić 2003] jest miastem nieprzyjaznym, niebezpiecznym, mrocznym. A jego mieszkańcy czują się samotni, bezradni i zagubieni, naznaczeni piętnem ponowoczesnej obcości.

A obok Zagrzebia drugie martwe miasto – Vukovar, któremu twórcy chorwaccy niezmiennie składają literacki hołd, jak Slavko Jendričko w wierszu *Sądny Vukovar*: „I piekło płakało, / I Bóg / zmęczony niebiańską techniką / (...) jedz diabie na / PIĘKNYM MODRYM DUNAJU, / naści, jedz swoją ostatnią / wieczerzę / pełnego / i pustego / nieba / całkowitej hańby” [Jendričko 2005: 387] Motywy niszczenia miast w działaniach wojennych pojawiają się także w antologii współczesnej liryki chorwackiej *U ovom strašnom času* [Sanader, Stamać 1994]. Poezja diagnozuje śmierć miasta jako śmierć człowieka i śmierć jego cywilizacji, co oznacza koniec fascynacji techniką. Dawne jakości cywilizacyjne, energia, ruch i dynamizm przekształciły się w siły rozpadowe. Doświadczenie realnej zagłady, której ślady notuje także literatura, powoduje radykalny zwrot interpretacyjny. Po fazie utopijnych fascynacji i dramatycznych rozpoznań klęski, po konstatacji wszechogarniającego rozpadu, literatura staje się przede wszystkim obszarem pamięci, dowartościowania człowieka i życia.

W nowej powojennej sytuacji szczególnie ważny wydaje się literacki dyskurs memorialny Pavla Pavličicia, który Vukovarowi⁹ poświęca kilka ważnych książek: *Dunav, Vukovarske razglednice, Šapudl, Vodič po Vukovaru, Kruh i mast, Diksilend*. Obrazy i wspomnienia wybrane z archiwum pamięci, przepisane z życia i doświadczenia, wzbogacone o znaki wyobraźni współtworzą wielki tekst, wielką narrację, wielki obraz Vukovaru – nostalgiczne świadectwo literackie. Autokreacyjna narracja utrwała pamięć o Vukovarze w obrazach reprezentujących konkretne miejsca, rzeczy, osoby, fakty i zdarzenia. Skupienie na konkretności rzeczywistościowym, dowartościowanie rzeczy elementarnych, pozwala snuć nie tylko nostalgiczną opowieść o mieście-domu, ale i o świecie-domu. W ten sposób narracja o Vukovarze uzyskuje szerszą perspektywę, zmienia się w opowieść antropologiczną i hermeneutyczną, odkrywająca prawdy uniwersalne o człowieku, porządkach natury i kultury, zależnych od losu i od podmiotowych indywidualnych wyborów. Jedną z powieści poświęconą jest ulicy dzieciństwa, ulicy Gundulicia, kiedyś nazywanej Šapudlem. Motyw i temat jednej vukovarskiej ulicy z lat 1946–1955, która zniknęła podczas wojny i którą pisarz przywrócił do życia w swej książce o Vukovarze, można uznać za symboliczne ożywienie słowem, lecz sam pisarz konfrontując słowo z miastem, odda przewagę realnemu konkretowi: „Počeó sam pisati zato što se u mojoj ulici- pa ni u mome

⁸ Zob. też Pieniążek-Marković 2005a.

⁹ Zob. Dyras 1999: 163; Filuciak 2006; 2008; Czapik-Lityńska 2008.

gradu – nikad ništa značajno nije dogodilo, u želji da i grad i ulicu učinim značajnim onim što ću napisati. Sada je drugačije: pred onim što se u mojoj ulici i u mome gradu zbilo, svako je pisanje beznačajno” [Pavličić 1995: 185]. Vukovar Pavličića – miasto utraconej, sensownej całości jest miastem przesłaniem, miastem-przestroga w świecie postmodernistycznego wyczerpania.

Intrygujące wizerunki miast dotkniętych piętnem rozpadu, bardzo różnie interpretowanego (kulturowo, psychologicznie, socjologicznie), odnajdziemy też w twórczości pisarek chorwackich: Dubravki Ugrešić, Slavenki Drakulić, Ireny Vrkljan¹⁰. Ich bohaterem jest najczęściej homo exul, emigrant pozbawiony domu, ojczyzny, tożsamości. Pejzaże miejskie stanowią zazwyczaj dopełnienie pejzażu wewnętrznego postaci, ilustrując przeobrażenia człowieka i kultury. Miasto jako metafora i ciało kultury to zatem kolejna opowieść, której w tym artykule nie sposób już pomieścić.

Próbując naszkicować linię zainteresowań literatury chorwackiej miastem, kierowałam uwagę ku twórczości, która nie tylko opisywała i ilustrowała miejskie przestrzenie, ale przede wszystkim żywo reagowała na zmieniające się poglądy estetyczne i ideologiczne, na antynomiczne transformacje kultury. Uznając, że literackie miasta notują i ucieleśniają przeobrażenia kultury, podążając tropem ich wizerunków, starałam się odczytać ich wewnętrzne energie, zakorzenione w pasjach i niepokojach podmiotów autorskich, a także w kulturowej aurze towarzyszącej jednostce czy generacji. Literackie fascynacje miastem i jego motywami wiodą do rozumienia miasta jako wytworu cywilizacji, jako przestrzeni wartości, a także jako miejsca, w którym cywilizacja jest tworzona. Z perspektywy (nie)respektowania wartości miasto może się jawić zarówno jako dom, jak i więzienie, zarówno jako schronienie, jak i labirynt bez wyjścia.

Literatura

Bagić K., 2003, *Goli grad. Antologija hrvatske priče*, red. K. Bagić, Zagreb.

Bagić K., 2005, *Damoklesowy miecz rzeczywistości (chorwacka short story lat dziewięćdziesiątych)*, przeł. E. Szperlik, w: *Widzieć Chorwację. Panorama literatury i kultury chorwackiej 1990–2005*, red. K. Pieniążek-Marković, G. Rem, B. Zieliński, Poznań.

Brešić V., 1994, *Autobiografski Zagreb ili kako se piše grad*, „Zrcalo”, knj. IV, Br. 2 *Autobiografski Zagreb. Antologija suvremenoga hrvatskog pjesništva*.

Buczyńska-Garewicz H., 2006, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków.

Czapik-Lityńska B., 1996, „Jeszcze-nie”. *Utopicum jugosłowiańskiej awangardy*, Katowice.

¹⁰ Zob. Hawksworth 2006; Lukić 2006.

- Czapik-Lityńska B., 2008, *Vukovar – miasto nostalgiczne. Literackie obrazy pamięci i wspomnienia w twórczości P. Pavličicia*, w: *Miasto w kulturze chorwackiej. Urbano u hrvatskoj kulturi*, red. M. Falski i M. Kryska-Mosur, Warszawa.
- Dyras M., 1999, *Figury losu chorwackiego w cyklu „vukovarskim” Pavao Pavličicia*, w: *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugostawii po 1991 roku*, red. J. Kornhauser, Kraków.
- Evgenijič Godovsky M., 1920, *Vapaji za nadčovjekom*, Bjelovar.
- Filuciak B. 2006, *Vukovarskie impresje. Rzeka w prozie autobiograficznej Pavao Pavličicia*, „Pamiętnik Słowiański”, t. LVI, z. 2.
- Filuciak B., 2008, *Vukovarskie impresje. Miasto w prozie autobiograficznej Pavao Pavličicia*, „Pamiętnik Słowiański”, t. LVIII, z. 2.
- Hawksworth C., 2006, *Vrijeme i mjesto u djelima Dubravke Ugrešić*, w: *Čovjek, prostor, vrijeme. Književnoantropološke studije iz hrvatske književnosti*, red. Ž. Benčić, D. Fališevac, Zagreb.
- Jendričko S., 2005, *Sądny Vukovar*, przeł. B. Zieliński, w: *Widzieć Chorwację. Panorama literatury i kultury chorwackiej 1990–2005*, red. K. Pieniążek-Marković, G. Rem, B. Zieliński, Poznań.
- Kodrnja J., 1994, *U jedanaestici*, „Zrcalo”, knj. IV, Br. 2 *Autobiografski Zagreb. Antologija suvremenoga hrvatskog pjesništva*.
- Lukić J., 2006, *Imaginarne geografije egzula: Berlin i Rijeka kao fikcionalni toponimi u prozi Dubravke Ugrešić i Daše Drndić*, w: *Čovjek, prostor, vrijeme. Književnoantropološke studije iz hrvatske književnosti*, red. Ž. Benčić, D. Fališevac, Zagreb.
- Łempicki Z., 1966, *Osnowa, wątek, motyw*, w: *tegoż, Wybór pism*, t. 1, oprac. H. Markiewicz, Warszawa.
- Marinković M., 1994, *Volim Zagreb*, „Zrcalo”, knj. IV, Br. 2 *Autobiografski Zagreb. Antologija suvremenoga hrvatskog pjesništva*.
- Matoš A.G., 1979, *Tramwaji do Selske ceste*, w: *Odebrana djela Tina Ujevića: Pjesništvo I, August Cesarec*, Zagreb Beograd.
- Miedzielski E., 2006, *Dwie twarze prozy chorwackiej przelomu tysiącleci. Piśmiennictwo wojenne i krótkie opowiadanie*, Poznań.
- Oraić Tolić D., 1996, *Paradigme 20. stoljeća. Avangarda i postmoderna*, Zagreb.
- Pająk P., 2003, *Kategoria rozpadu w chorwackiej prozie awangardowej*, Warszawa.
- Pavličić P., 1995, *Šapudl, Znanje*, Zagreb.
- Petrak N., 1994, *Mihalićeva Ilica, u kiši*, „Zrcalo”, knj. IV, Br. 2 *Autobiografski Zagreb. Antologija suvremenoga hrvatskog pjesništva*.
- Pieniążek-Marković K., 2000, *Twórczość poetycka Antuna Branka Šimicia. Z problemów chorwackiego ekspresjonizmu*, Poznań.
- Pieniążek-Marković K., 2005a, *Krótkie opowiadanie o Nowym Zagrzebiu*, w: *Cywilizacja, przestrzeń, tekst*, red. L. Miodyński, Katowice.
- Pieniążek-Marković K., 2005b, *Gotski grad*, w: *Kijeovski književni susreti*, red. S. Matoš, M. Mićanović, V. Pandžić, Kijevo.
- Pieniążek-Marković K., *Krajolici, putovi, mjesta, vrijeme – neki vidovi Šimićeve prostorne imaginacije u Preobraženjima*, w: *Zbornik radova s Međunarodnoga znanstvenog skupa o hrvatskom književniku Antunu Branku Šimiću*, red. V. Pandžić, Zagreb-Drinovci, ss. 431-450.

- Pieniążek-Marković K., 2009, *Bitanga. Slika iz zagrebačkog života, czyli miasto i jego mieszkańcy oczyma Janka Policia Kamova*, w: *Miasto w kulturze chorwackiej*, red. M. Falski, Warszawa.
- Rosa A., 2003, *Impresjonistyczny świat wyobraźni*, Kraków.
- Rosińska Z., 1985, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Warszawa.
- Rosner K., 1976, *Świat przedstawiony a funkcja poznawcza dzieła literackiego*, w: *Problemy teorii literatury*, wybór H. Markiewicz, red. E. Lasota, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Sanader I., Stamać A., 1994, *U ovom strašnom času, Antologija suvremene hrvatske lirike*, Zagreb.
- Shusterman R., 2003, *Estetyka pragmatyczna – od przeszłości ku przyszłości*, w: K. Wilkoszewska, *Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja filozofii sztuki Johna Deweya*, Kraków.
- Sienkiewicz B., 2007, *Poznawanie i nazywanie. Refleksja cywilizacyjna i epistemologiczna w polskiej poezji modernistycznej*, Kraków.
- Tokarz B., 1983, *Mit literacki. Od mitu rzeczywistości do zmiany substancji poetyckiej*, Katowice.
- Turowski A., 2000, *Budowniczości świata. Z dziejów radykalnego modernizmu w sztuce polskiej*, Kraków.
- Ujević T., 1979a, *Iz Dubrownika*, w: T. Ujević, *Odebrana djela Tina Ujevića, tom III Zapisi*, Zagreb-Beograd.
- Ujević T., 1979b, *Himnika ulica*, w: T. Ujević, *Odebrana djela Tina Ujevića, tom III Zapisi*, Zagreb-Beograd.
- Ujević T., 1979c, *Ulica fantoma*, w: T. Ujević, *Odebrana djela Tina Ujevića, tom III, Pjesništvo I*, Zagreb-Beograd.
- Wierzbicki J., 1975, *Miroslav Krleža*, Warszawa.
- Wierzyński K., 1991, *Hymn o wynalazku, Wybór poezji*, oprac. K. Dybciak, Wrocław.
- Wolicka E., 1986, *Obrazy są korzeniami myśli*, „Znak”, nr 7-8.
- Zieliński B., 2002, *Europa Środkowa, czyli Arkadia, Atlantyda i Jeruzalem*, w: *Narodowy i ponadnarodowy model kultury. Europa Środkowa i Półwysep Bałkański*, red. B. Zieliński, Poznań.

Энергия города в литературе хорватского модернизма и постмодернизма

(В кругу эстетических, цивилизационных и антропологических размышлений)

Резюме

В статье *Энергия города в литературе хорватского модернизма и постмодернизма (В кругу эстетических, цивилизационных и антропологических размышлений)* интерпретируется литературная картина города. Концептуализации и восприятие города литературным субъектом в очередных литературных течениях XX века представляют не только образы пространства, но также сопутствующие им ожидания

и смятения, связанные с развитием культуры и цивилизации. Антиномии конструкции и деструкции, формирования и распада, осуществляющиеся с разной интенсивностью в творчестве модернизма и авангарда, достигают апогея в постмодернистском творчестве, в особенности в литературе военного времени и эпохи разрушения цивилизационных мифов и утопий. Картины разрушенного города (воспринимаемые как совершившаяся метафора) становятся парадоксальной сущностью литературного и культурного напряжения между воспроизводимым, символическим и реальным, правдивым.

Štěpán Balík

Uniwersytet Południowoczeski w Czeskich Budziejowicach

Droga do tożsamości w twórczości Aleksandra Rozenfelda i Karola Sidona

*Mijają lata / za datą data / na ławce spanie / z kosza śniadanie / na dworcu
w Kielcach / pociąg do Mielca / ech, może by tak zmienić mieszkanie.*

[Bożyk 2008]

W przedstawionym tekście skoncentruję się na twórczości dwóch autorów pochodzenia żydowskiego urodzonych w czasie drugiej wojny światowej. Pierwszym z nich jest dziennikarz, działacz Solidarności, doradca w Kancelarii Prezydenta RP oraz polski prozaik i poeta Aleksander Rozenfeld (urodzony w 1941 roku w Tambowie w Rosji), drugim zaś redaktor gazety Literární listy i Czechosłowackiego Radia, sygnatariusz Karty 77, rabin praski i ziem czeskich oraz czeski prozaik, dramaturg i scenarzysta Karol Efraim Sidon (urodzony w 1942 roku w Pradze). Obaj pisarze zdecydowali się w latach osiemdziesiątych na emigrację. Później powrócili do swych krajów – Rozenfeld jeszcze w czasie panowania reżimu komunistycznego – jednak ich emigracyjne doświadczenia zaowocowały bardzo różnie. Sidon po wieloletnich przygotowaniach w Niemczech i Izraelu został rabinem i rzucił karierę pisarza. Rozenfeld po pobycie w Izraelu, dokąd po wydarzeniach marcowych wyemigrowali jego rodzice i siostra, zwrócił się ku katolicyzmowi. Po 1989 roku nadal pisał. Jak się wydaje, mimo swoich zdolności literackich oraz promowania jego twórczości przez znane postacie polskiej kultury, takie jak Hanna Krall lub Julian Kornhauser¹, Aleksander Rozenfeld pozostaje w Polsce autorem niezbyt cenionym i znanym.

Przedmiotem analizy będą dwa tomiki wierszy: *Wybór wierszy (1976–1989)* [Rozenfeld 1990a] i *Wiersze na koniec wieku* [Rozenfeld 2000] oraz przede wszystkim proza *Podanie o prawo powrotu* [Rozenfeld 1990b] Rozenfelda i dwa tomy prozy Sidona, jego debiut *Sen o mém otcu* [Sidon 1992a] oraz

¹ Julian Kornhauser dokonał wyboru poezji do tomiku *Wybór wierszy (1976–1989)* [Rozenfeld 1990a]. Tekst Hanny Krall pod tytułem *Rozenfeld*, oryginalnie opublikowany w „Res Publice” nr 3 i nr 5, 1987, był wstępem do tej książki [Rozenfeld 1990a: 5-10].

Sen o mně [Sidon 1992b]². Charakterystyczną cechą wszystkich wymienionych utworów są silne wątki autobiograficzne, wręcz konfesyjne, i problematyka tożsamości wyrażona w formie pierwszoosobowej narracji. Problematyka ta jednak zostaje różnie przedstawiona przez obu autorów.

Narrator-Rozenfeld kwestionuje swoją przynależność narodową i religijną³. Podwójna tożsamość narodowa i religijna jest obecna zarówno w prozie Rozenfelda, jak i jego wierszach. Dwoistość ta przejawia się jednak nie tylko w odniesieniu do zagadnień narodowych czy religijnych, ale dotyka również sfery intymnej. Podmiot liryczny można więc charakteryzować poprzez pojęcie „podwójności”.

pomiędzy dwiema kobietami jestem samotny
 pomiędzy dwiema ojczyznami jestem samotny
 (...)
 pomiędzy kościołem i synagogą
 pomiędzy krzyżem i macebą
 stoję
 jest mi wszystko jedno
 która ziemia będzie moim cmentarzem
 (...)
 [Rozenfeld 1990a: 44].

Narrator-Rozenfeld oraz podmiot liryczny poezji Rozenfelda stoi „pomiędzy”. Poczucie obcości nie znika nawet w Izraelu. O ile w Polsce odczuwał, że nie nazywa się Kowalski [Rozenfeld 1990b: 14], że jest Żydem, o tyle w Izraelu jest uważany i w końcu sam uważa się za Polaka: „[p]rzyjechałem do Izraela jako Polak, niewiele miałem wspólnego z żydostwem, ...” [Rozenfeld 1990b: 29]. Później godzi się ze sobą samym, ze sobą „pomiędzy” „Moja opowieść jest przede wszystkim opowieścią Polaka, który w żyłach ma żydowską krew, ale w sercu i myślach żydostwa ma niewiele” [Rozenfeld 1990b: 83].

Szczególnie ważna wśród tych pytań jest kwestia językowa. Sprawy języka są poświęcone dłuższe fragmenty, wręcz cały wiersz „czemu mi mówisz o miłości” (incipit) [Rozenfeld 2000: 36]. Językowo, przede wszystkim poprzez swoją twórczość, przynależy do kultury polskojęzycznej. Jest pisarzem polskim.

² *Sen o mém otci* został pierwszy raz opublikowany w 1968 roku, *Sen o mně* zaś w 1970 roku w tym samym wydawnictwie Československý spisovatel. Ze względu na charakter tekstu nie uwzględniam faktu, iż *Sen o moim otcu* składa się z trzech części: *Nekrology*, *Žákovská knížka* oraz *Sen o mém otci*.

³ Warto w tym miejscu jednak podkreślić pewne różnice kulturowe. Jeśli wyznanie wiary jest w Czechach sprawą prywatną indywidualnej osoby, to w Polsce oprócz wymiaru osobistego istnieje również wymiar społeczny, tzn. katolicyzm jako część polskiej tożsamości narodowej.

(...)
Pytają – no panie R., dobrze panu jest – gdzie?
Pomiędzy Jerozolimą a Warszawą w poszukiwaniu
Cieni umarłych w ciągłym podchodzeniu do żywych
Jestem!
Jeruzalaim i Warsza – to po hebrajsku,
Jerozolima i Warszawa – po polsku.
Cienie umarłych doganiane są przez żywych
i trwa wciąż nieskończona rozmowa
pomiędzy Jerozolimą a Warszawą.
Pomiędzy Via Dolorosa i Alejami Jerozolimskimi,
Pomiędzy Twardą i dzielnicą Mea Shearim,
Szalom i pokój, spokój – amen i amin
[Rozenfeld 2000: 49].

(...)
byłem już nad Jordanem
przy Wiśle to bardzo mała rzeka
(...)
nie bądź mi Polsko macochą
ja mową twoją
poruszam przecież
najcięższe na drodze twej kamienie
ślad swój na ziemi twej chcę zostawić
nic więcej
ślad swój zostawić
[Rozenfeld 1990a: 37].

Prokop-Janiec w swej pracy *Żyd – Polak – artysta* podkreśla początkowe słowa narratora, który uważa się za „człowieka mieszkającego w języku, w miejscu konkretnym, w słowie” [Rozenfeld 1990b: 5] [Prokop-Janiec 2001: 131]. Warto jednak zauważyć, iż nawet dla samego narratora jego własna tożsamość narodowa jest sprawą płynną, sprawą, która może ulec zmianom i która zmianom też ulega⁴. Na przykład na wydarzenia w Gdańsku w sierpniu 1980 roku reaguje spontanicznie: „(...) poczułem się dumny, że jestem Polakiem, do tej pory bardziej byłem Żydem wśród Polaków” [Rozenfeld 1990b: 11]. Nawet kwestia językowa zostaje później nieco redefiniowana

⁴ „Zarówno każda z tych identyfikacji z osobna, jak i wszystkie one razem, są równie szczerze, wszystkie – częściowe, chwilowe, uzależnione od sytuacji – budują ostatecznie tożsamość pisarza” [Prokop-Janiec 2001: 128]. Zmienność jego poglądów w sprawie własnej tożsamości nieco wyjaśnia sam akt wędrówki w poszukiwaniu siebie samego: „Ktoś powie, no dobrze, Aleksandrze, nikt cię przecież nie wyganiał, skąd w tobie tyle goryczy i tęsknoty, dlaczego dopiero poza Polską zorientowałeś się, że twoje miejsce jest właśnie tutaj, a nie gdzie indziej, ale odpowiadam natychmiast, trzeba było wyjechać, aby dowiedzieć się od siebie samego prawdy o sobie samym” [Rozenfeld 1990b: 52].

(zob. níže). W sprawie konwersji również nie jest konsekwentny i godzi się ze sobą samym jako Żydem.

Powiedziałem też w tym wywiadzie, że chciałbym się ochrzcić. Nie zrobiłem tego do tej pory. Dlaczego? Z prostego powodu – nie przestałbym przez to być Żydem, nie można przestać być Żydem, tak jak nie można przestać być garbatym. Trzeba tylko jedną rzecz umieć, nosić z godnością wszystko to, czym człowieka natura obdarzyła, a więc i swoją narodowość [Rozenfeld 1990b: 104].

Narrator-Sidon natomiast nie stawia pod znakiem zapytania swojej tożsamości narodowej. Kwestii języka nie porusza w ogóle, nie podważa swojej czeskości. Jego pytania dążą w zupełnie innym kierunku. Narrator w prozie *Sen o mém otci* pyta, kim jestem ja Sidon wobec swojego niepoznanego, zmarłego podczas wojny ojca i wobec swojego również żydowskiego ojczyma. W utworze poruszona zostaje kwestia adopcji przez ojczyma, co oznaczałoby odrzucenie ojca biologicznego. „Měl jsem tedy dva otce. Jednoho vlastního a mrtvého, druhého nevlastního a živého. A jeden byl mrtvý a já byl jeho vlastním synem, a ten druhý byl živý a chtěl ze mne vlastního syna udělat” [Sidon 1992a: 122]. Sidon-dziecko nie godzi się wbrew staraniom matki i ojczyma na zmianę swojego nazwiska, tym samym nie zrzeka się swojego biologicznego ojca. Kluczową rolę stanowi w tekście legenda o bohaterskiej śmierci ojca w Terezynie, jego biblioteka oraz obraz „starego” Sidona, które w prozie symbolizują więź pomiędzy ojcem i synem [Sidon 1992a: 119-122]. Przy obrazie, na którym widnieje ojciec, autorytet zarówno dla małego Sidona, jak i dla jego mamy, dochodzi do krzywoprzysięstwa. Mały Sidon okłamuje matkę w sprawie ukrytego dzienniczka ze sfałszowanymi ocenami [Sidon 1992a: 83-85]. Krzywoprzysięstwo to jest symbolicznym zabójstwem biologicznego ojca. Na tym akcie jednak poszukiwanie tożsamości się nie kończy.

Jenomže já, já jsem byl rozhodnut zůstat, navěky zůstat synem mrtvého.

Být *Sidon*, to znamenalo přimknout se k neobvyklému, k tajemství. A co je tajemné, to, co je mrtvé, co je zašlé, co už je jenom minulost, co už nedozná změny. Co je celistvé a konečné.

Kdybych přijal jméno svého nevlastního tatínka, odsunul bych všechnu tajemnost svého původu kamsi do nezřetelná, a nikdo by ji neviděl vždycky hned na první pohled. Hned na první zeptání...

Takto se jmenuji Sidon a matka Fuchsová.

Ptají se: „Jak je to vlastně? Proč se maminka jmenuje jinak než ty?”

Já tichým hlasem: „Tatínek zemřel. Zabili ho v Terezíně. Maminka se podruhé vdala”.

„Ach tak”, „řeknou oni a litují mě”. „Sidon”, řeknou potom „to ale není české jméno...”

Já: „Ne, to není.” Víc neřeknu. Ale myslím si: „Ne, to není. Vždyť tatínek taky nebyl Čech. A nebyl ani Slovák, i když se narodil na Slovensku. Mluvil přece maďarsky.

Ale nebyl ani Maďar. Byl přece Žid. Ale nebyl jen tak obyčejný maďarský nebo slovenský Žid, náš rod pochází ze Španělska a my jsme šlechta. My" [Sidon 1992a: 116].

Mimo že narrator później wyrzeka się swego poczucia wyższości i przyznaje (przede wszystkim przed samym sobą), że przodkowie byli „zwykłymi” bogatymi rzeźnikami [Sidon 1992a: 117], utożsamia się w pełni ze swoim biologicznym ojcem. Sidon jednak uświadamia sobie, że nawet podejmując taką decyzję nie rozwiązuje ostatecznie problemu tożsamości:

Cítím, že s vlastním otcem vedle sebe bych byl celý. Takto se polovina mne někde ztratila. Někdo mi ji ukrad a ani se neomluvil. A já jsem poloviční. Nebo: byl jsem poloviční. A celý život naplním jen touhou a prací na scelení, na doplnění... Celý svůj život naplnuji hledáním té ztracené části, Otce [Sidon 1992a: 135].

W drugiej książce *Sen o mnie*, opublikowanej dwa lata później, autor w dalszym ciągu porusza problem tożsamości. Przesuwamy się tylko nieco w czasie, Sidon staje się dorosłym mężczyzną. Opowieść zaczyna się tam, gdzie skończył się *Sen o moim ojcu*. Mama na samym początku charakteryzując narratora stwierdza:

Kontrefekt, tvůj otec, kontrefekt starej Sidon! Ten pohled, ten výraz, ta neschopnost! Nohu přes nohu a věčně v knížkách! Hlavu plnou vědomostí, ale neschopnej, neschopnej, neschopnej žít! Trochu se rvát! Vyloučeno! Bez energie! Přesně jeho obraz. Ten pohled přezírajej! Panebože! [Sidon 1992b: 144].

Centrum uwagi nie stanowi jednak relacja „ja i moi ojcowie”, ale „ja i moja mama”. Pojawia się zasadnicze pytanie, czy mężczyzna szukając kobiety swojego życia nie szuka tak naprawdę wciąż swojej matki. Dojrzewający Sidon, starając się „przeciąć pępowinę” i rozwiązać nieznośną dla niego sytuację w domu, woli ucieczkę (później decyduje się nawet na samodzielne życie), jednak – jak sam stwierdza – porusza się w kółko: „Maminka, moje maminka je tma a tmě může člověk jenom utíkat, ale celý ten útěk je jenom návratem, návratem oklikou” [Sidon 1992b: 172].

Matka jest początkiem i końcem:

Ne, já nepíšu dopis. Píšu knihu. Říkám tomu sen o mně. Nepíšu ti dopis a stavím tvé jméno, mami, na počátek a obracím se k němu, protože je na počátku, a pospíchám za ním. Kladu to jméno, tvé jméno, na počátek, protože je samo počátkem. Píši knihu a shazuji ze sebe šupiny, abych nakonec byl nahý... jako na počátku. Jednu lež za druhou, falešné sny, které jsem o sobě snil, chci odhodit, a protože to byla také ty, kdo je ve mně snil, obracím se k tobě. Tys to slovo, mami, jsi počátkem, ale že jsi i stejného řádu jako já, jsi pokračováním a klanem [Sidon 1992b: 175-176].

Temat ten powraca również w wątku wzajemnej zdrady Sidona-narratora i jego małżonki Anděli. Pępowina trzyma zbyt mocno. Oprócz tego

narrator próbuje uchwycić granice wolności, niezależności. Z drugiej strony zastanawia się nad poczuciem bezpieczeństwa, które daje mu wzajemność rodzinnych więzi. W skrócie można powiedzieć, że narrator wątpi w zdolność człowieka do miłości i bycia szczęśliwym. Pojedyncze rozdziały „Snu o mnie” poprzedzone są cytatami z Księgi Koheleta (cz. Kazatel) i czasami widoczna jest skłonność narratora do opowiadania w stylu biblijnych przypowieści, tak jak np. fragment o biednym staruszką, któremu pasażerowie chcą pomóc dotrzeć do celu podróży, podczas gdy on pragnie tylko ogrzać się w ciepłym tramwaju [Sidon 1992b: 254–256]. Autor posługuje się techniką strumienia świadomości. Jej cechy charakterystyczne dobrze uwidacznia przytoczony poniżej dłuższy fragment:

Je to pořád moje pře s tebou, mami. Bylas to ty, kdo mne vychoval a kdo se měl stát pevným bodem, tím pevným bodem, který bych měl ve vesmíru, na nějz bych mohl zavěsit zemi a pohnout jí z místa. Nepřestanu ti vyčítat, žes mi tu jistotu nedala a já utráčím všechen život na tom, abych jej oklikou našel. Abych se oklikou vrátil k tobě a určil pevný bod. Víím, že to, co říkám, jsou dětské nářky, nic jiného, a že snad ani není možné, aby člověk kdy i sám sobě byl jistotou, víím, žes, nemohla být jiná, žes nemohla být materštější, žes mne nemohla milovat tak, jak já bych si přál; víím přesto, žes mne milovala, ale to byla láska, jež byla nad mé chápaní; víím, víím, víím, tisíckrát víím, a omlouvám se, že ačkoliv víím, přece ti vyčítám; ale kdo by netoužil být šťastný? A já, abych pravdu řekl, si štěstí představuji jinak než ve spočinutí v smrti, toužím po jiném štěstí, ale tuším také, že mi nebude dáno. Víím, víím, víím! Ani ty nejsi šťastná, ani Anděla, ani nikdo z těch, které znám. Snad vůbec není štěstí, které by nebylo smrtí. Já však přesto... Ach promiň, mami, temnoto, smrti, promiň.

Je to hrozně.

Je to osud.

Je to tíže.

Není vyhnutí.

K čemu se rodíme? Abychom se ženili a rodili děti. Sami se rodíme a rodíme děti do světa, který nás láme v kříži. Rozbije lásku, nenechá ji trvat. Dělá z tebe hovado, otroka, blbce. Musíš vydělávat, abys mohl žít a žít rodinu, musíš se prodávat jako se prodává mouka. Musíš ztratit všechno, co je ti drahé, i svobodu. A to, cos kdysi myslil, že uděláš, o čems myslil, že proto ses narodil, kvasí v tobě a volá na útěk, volá ke vzpouře. Svoboda, s níž ses narodil, bouří... a rozum ji spoutanou vede do vězení. Když se láska vybije ve sváru se světem a svoboda, tvoje svoboda, bije otlučenými pěstmi do zdí duše, jakou budoucnost pro sebe vidíš, člověče? Temnotu a smrt, jaký div.

Přitom však zkus být svobodný, a neztrať přitom svědomí. Co uvidíš? Ubíráš se světem, svobodný a nezávislý, navštěvuješ domy a zahrady a mámiš lidi. Teď je miluješ a vzápětí je opouštíš... a každá tvá radost je pak vykoupena bolestí těch, kteří tě ještě milovali, kdyžs je opouštěl [Sidon 1992b: 250-253].

Temat tożsamości narodowej nie pojawia się w *Śnie o moim ojcu* nawet wtedy, gdy narrator opowiada o nieczeskim pochodzeniu swojego biolo-

gicznego ojca [Sidon 1992a: 116]⁵ ani gdy wielokrotnie pisze o poczuciu wyobcowania. Wspomina na przykład, że w dzieciństwie na początku lat pięćdziesiątych w czasie procesu politycznego przeciwko komunistom pochodzenia żydowskiego wyrzucano go z parku ze względu na jego żydowskie korzenie:

(...) mě paní Klírová vyhazovala z parku, když byla aféra se Slánským, že jsem Žid! [Sidon 1992a: 21]

lub wyśmiewano go, że jest Żydkiem:

Maminka si myslela, že mám nějaké komplexy z toho, že jsem napůl Žid. Nevím, ani si nevzpomínám. Snad by mi to ani nevadilo, kdyby po mně děti nepokřikovaly Židáků a kdyby mě tehdy paní Klírová nevyhodila z parku. Možná, že jsem měl opravdu komplexy, ale ještě jsem to nevěděl [Sidon 1992a: 24–25]

lub

Plachovi, myslím si, mě neměli příliš rádi. Nikdy mi neřekli křivého slova, ale Jirka mi někdy nadával Židáků, a tu maminka s tatínkem říkali, že to nemá sám od sebe, že to slyší doma. A taky mě možná neměli rádi, protože jsem Jirkovi párkrát rozbil brejle. Já byl vždycky nešika [Sidon 1992a: 77].

Poczucie wyobcowania można zauważyć również w przypadku stosowania wobec niego dyskryminacji pozytywnej:

Mne většinou učitelé měli rádi, poněvadž jsem byl ze slušné rodiny a byl jsem docela hezký kluk a dovedl jsem se upřímně koukat a byl jsem hodný a docela chytrý (...) ... no a potom, samozřejmě, byl jsem napůl sirotek a vlastního tatínka mi Němci zabili v Terezíně a byl jsem napůl židáček a jistě z toho mám komplexy ... a tak dále [Sidon 1992a: 38].

Nawet wtedy, gdy we *Śnie o mnie* stwierdza alienację wobec swojego kraju, nie rozwija tego tematu, ale ponownie zwraca uwagę na kwestionowanie własnej tożsamości w obrębie relacji rodzinnych. W tym przypadku stwierdzenie podwójnej tożsamości narratora⁶ prowadzi do zaakcentowania bolesnej niemożności odwzajemnienia uczuć pomiędzy dwojgiem osób.

⁵ Zob. wyżej.

⁶ Być może ze względu na autobiograficzny charakter tekstu i kontekst danego okresu poczucie obcości wynika z wydarzeń politycznych 1968 roku w Pradze: „Myslím, že každé židovské dítě v sobě odmalička nosí předtuchu možné katastrofy. Že je za pěknou fasádou mírového světa očekává hrůzyplný svět, o kterém buď slyšelo z vyprávění o minulé katastrofě, jejíž důsledky pociťuje v prořídle rodině, anebo tu katastrofu samo zažilo. A je potom určitou satisfakcí jakési vnitřní pravdy, když se fasáda světa na chvilku proboří a svět se ukáže takovým, jakým doopravdy `ve skutečnosti` je. V srpnu 1968 jsem takovou satisfakci asi také pocítil, i když jsem byl nešťastný ze ztrát, které to pro nás a pro mne osobně bude znamenat.

Anděla pláče.

Nejsem schopen plakat.

A plakal-li bych kdy, plakal bych nad sebou; to nesmím. Jsem napůl žid a napůl křesťan, jsem roztržen mezi muže a ženu, otce a matku, mezi zoufalství a naději, jsem z této země, kde žiji, ale necítím se tu doma...ano, jako mnoho jiných... ale oni se rozkládají vedví, a já to držím pohromadě. Před nimi se rozevírají propasti a oni do nich padají, zatímco já si propast prohlížím... [Sidon 1992b: 246].

Wracając do Rozenfelda, również on stwierdza, iż stoi obok: „[m]arzył mi się środek, ale jak, skoro w Polsce środka nie ma” [Rozenfeld 1990b: 105] lub „(...) odkąd zabrakło w Polsce Żydów, jest szaro, szarość jest dominującą barwą naszej współczesnej ojczyzny. Znikł dowcip, autoironia, umiejętność śmiania się z własnego nieszczęścia” [Rozenfeld 1990b: 103].

Tak jak Sidon opowiada również o rzeczach dotyczących życia prywatnego lub dziejów swojej rodziny. Ale nawet gdy opowiada o swoich dziadkach i krewnych, których „wywiało z dymem Treblinky” [Rozenfeld 1990b: 37], dąży do ogólniejszych wniosków. Obraz jego domu to tylko konkretny przykład polskiej żydowskiej rodziny, jej nienormalności, spowodowanej po części tragedią Holocaustu oraz wydarzeniami powojennymi. Jego rodzice, rozmawiający w domu (a także na emigracji w Izraelu) oczywiście po polsku, są jednymi z wielu polskich Żydów „chorych na Polskę”, którzy tak naprawdę marzą o powrocie i swoimi marzeniami zarażają dzieci: „Chorzy na Polskę rodzice przekazują tę chorobę dzieciom [Rozenfeld 1990b: 37].

Prozie Sidona oraz tekstowi *Podanie o prawo powrotu* Rozenfelda wspólna jest gwałtowna wypowiedź oraz maksyma: opowiadać prawdę o sobie⁷.

Cały czas usiłuję pokazać kontekst, prawda jest powinnością, ale to ma być prawda o mnie, nie muszę więc pisać prawdy o innych, ale też nie chcę kłamać, bo wtedy i o mnie nie mówiłbym prawdy, więc już wracam do konwencji anegdoty, bo to bezpieczniej (...) [Rozenfeld 1990b: 63-64].

Pod koniec *Snu o mnie* narrator-Sidon, opowiadając, adorując wręcz wielką matkę, pogańską boginię Mami [Sidon 1992b: 282-283], dochodzi do

Někde v koutku duše mi ale něco říkalo: 'Tys vždycky tušil, že je to tak!' Tenhle pohled od jinud, z jiné než iluzivní perspektivy subjektivních potřeb, je však i na náboženství přitažlivý. Snad také proto, že dává člověku možnost vyrovnat se i s tou hrůzou bezprostředně za fasádou” [Sidon 1997: 8-9].

⁷ „Jako rodzaj literacki, w którym zasadniczą rolę odgrywa nastawienie na prawdę, dokument osobisty żąda szczególnej strefy autentyczności i szczeroci. I jakkolwiek wydawać się może ona problematyczna i może traktowana jako rodzaj konwencji, uważana bywa za jego warunek rudymenarny” [Prokop-Janiec 2001: 124]. Prokop-Janiec na podstawie przytoczonego w swoim artykule fragmentu z *Zapamiętanego* K. Brandysa stwierdza, iż istnieje „znak równości: pomiędzy twórczością i prawdą, twórczością i szczerocią i wreszcie twórczością i – tożsamością” [Prokop-Janiec 2001: 124].

wniosku, że bycie mężczyzną to przekleństwo. Mężczyźni więc według narratora nie pozostaje do wyboru nic innego, tylko ciągle i bezcelowe poszukiwanie swej tożsamości poprzez dążenie do prawdy.

Už jenom to, že jsem se narodil mužem, je mi prokletím. Znamená to věčně hledat, věčně se sápat, věčně tančit kolem počátku a konce, chňapat po pravdě a sotva jí kdy dosáhnout. Znamená to spílat pravdě, bouřit se proti ní a mít z ní strach, a nezastavit se a současně prchat a na útěku hledat, jít dopředu. Jako Kain, se znamením rozumu na čele, se znamením strašlivé vůle, s proviněním v srdci... (...) [Sidon 1992b: 283].

O ile narracja Sidona zostaje raczej poważna, to narracja Rozenfelda przynajmniej częściowo jest opowieścią anegdotyczną, przypominającą prozę Hrabala. Różne historie z życia narratora dopełniane są rzeczywistymi anegdotami [Rozenfeld 1990b: 103], zaś niektóre fragmenty są na nie stylizowane; np. rozmowa narratora z siostrą [Rozenfeld 1990b: 32]. Jedna z opowiedzianych historii jest zakończona komentarzem: „Proszę bardzo, znakomita anegdota” [Rozenfeld 1990b: 105].

Jeśli dla narratora-Sidona typowa jest ucieczka, to dla narratora-Rozenfelda typowa jest raczej nieustanna wędrówka pomiędzy dwiema kulturami: Polską i Izraelem [Prokop-Janiec 2001: 128]. Jak Prokop-Janiec słusznie zauważa: jedyną niekonfliktową i kompromisową rolę, jaką Rozenfeld – Polak w Izraelu jest dla siebie w stanie wymyślić, jest rola tłumacza jako pomostu między kulturą hebrajską i polską. Ze względu na tę rolę, proponowaną mu w korespondencji przez Czesława Miłosza, narrator-Rozenfeld rozpoczyna naukę j. hebrajskiego [Prokop-Janiec 2001: 129; Rozenfeld 1990b: 35, 38]. Rozenfeld więc – wracając do wcześniejszego wniosku o języku – świadomie zamieszkuje w języku polskim, jednak jedną nogą, lub przynajmniej jednym palcem u nogi, chce również mieszkać w języku hebrajskim.

Metafora pomostu pasuje do tożsamości „pomiędzy”, która wyrażona zostaje przez bycie w drodze. Narrator Rozenfeld wymienia różne polskie miasta, w których przebywał, jest z nimi w pewnym sensie związany przeżyciami, wspomnieniami, doświadczeniem itp. [Rozenfeld 1990b: 76-81], jednak jego dom to pociąg. Brak linii kolejowych w Izraelu to jeden ze śmiesznych, lecz prawdopodobnie jeden z podstawowych – oprócz oczywiście polszczyzny – powodów, dlaczego nie mógłby tam istnieć-w-drodze, więc wraca.

Zostałem znów pełnoprawnym obywatelem Rzeczypospolitej. Ale być obywatelem to jedno, a mieć gdzie przytulić głowę to drugie. Moim domem stał się pociąg, tak na dobrą sprawę powinienem otrzymać tytuł honorowego kolejarza PRL [Rozenfeld 1990b: 104].

Idę na Sankt Pauli, słynną dzielnicę uciech hamburskich, pierwsza napotkana dziewczyna była Izraelką; częstuje mnie herbatą, wracam na dworzec, drzemię w pozycji tak dobrze mi znanej z nocy na dworcu we Wrocławiu, przed świtem piszę wiersz:

z duchem Arnolda Śluckiego rozmawiałem pewnej nocy
na twardej ławce hamburskiego dworca...
tak więc duch Arnolda – poety powiedział mi
że mnie już nic dobrego w życiu nie spotka
on też umarł zanim doczekał wizy na powrót... [Rozenfeld 1990b: 54]

Mały kraj, z którego nie możesz wyjechać, jedna linia kolejowa z Hajfy do Tel Awiwu długości 1000 kilometrów, całe moje życie w Polsce spędzałem na dworcach i pociągach, więc proszę mi powiedzieć, jak długo można mieszkać w kraju, w którym jest jedna linia kolejowa [Rozenfeld 1990b: 32].

Narrator-Rozenfeld wciąga nas w ten kolejowy świat. Dworzec wrocławski wydaje się niemalże polskim literackim niebem.

Ale wróćmy jeszcze do Wrocławia tamtych lat. Mieszkalem na dworcu, wtedy, Boże kochany, kto na tym dworcu nie mieszkał, Rafał Wojaczek, Józef Łoziński. Z jakim wzruszeniem czytam dzisiaj *Statek na Hel*, to o nas, o naszych nocnych koszmarach ta książka [Rozenfeld 1990b: 79–80].

Na zasadnicze pytanie, dlaczego narrator-Sidon w ogóle nie kwestionuje swojej tożsamości żydowskiej, nie udało mi się do tej pory znaleźć odpowiedzi. Trzeba jednak stwierdzić, iż w jego narracji nie ma kolei, dworców oraz pociągów...

Literatura

- Bożyk J., 2008, *Tutaj na dworcu* (muz. W. Słaby, sł. S. Tutaj, wyk. J.M. Bożyk), w: J. Bożyk, *Proktodoncja*, Łódź.
- Prokop-Janiec E., 2001, *Żyd – Polak – artysta (O budowaniu tożsamości po zagładzie)*, „Teksty Drugie”, nr 66, s. 120-134.
- Rozenfeld A., 1990a, *Wybór wierszy (1976–1989)*, Kraków.
- Rozenfeld A., 1990b, *Podanie o prawo powrotu*, Poznań.
- Rozenfeld A., 2000, *Wiersze na koniec wieku*, Złotów.
- Sidon K., 1992a, *Sen o mém otci*, Praha.
- Sidon K., 1992b, *Sen o mně*, Praha.
- Sidon E.K., 1997, *Když umřít, tak v Jeruzalémě (rozhovor s Karlem Hvoždálou a Viktorem Vondrou)*, Praha.

A journey towards one's identity in works of Aleksander Rozenfeld and Karol Sidon

Summary

Comparing the autobiographic works of two Jewish authors: a Polish one Aleksander Rozenfeld and a Czech one Karol Sidon, I revealed two different attitudes towards one's identity. Sidon's one concentrates on his situation among his family. His narrator tries to find himself in a relation to his fathers (to his own killed in the war period and to the present step-father) in *Sen o mém otci* (1968) and to his mother and wife in *Sen o mně* (1970). His identity can be called "private", in comparison to Rozenfeld's "national" view of identity. Rozenfeld's narrator searches for his place in the Jewish and Polish nation. Although he claims, that his true identity lies in the language (Polish), he is an "in-betweenner". Finally, he is aware that he can not get rid of his uncomfortable Jewish identity even by baptism and by becoming a catholic. This point of view is present both in his two collections of poems *Wybór wierszy (1976–1989)* (1990) and *Wiersze na koniec wieku* (2000) and (in his) prosaic text *Podanie o prawo powrotu* (1990). It seems that he feels the best on the way from one Polish town to another. His identity is tightly linked to trains, railway stations etc.

Magdalena Dyras

Uniwersytet Jagielloński

Transformacja kodu przestrzennego w najnowszej prozie Slobodana Novaka (*Pristajanje* 2005)

Symboliczna, chciałoby się rzec, pulsująca znaczeniami przestrzeń Wyspy, która nieodmiennie usytuowana jest w centrum mapy świata kreślonej przez Slobodana Novaka, również w przypadku najnowszej jego powieści stanowi sceneryę rozgrywających się wydarzeń. Jednakże tym razem jest to Wyspa ujawniająca zupełnie nowe oblicze, Wyspa, która wyłoniła się, niejako wbrew tytułowi (w polskim przekładzie brzmi on *Pogodzenie*), za sprawą silnych emocji, które wywołały gest sprzeciwu.

Przyczyna powstania książki ma niebagatelne znaczenie dla odczytania wpisanych w nią sensów, zaś autor otwarcie ujawnia w wywiadach prasowych, co spowodowało, że przerwał wieloletnie milczenie:

Ako nema dubljeg, na poseban način poticajnog povoda, ja se ne hvatam pera. A živim prilično jednoličnim životom, pa toga i manje ima. Slučajno sam jednog svibanjskog predvečerja 1990. godine vidio pristajanje desantnog broda JNA uz trajektno pristanište na mom otoku. Bili su to dramatični dani, desetak dana poslije demokratskih izbora i isto toliko prije preuzimanja vlasti prve hrvatske vlade. S broda su iskakali naoružani vojnici, panično vezivali konope oko obalnih bitava; kamion je na brodu užurbano nasrtao na iskrcajnu rampu... pravo ratno ozračje, sve u polumraku i žurbi i nekoj prijetećoj tišini. Moja obitelj i ja u automobilu nagađali smo da su valjda došli zaposjesti otok, na kojem nije bilo vojnika. Poslije se pokazalo da je to bila „samo“ organizirana pljačka Teritorijalne obrane, po hitnom naređenju Borislava Jovića, kako bi se Hrvatska vojno onespobila [Jurišić 2005].

Przywołane tu niespodziewane wydarzenie pozostawiło tak silne uczucie goryczy i niesmak, że chcąc się od niego uwolnić, Novak sięgnął po pióro i jak sam mówi „pristupio samoizlječenju”.

Lektura *Pristajanja* wymaga znajomości poprzednich powieści autora, ponieważ pojawiają się w niej wyraźne aluzje do miejsc i wydarzeń z książek wcześniejszych, zostają też przywołane postaci, przede wszystkim te

znane z wydanej w 1968 roku powieści *Mirisi, zlato i tamjan* (*Mirra, kadzidło i złoto*).

Bez wątpienia, podejmując interpretację tekstów Novaka, szczególną uwagę należy poświęcić konsekwentnie tworzonemu kodowi przestrzennemu, który kryje w sobie potencjał symboliczny. Determinanty przestrzenne, jak zauważył Lotman, stanowią bowiem „budulec modeli kulturowych” o treści bynajmniej nieprzestrzennej i uzyskują różne sensy: „wartościowy-niewartościowy”, „dobry-zły”, „swój-obcy” [Lotman 1976: 214].

Najbardziej ogólne, społeczne, religijne i polityczne lub etyczne modele świata, za pomocą których na różnych etapach swej historii intelektualnej ujmuje człowiek otaczające go życie, są niezmiennie obarczane właściwościami przestrzennymi... [Lotman 1976: 214].

Kod przestrzenny wpisany w przywołane tu powieści łączy się nierozzerwalnie z dyskursem tożsamościowym, wyraźnie go kształtuje. Mam tu przede wszystkim na myśli tożsamość rozumianą jako proces wyznaczania granic, który szczegółowo analizuje Edyta Stawowczyk. Ludzkie bytowanie w świecie wiąże się z nieustannym wyznaczaniem granic, ponieważ dzięki temu potrafimy określić siebie, uporządkować swoje widzenie świata, wyznaczyć ważne punkty orientacyjne. Autorka, powołując się na ustalenia psychologów, przede wszystkim Kena Wilbera, przypomina, że to „Adam był pierwszym człowiekiem, który wprowadzając mentalne i symboliczne linie graniczne, nadał tożsamość innym elementom świata” [Stawowczyk 2004: 135].

Adam jako pierwszy definiował zjawiska natury, dzielił je na kategorie umysłowe, grupował, hierarchizował. Adam był pierwszym kartografem. Adam wyznaczał granice. To sporządzanie mapy było tak udane, że do dzisiejszego dnia znaczną część życia spędzamy na ustanawianiu granic [Wilber 1996].

„Wyspa” Novaka stanowi konsekwencję porządkowania świata na wzór Adamowy, jednak w kolejnych powieściach znaczenie poszczególnych miejsc i punktów na mapie podlega zmianom. Już w debiutanckiej prozie z lat pięćdziesiątych (*Izgubljeni zavičaj*) pojawia się wyspa – przestrzeń arka-dyjska, stanowiąca scenerię dzieciństwa, która zyskuje na autentyczności dzięki perspektywie infantylnego narratora. Motyw rajskiej wyspy i charakterystyczny dlań stan mitycznego połączenia człowieka i przyrody znika, gdy dorosły już narrator powraca po wojnie, poszukując śladów dzieciństwa, zapamiętanych obrazów i emocji. Charakterystyczna jest też perspektywa mieszkańców Wyspy, zadomowionych w niezwyklej przestrzeni i nie dostrzegających jej piękna i wyjątkowości. Takie widzenie dane jest tylko tym, którzy przybywają z daleka.

Zato otvoreno kažem: divan je Otok! (...) Tko može znati kako je ovdje. Treba živjeti, pa vidjeti. Oni doduše ovdje žive; da, ali ne vide [Novak 1980: 72].

Velimir Visković zauważył, że „powrót na Wyspę oznacza poszukiwanie autentyczności, prawdziwej tożsamości” [Visković 2000: 51] i takie też znaczenie Wyspy pozostaje w mocy w kolejnych tekstach.

Kompleks arkadyjski, jaki pojawia się w *Izgubljenom zavičaju* ma duże znaczenie właściwie dla całego pokolenia krugovców, co dostrzegli między innymi Aleksandar Flaker w swej znanej książce *Proza u trapericama* i Branimir Donat w eseju *Raport iz Arkadije*. Odejście w arkadyjskie przestrzenie to swego rodzaju symboliczny gest sprzeciwu, zaś ucieczka z miasta wyraża niezgodę na „ideologiczny stereotyp kolektywnego szczęścia” [Visković 2000: 52].

...bijeg u Arkadiju je oblik implicitnog protesta, odustajanja, nastojanja da se punoća egzistencije realizira u pronalaženju izgubljene **veze s elementarnom Prirodom** [Visković 2000: 52].

Relacja wobec natury ma w przypadku Novaka szczególne, by nie rzec najważniejsze znaczenie, o czym będzie tu jeszcze mowa, bowiem w najnowszej powieści nieskazana natura wyznacza przestrzeń szczególną, wyróżniającą się w topografii Wyspy niezwyklejmi właściwościami. Zresztą sam narrator wyraźnie nazywa rajskie przymioty przestrzeni, która go otacza, jak choćby ogrodu, stanowiącego obszar szczęśliwości.

Ma jasno, ne, ma vrt je sam po sebi mezopotamski raj! Onaj na početku svijeta, zemaljski, biblijski još više! [Novak 2005: 9].

Stwierdzenie to współgra z wypowiedzią autora z innej jego książki *Protimbe* (2004), zbioru dygresji i przemyśleń, w którym znalazły się ważne rozważania dotyczące przemian, jakie dokonały się zarówno w życiu samego autora, jak też w otaczającym go świecie:

Zato mi je važno i sviđa mi se, što sam, zasad, najuspješniji u vrtu, tamo zasnivam, stvaram i umnožavam život. Za uspješnost se brine Priroda [Novak 2004: 469].

Jedynym, co zakłóca opisaną harmonię, są myśli nawiedzające posiadacza tej szczególnej enklawy; należy też w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że *priroda* – natura została zapisana dużą literą, co ujawnia jej szczególne znaczenie w powieściowym świecie. Z drugiej strony, przestrzeń, o której mowa, nie ma już nic wspólnego z tą, w której przyszło żyć bohaterowi, kiedy opiekował się Madoną:

Ona **davna rajska vječnost** uz Madonu, hvala Bogu, ipak je došla kraju. Kao i sve što je vječno. Madonu smo otpremili, dugo je već tome. Zakopali kao olinjali kožu, Bože mi oprost! [Novak 2005: 13].

Przypomnijmy, że repertuar skojarzeń, jakie wywołuje wyspa, jest bardzo bogaty. Krešimir Nemeč, analizując powieść *Mirisi, zlato i tamjan*, odwo-

łał się do figury wyspy jako czyścica. Przywołał przy tej okazji znane z historii przypadki postaci, które musiały odpokutować swe przewinienia właśnie na wyspach. W antycznym Rzymie kara zesłania na wyspę (*poena insularis*) dotyczyła przeciwników politycznych, nie inaczej działo się choćby w czasach napoleońskich. Także przypadek Gołej Wyspy, gdzie bezwzględnie znęcano się nad przeciwnikami systemu w czasach federacyjnej Jugosławii potwierdza wspomnianą regułę. Wyspa to wreszcie azyl, sposób, by odciąć się od innych, pielęgnować swoją „osobność” i niezależność i to znaczenie również znalazło swoje odbicie w prozie Novaka za sprawą głównego bohatera – „kartografa”.

Naturalną opozycję wobec Wyspy stanowi Łąd, ale też i Miasto. Czytelnicy powieści *Mirisi, zlato i tamjan* doskonale pamiętają rozczarowanie, jakie stało się udziałem Dragi, żony Małego, która powróciła z upragnionej wyprawy do Zagrzebia rozgoryczona przytłaczającą obcością stolicy. Obcość ta wyrażała się przede wszystkim na poziomie aksjologicznym, ustanawiając barierę nie do przewyciężenia. Doświadczenie Dragi z całą mocą pokazało, jak bardzo mieszkańcy Wyspy oddaleni są od Miasta, uświadomiło im też szczególną wartość życia z dala od cywilizacji. Siła tej opozycji w *Pristajanju* nie słabnie, wręcz ulega wzmocnieniu, bo przestrzeń Wyspy zostaje w wypowiedzi bohatera przeciwstawiona Chorwacji:

Svi znamo kako je izvan sezone život na Otoku tjeskoban, ali nije ni u Hrvatskoj manje sumoran niti u sezoni... [Novak 2005: 129].

Nawet wtedy, gdy zostaje przywołana perspektywa ostateczna, okazuje się, że umieranie w Zagrzebiu różni się od tego na Wyspie:

Ah, Bolle! Bečka nonšalansa i zagrebačko mitteleuropejstvo! Njima je i groblje koncipirano kao promenada. Ali mi smo naučili divljački umirati. Mi ostavljamo za sobom krv, i mržnju i dušmane, pa navalimo na se nepomičnu kamenu gromadu nasred livade da nas pritisne... [Novak 2005: 113].

W rozważaniach nad istotą prezentowanej opozycji pomocne wydaje się sięgnięcie do zamierzchłej przeszłości i pochylenie się nad istotą rytuału zakładania miasta:

Zakładanie miasta było w przeszłości – i mówimy tu o przeszłości najdawniejszej – obrzędem religijnym, mającym na celu – mówiąc w uproszczeniu – oswojenie przestrzeni. Miasto, czy każde inne ludzkie siedlisko, było skrawkiem „rzeczywistej” przestrzeni, otoczonej bezkształtnym Chaosem. Rytuał założycielski był często krwawym obrzędem, w którym człowiek, lub (później) zwierzę traciło życie – nagle i brutalnie – po to, by jego siły witalne lub/i dusza stały się siłą dającą życie miastu lub domowi.

Dziś, gdy miasta powstają – lub gdy się rozbudowują – również potrzebują ofiary z ziemi, z natury, ze zniszczonych ekosystemów. Można więc powiedzieć, że ludzkie siedlisko zawsze ufundowane było na cierpieniu i zbrodni.

Wyidealizowanym przeciwieństwem mieszkańca miasta, zaprzeczeniem posiadacza domu jest koczownik. Człowiek bezdomny. Człowiek noszący swój dom w sobie i ze sobą. **Istniejący w doskonałej harmonii z naturą** [podkreśl. M.D.] [Nawratek 2005: 26-27].

Takim właśnie „duchowym koczownikiem”, jak zauważyliśmy już wcześniej, jest bohater powieści Novaka. Mimo iż opisując bytowanie na Wyspie, odwołuje się do znaczącej figury klatki, która go osacza („Međutim, moram, upravo reći tako – kavez” [Novak 2005: 9]), wskazuje zarazem, że istnieją jeszcze inne przestrzenie, które pozwalają mu nadal czuć się wolnym. Taką właściwość ma nie tylko ogród, ale i las: „moram reći da ovdje ja, začudo, ne vidim onog tjeskobnog kaveza koji me pritišće” [Novak 2005: 51]. Zaś królująca wśród innych roślin, pieczołowicie pielęgnowana biała róża, którą przeniósł z ogrodu Madony, przypomina o potrzebie piękna i jego kruchości. I o odpowiedzialności, by mimo wszystko nie zaginęło.

Z ustaleniami dotyczącymi określenia kodu przestrzennego, jaki ujawnia się w *Pristajanju*, korespondują stwierdzenia, pojawiające się w cytowanej już wcześniej książce *Protimbe* w rozdziale *Pregršt malih personalija*, wskazujące, że oto nadszedł już czas, by „powiązać sieć dróg, drózek i ścieżek, które kreśliłem krocząc po ziemskim padole” („U životnoj dobi sam kad se pokušava skrpati i povezati mreža putova, puteljaka i stazica, što sam je iscrtao svojim koracima po tankoj zemljinoj kori, jer budućnost pripada drugima, i za mene je sada razmišljanje o njoj samo stvar špekulacije i gatanja” [Novak 2004: 466]).

W innym jeszcze miejscu pojawia się ważna refleksja, odnosząca się do przeszłości: „Prošlost je truplo u raspadanju”, sam bohater zaś staje się nie tyle potomkiem, ile wręcz współczesną Madoną ucieleśniającą przeszłość, tradycję, historię.

Świat pustoszeje, wręcz kurczy się („Umire jedan svijet” [Novak 2005: 52]), coraz mniej w nim postaci, zaś rytm codzienności nadają przede wszystkim rozmowy z „generalissimusem”. Inni mieszkańcy wyspy pojawiają się na krótko, by wkrótce potem pozostawić bohatera samego. Podobne doświadczenie jest udziałem samego autora:

Živeći danas u Rabu, zapravo ne živim posve u današnjemu Rabu. Taj Rab prodire do mene i nameće se, ali ja i nehoteć selekcioniram. Ljudi, doduše, nema više, ni sličnih onima [Novak 2004: 182].

Przedmioty łączące bohatera z przeszłością są już martwe, jedynie laska odziedziczona po wuju i do tej pory tylko „wyprowadzana na spacer” zaczyna służyć nowemu właścicielowi. We wcześniejszych powieściach Novak ukazywał różne oblicza Wyspy i jej rytuały; winnicę, port, łowienie ryb, „pieczenie” rakiji w chłopskich obejściach. W *Pristajanju* przestrzeń Wyspy

została zawężona do kilku zaledwie miejsc, domu, ogrodu, lasu i nabrzeża, do którego przybija złowieszczy okręt, pojawia się też pretensjonalnie urządzony dom Uricy, związanej niegdyś z ruchem oporu, jako swoisty znak czasu, awansu społecznego potomków Tuniny, wiernego poddanego Madony.

Podobnie jak w innych książkach Novaka, strategia przestrzenna posłużyła opisaniu świata, ukazaniu węzłowych punktów jego struktury. Szczególne znaczenie odegrała w nim przeszłość, która niejako wypiera współczesność i stanowi punkt odniesienia:

Na Rabu sam gotovo stalno u svojoj prošlosti. Kao u najdaljoj mogućoj svojoj prošlosti. Kao u uterusu. Osjećam se najsigurnije, sigurno kao nekad, osećam se da sam na pravom mjestu, poput biljke koja je našla potreban omjer minerala, idealnu mjeru elemenata dušika, kalija, fosfora... Drugdje se osjećam pomalo iskorijenjenim, gladnim, zakinutim [Novak 2004: 183].

Nieustanne myśli o przeszłości sprawiają, że odzywa się tęsknota za bezkresną przestrzenią, w której można by zanurzyć się i roztopić.

Uroniti u prostor u kojemu se nebo i more sjedinjuju u mraku ništavila ... bez sekstanta, bez navigacijskih uređaja ... Uploviti u bezkraj tame ... bez smjerova ... Možda postoje takvi oceanski prostori koji su odsutni, otuđeni, odlutali niz neotkrivene struje; možda ih nađemo, ako nismo nepovratno i zauvijek ostavili za sobom na staroj obali ostatke svoje duše, ponosa, dostojanstva svoje osobe i nesreće svoga roda [Novak 2005: 153-154].

Jest zatem *Pristajanje* przygotowaniem do ostatecznego pożegnania, odejścia z Wyspy w nicność, ale odejścia świadomego – „szczęśliwego zatonięcia”. Zanim ono jednak nastąpi, bohater chce rozstrzygnąć dręczące go kwestie i nie może się oprzeć, by po raz kolejny nie podjąć ideologicznego sporu. Krešimir Nemeč, komentując tę ostatnią powieść Novaka, stwierdził, że wyznacza ona kres ideologii i wielkich opowieści [Nemeč 2005: 887]. Ja czytam ją nieco inaczej, bowiem wydaje mi się, że wręcz narzuca się jej zaangażowanie w ważny spór światopoglądowy. Począwszy od wieloznacznego tytułu, który pozornie podsuwając „pogodzenie”, podpowiada zarazem inne możliwości, po wypowiedane wielokrotnie konstatacje dotyczące narodu, chorwackiej ojczyzny i historii. Spór ten sprawia, że wśród słów, jakie bohater wypowie w końcowych rozważaniach, znajdują się właśnie znaczące:

Jer kako izbacicti preko palube sve to dosuđeno, urođeno, naučeno, naslijeđeno... [Novak 2005: 155].

Literatura

- Jurišić M., 2005, *Intervju sa Slobodanom Novakom*, „Večernji list” (wydanie internetowe), www.njigoljub.blog.hr [7.03.2005].
- Lotman J.M., 1976, *Problem przestrzeni artystycznej*, „Pamiętnik Literacki” nr 1, s. 214.
- Nawratek K., 2005, *Ideologie w przestrzeni. Próby demistyfikacji*, Kraków.
- Nemec, K., 2005, *Roman o potpunoj deziluziji*, „Forum” nr 7-9, s. 885-890.
- Novak S., 1980, *Izgubljeni zavičaj i 12 novela*, Zagreb.
- Novak S., 2004, *Protimbe*, Zagreb.
- Novak S., 2005a, *Pristajanje*, Zagreb.
- Novak S., 2005b, *Riječ na promociji romana Pristajanje*, „Forum” nr 4-6, s. 608-615.
- Stawowczyk E., 2004, *Tożsamość jako proces wyznaczania granic*, w: *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice, s. 135.
- Wilber K., 1996, *Niepodzielne. Wschodnie i Zachodnie teorie rozwoju osobowości*, przeł. T. Bie-ruń, Poznań.
- Visković V., 2000, *Umjetnik između vjere i hereze*, w: V. Visković, *Umijeće pripovjedanja*, Zagreb.

The transformation of space code in the Slobodan's Novak's newest prose (*Pristajanje* 2005)

Summary

The text problematizes transformation of spacial code in Slobodan Novak's novel *Pristajanje* (2005). The map of symbolical Island, which appears in all Novak's novels reflects changes in narrator's consciousness and his relation with the world. The analysis points out that the idea of Island understood as the paradise present in Novak's previous texts does not exist any more. Figure which describes Island from *Pristajanje* is a cage. The subject feels free only in touch with nature and for this reason he creates the borders, which help to define and protect his identity. The protagonist is particularly concentrated on the relation to the past, however in the crucial historical moments he shows ideological involvement.

Magdalena Bogusławska

Uniwersytet Warszawski

Kartografowanie komunizmu, czyli peerelowska Warszawa w tematycznych przewodnikach turystycznych

Stare i nowe topografie przeszłości

Nie ulega wątpliwości, że oparta na zwiedzaniu, zorientowana poznawczo turystyka, tzw. turystyka historyczna/historyczno-kulturowa czy też, inaczej, turystyka dziedzictwa (*heritage tourism*), podobnie jak stanowiące jej prawzorzec oświeceniowe podróże edukacyjne, łączy fizyczne pokonywanie przestrzeni z wyobraźni skierowanym ruchem wstecz – w głąb przeszłości. Stanowiące podstawę tego typu wędrówek zwiedzanie gruntownie reorganizuje doświadczenie temporalności, zarówno w wymiarze egzystencjalnym, jak i w planie intelektualnej percepcji przemierzanego podczas wędrówki świata. Po pierwsze, wydobywa podróżnego z rutyny codzienności, narzuca konieczność ustrukturywania czynności według innych niż zwykle parametrów – w zgodzie rytmem marszruty i dramaturgią podróży oraz w relacji do lokalnych sposobów traktowania czasu przez społeczność, która go gości. Po drugie, w przypadku klasycznie pojętego turystyki, pokonywanie tras wyznaczonych przez miejsca i obiekty konwencjonalnie traktowane jako fenomeny społecznego, bezpośredniego lub symbolicznego, upamiętniania historii, ma również przełożenie na turystyczne doświadczenie czasu, wytwarza poczucie aktywnej partycypacji w przeszłości (nawet jeśli w istocie jest to współuczestniczenie pozorowane), dynamizuje jej wyobrażenie oraz modeluje odniesienia do teraźniejszości. Materialne pozostałości minionego świata, zazwyczaj architektoniczne reprezentacje wielkiej historii: pałace, kościoły, muzea, a także pola bitew, groby czy ruiny dostarczają określonej informacji, a przy tym również – co w podróżowaniu jako odpowiedzi na potrzebę doświadczenia kluczowe – dają poczucie autentyczności, wrażenie poznania opartego na bezpośrednim byciu w miejscu, *które pamięta* i zmysłowym jego doznawaniu. Tym samym *zabytkowość* miejsca rozbudza i wzbogaca wyobraźnię historyczną, stymuluje powstawanie obrazów i in-

terpretacji przeszłości. Ten typ ukierunkowanego retrospektywnie podróżowania wytwarza co najmniej trzy charakterystyczne postawy: po pierwsze zwiedzanie często wiąże się z zaangażowaniem emocjonalnym podróżnego – motywującym do wyruszenia w drogę poczuciem nostalgii, po drugie może być traktowane jako rodzaj kolekcjonerstwa miejsc i związanych z nimi informacji historycznych (włącznie z ich artefaktualnymi reprezentacjami w postaci fotografii czy pamiątek), po trzecie zaś niezwykle łatwo przeobraża się w konsumpcję odwiedzanych terenów i obiektów (nader często powierzchowną czy po prostu bezrefleksyjną), będącą jednocześnie sposobem zagospodarowania czasu wolnego i zneutralizowania uczucia nudy, jak i narzędziem budowania wizerunku oraz prestiżu społecznego.

Dla klasycznego turysty źródłem wiedzy o przeszłości, swoistym autorytetem staje się bedeker. Jak zauważa Jacek Kolbuszewski, dzięki niemu podróżny staje się *turystą wykwalifikowanym* [Kolbuszewski 1999: 46], czuje się merytorycznie przygotowany do należytego wypełniania swojej roli, a także zostaje wyposażony w zestaw informacji, które wyznaczają horyzont poznawczy i budują w podróżnym poczucie kompetencji kulturowej. Przewodnik turystyczny to także określona narracja, która programuje tryb czynności oglądania¹, ustanawia porządek zwiedzania, kreśli mapę mentalną, a także estetyzuje i muzealizuje przestrzeń, czyniąc z niej przedmiot oglądania i medium przekazu historycznego (z reguły w wariacie popularnym, uproszczonym). Mechanizm ten dobrze ukazuje opinia Karla Schlögla:

Baedeker to dokument sui generis. Ukazuje on przestrzenie kulturowe i również sam przyczynia się do produkowania i konstytuowania przestrzeni kulturowych. Baedekery dokumentują zagęszczenie. Tworzą związki. Są odbiciem *mental maps*. Baedeker jest organonem do produkcji przestrzeni homogenicznych kulturowo [Schlögel 2009: 369].

Przewodnikowy przekaz osadza opisywane obiekty w semantyzujących je kontekstach, rekonstruuje ich kulturową biografię, organizuje przestrzeń w znaczeniową całość, nasycza treścią, programuje konceptualizację odbioru.

Nastawiona na eksplorację przeszłości praktyka turystyczna coraz częściej odchodzi od standardowo ujmowanej atrakcji turystycznej, związanej z wielkimi narracjami historycznymi, dominującymi formacjami ideologicznymi (takimi jak chrześcijaństwo), historią polityczną, zdarzeniową i jej kluczowymi aktorami, a także ze zjawiskami i artefaktami sztuki wysokiej. Chętnie włącza w swój rejestr atrakcji mikrohistorie, historie zapomniane-

¹ O tym zagadnieniu szerzej pisze m.in. Piotr Kowalski, który twierdzi, że: „Klucze interpretacyjne do bedekerowych manipulacji nie zawsze są czytelne, nigdy jednak sugerowane trasy nie są bezinteresowne, w jakimś stopniu odpowiadają przyjmowanym przez autorów (wydawnictwo) strukturalnym wartości i tym samym, nie zawsze nawet dyskretnie, sterują percepcją przestrzeni, krajobrazu, architektury itd.” [Kowalski 2002: 65].

ne i odrzucone, różnego typu marginalia, alternatywy, nieoczywiste szlaki i nietypowe miejsca utrwalające pamięć o przeszłości. Określana mianem postturystryki rewiduje i przewartościowuje w ten sposób pojęcie zabytkowości, a także modeluje stosunek do historii jako przedmiotu refleksji i spojrzenia turysty (w rozumieniu zaproponowanym przez Johna Urry'ego [Urry 2007]).

Komunizm wyobrażony

Historia jako czynnik konstytuujący tożsamość danego miejsca jest ważnym elementem różnicującym przestrzenie kulturowe, stanowi o ich odrębności i wyjątkowości, a tym samym sprzyja włączaniu ich w dyskurs turystyczny. W krajach Europy Środkowo-Wschodniej postturystryka coraz częściej zwraca się ku jakościom odróżniającym lokalną rzeczywistość od głównego nurtu oferty podróżniczej i utartych celów eksploatowanych przez przemysł turystyczny. Wychodząc z założenia, że to właśnie różnica i potrzeba jej doświadczania stanowi o istocie turystyki, projektanci tras, autorzy przewodników coraz częściej tematyzują epokę komunizmu/socjalizmu, z jej materialnych, przestrzennych reprezentacji konstruują określoną strukturę topograficzną i ukazują ją jako semantyczną całość oraz scenariusz turystycznego działania. Komunistyczna/socjalistyczna przeszłość wydaje się na tyle wyrazista pod względem stylu – znajdującego swą realizację nie tylko w układzie przestrzennym, warstwie architektonicznej miasta, różnego rodzaju urządzeniach i instytucjach, ale także ujawniającego swą specyfikę w planie rzeczywistości społecznej i w sferze praktyk codzienności – że staje się wdzięczną materią przewodnikowych reprezentacji właśnie jako osobna formacja kulturowa. Z uwagi zaś na narosłe wokół niej kontrowersje oraz cechujące ją kuriozalności i spektakularną odmienność od czasów współczesnych, zazwyczaj staje się przedmiotem ujęć niekonwencjonalnych oraz alternatywnych strategii kreowania atrakcji turystycznej. Kontekstem tych przedstawień komunistycznej/socjalistycznej przeszłości miast jest, o czym nie można zapominać, określony porządek pamięci, oparty na tradycyjnej wykładni historii i przyjętych kodach symbolicznych, a także związana z danym miejscem, budowlą, szlakiem itp. wiedza lokalna – retrospektywna wizja utrwalona w percepcji danej, żywej z tymi obiektami społeczności, oparta na nieformalnym przekazie i implikowanych przezeń znaczeniach i waloryzacjach.

Jak łatwo zauważyć, rozważania dotyczące turystycznego kartografowania przestrzeni miast uznawanych za postsocjalistyczne wiążą się ściśle ze znacznie szerszym zagadnieniem, a mianowicie z problemem aktualnej recepcji doświadczenia komunizmu. Mam tu na myśli zarówno krytyczny

namysł nad epoką i jej dziedzictwem, jak i odniesienia emocjonalne do przeszłości zdominowanej w sferze ideologicznej oraz praktycznej przez totalitarny ustrój polityczny. Kwestia ta obejmuje nie tylko pytanie, co jest poddawane pracy pamięci, lecz także jak to „coś” jest pamiętane. Nie chodzi tu tylko o ocenę etyczną czy estetyczną przeszłości, lecz również o to, w jaki sposób są porządkowane elementy przeszłości, jej ślady oraz wspomnienia. Za pomocą jakich środków i jakiego typu działań ewokuje się obrazy przeszłości, w jakich obszarach aktywności społecznej są one uobecnianie oraz co jest celem tych aktualizacji i reinterpretacji.

Jest rzeczą oczywistą, że porządek pamięci to porządek imaginacyjny. Obraz przeszłości dostępny we wspomnieniu zatem nie jest i nie może być prostą rekonstrukcją faktów, ma natomiast charakter selektywny i stanowi wypadkową refleksów przeszłości, odniesień do aktualnej sytuacji, a także wyraża oczekiwania wobec przyszłości. To współczesność staje się faktycznym kontekstem dla danego wspomnienia, które w związku z tym w większym stopniu dotyczy współczesności niż czasów minionych, wyposaża terażniejszość w żywotne sensy (czyli semiotyzuje ją i nader często mityzuje). W tym sensie pamięć immanentnie jest obciążona „błędem” anachronizmu, ale też w tym mechanizmie zawiera się kreacyjny czy też performatywny potencjał pamiętania (praktyk pamięci), który należy tu rozumieć jako aktywne oddziaływanie na terażniejszość – formowanie pogłębionej i świadomej percepcji przeszłości – w interesującym nas przypadku ewokowanej przez formy przestrzenne.

Flâneur w peerelowskiej Warszawie

Współczesne miasta pod wpływem procesów globalizacji zasadniczo przeobrażają się w strukturę złożoną z nie-miejsc, a więc – jak pokazuje Marc Augé – obszarów zorganizowanych, w imię wygody i dla ułatwienia mobilności, według zunifikowanych, zestandaryzowanych wzorców, miejsc bez konkretnych specyficznych właściwości [Augé 2010]. Coraz częściej więc poszukują wyróżników własnej tożsamości, a nawet je kreują. Jednym z rozwiązań są działania związane z historią, przeprowadzane w jej lokalnym, ściśle określonym przestrzennie wymiarze. Chodzi o włączenie treści historycznych w krwioobieg świadomości społecznej, co może stanowić czynnik sprzyjający takiej identyfikacji mieszkańców z miastem, jaka wpisuje się ponowoczesne rozumienie miejskości i obywatelskiej w niej partycypacji. Takie postępowanie wydaje się szczególnym wyzwaniem, jeśli pod uwagę weźmiemy przeszłość wypartą i przemilczaną czy też lekceważoną i odrzuconą, a za taką uchodzi dziś w krajach Europy Środkowo-Wschodniej epoka komunizmu.

Przykładem tego rodzaju strategii identyfikacyjnych, opartych na odzyskiwaniu *historii niechcianej* [Gosk 2012], poddawanej – jak pisze Dubravka Ugrešić – konfiskacie [Ugrešić 1999] (choć przecież trwale wpisanej w tkankę przestrzenną i społeczną miasta), a zarazem posiłkujących się przekazem o charakterze turystycznym, mogą być tematyczne publikacje poszukujące niekonwencjonalnego języka, alternatywnego wobec dominujących, utartych form bedekerowego przedstawiania przeszłości i konfrontacji z nią. Mam tu na myśli dwie książki: zakładający określoną perspektywę prezentacji metropolii, erudycyjny *Błyskawiczny przewodnik historyczny po Warszawie* Macieja Łubieńskiego i Michała Wójcika (gdzie informacje o losach stolicy w dekadach powojennych są rozproszone i wplecione w rozbudowane biografie obiektów, wykraczające poza ten okres) [Łubieński, Wójcik 2010] oraz bedeker *Warszawa śladami PRL-u* opracowany przez Jerzego S. Majewskiego, reprezentujący szczególnie – pod wieloma względami odmienny od tradycyjnych przewodników – gatunek, określony znaczącym mianem *spacerownika* [Majewski 2010].

Rosnąca popularność, ekspansja i różnorodność gatunkowa narracji turystycznych oraz quasi-turystycznych we współczesnym świecie są związane ze sposobem istnienia w rzeczywistości ponowoczesnej – przyjmującym formę swoiście nomadycznego stylu życia, określającego zasady bycia w przestrzeni i obcowania z nią. Autorzy omawianych przewodników tematycznych wychodzą z założenia, iż turystyczny sposób widzenia świata profiluje nie tylko nasz stosunek do odległych krain z ofert biur podróży, ale także wpływa na percepcję miejsc, które traktujemy jako własne, związane z codzienną, zwyczajną egzystencją. Konsekwencją przyjęcia tej przesłanki za punkt wyjścia projektu są zabiegi estetyzacji i uatrakcyjnienia swojskości, nasycania jej znaczeniami metaforycznymi lub symbolicznymi.

Jak już wspominałam we wstępie, o ile klasyczne przewodniki ukazywały przestrzeń miejską według kryteriów narzucanych przez kanoniczną wersję historii (przeważnie historii politycznej i militarnej), przez pryzmat zabytków o niekwestionowanej wartości historycznej i opatrywały ten przekaz zestawem praktycznych porad i informacji związanych z organizacją pobytu turysty w danym miejscu, o tyle dla nowoczesnych, alternatywnych bedekerów taka forma wydaje się niewystarczająca. Oba interesujące mnie przewodniki – jeden wprost przez specyfikację genologiczną, a drugi poprzez typ narracji, układ treści i charakter informacji – reprezentują podgatunek spacerowników. Nazwa ta – derywowana od ‘spacer’, ‘spacerować’ – wskazuje na czynność spacerowania jako sytuację poznawczą, odnosi się tym samym do publikacji, której użytkownikiem jest nie klasyczny turysta, nastawiony na rutynowe zwiedzanie zabytków, ale spacerowicz – krewniak Benjaminowskiego flâneura. Spacerownik zakłada więc podstawową zna-

jomość danego miasta. Eksploruje jakąś jego część – fragment, miejsce lub szlak – i ujmuje ją w pewną tematyczno-narracyjną całość.

Twórcy tematycznych bedekerów przyjmują, że zażyłość łącząca mieszkańca z miastem zasadza się nie tylko na głęboko zinterioryzowanej somatycznie i zautomatyzowanej orientacji w topografii, ale także może opierać się na świadomym zaangażowaniu w jego istnienie, czyli na pogłębionej kompetencji kulturowej. Przeznaczeniem spacerowników jest zatem rozbicie automatyzmów, percepcyjnych przyzwyczajzeń i (pozornych) oczywistości, proponując one świadome, refleksyjne doświadczanie przestrzeni. Starają się ten cel osiągnąć przez taką organizację narracji oraz elementu wizualnego (fotografie, rysunki, mapy), by osiągnąć swego rodzaju efekt obcości, służący pobudzeniu zainteresowania i uwagi odbiorcy. Służy temu określona informacja, wyselekcjonowana według kryteriów reprezentatywności i atrakcyjności – stąd otwarcie na eseizację opowieści, anegdotę, ciekawostkę, nasycenie wyodrębnionych w opisie miejsc znaczeniami symbolicznymi, a także posługiwanie się estetyzacją na poziomie słownym oraz w planie wizualnej (zazwyczaj fotograficznej) reprezentacji.

Intertekstualne gry terenowe

Zabiegi estetyzacyjne w wymiarze werbalnym polegają m.in. na licznych odwołaniach artystycznych – zwłaszcza literackich i filmowych, stanowiących dokument epoki, a zarazem gwarantujących odbiorcy czytelny punkt odniesienia. Jerzy S. Majewski, opisując Hotel Victoria, przywołuje filmy z lat osiemdziesiątych, w których obiekt „zagrał”: *Wielką majówkę* w reżyserii Krzysztofa Rogulskiego, *Wielkiego Szu* Sylwestra Chęcińskiego, *Kingsajz* Juliusza Majewskiego [Majewski 2010: 214]. W zamieszczonym w tej samej publikacji tekście *Nasza mała stabilizacja może jest snem tylko* autorka Iwona Kurz prowadzi czytelnika po Warszawie z czasów Władysława Gomułki, właśnie posługując się odwołaniami do znamiennych dzieł z epoki, jak choćby zacytowanego w tytule dramatu Tadeusza Różewicza czy też *Życia towarzyskiego i uczuciowego* Leopolda Tyrmanda. Mamy tu również nawiązania do filmów Andrzeja Wajdy, Stanisława Barei, Jerzego Gruzy, które są traktowane jako swoisty dokument minionych czasów, ukazujący nie tylko ówczesną przestrzeń, zabudowę, ludzi, ale także dający wgląd w sposoby przedstawiania miasta i dominujące konwencje estetyczne, a przede wszystkim w narzucane odgórnie standardy oraz próby ich przewycięzania [Majewski 2010: 116-117]. Innym przykładem zabiegu pełnego zintertekstualizowania bedekerowej wizji miasta jest *Filmowy przewodnik po Warszawie* Grzegorza Sołtysiaka (historyka zawodowo zajmującego się lo-

sami Polski Ludowej), który ukazuje stolicę przez pryzmat związanych z nią dzieł polskiej kinematografii oraz, ogólnie, kultury filmowej. Rozproszona topografia zostaje tu scalona i zorganizowana mocą przewodnikowej narracji w swoistą metaprzestrzeń – scenery takich filmowych opowieści doby PRL-u, jak: *Mąż swojej żony*, *Nie lubię poniedziałków*, kultowy *Miś* oraz, najbardziej chyba inspirujące, seriale *O7 zgłoś się*, *Czterdziestolatek* i wiele innych [Sołtysiak 2007]. Realnie istniejące miejsca zostają przez autorów wspomnianych publikacji zestawione z ich odpowiednikami: obrazami utrwalonymi na taśmie filmowej, to zaś pozwala na przemyślenie informacji historycznej, dotyczącej raczej tzw. realiów epoki (kłopoty z zakupem papieru toaletowego), miejskiego folkloru (kapele podwórkowe) i lokalnych obyczajów (zwłaszcza zwyczajów kulinarnych, panujących w miejscowych lokalach gastronomicznych) niż wiadomości podręcznikowych.

Zapśredniczony medialnie, włączony w sieć intertekstualnych odniesień opis jest nie tylko przykładem złożonej referencyjności (skoro podstawą identyfikacji pozatekstowej nie jest realny świat, lecz jego artystyczna reprezentacja) i ustanowienia na tej podstawie rzeczywistości o znamionach symulakrum. W ten sposób turysta uczestniczy w grze, w zasady której wprowadza bedeker [Urry 2007: 129]. Mamy tu ponadto do czynienia z działaniem w sferze emotywniej, polegającym na przywołaniu fenomenów kojarzonych z dzieciństwem, utrwalonych mocą repetycji (np. powtórki telewizyjne), co ma ułatwić nostalgiczne odzyskiwanie dla siebie utraconej przestrzeni w ramach całości o charakterze estetycznym.

W ten sposób uzyskujemy przefiltrowany przez wyobraźnię artystyczną obraz peerelowskiej Warszawy, w którym brzydota, siermiężność, kuriozalność szczegółów, nabierają wartości osobnego stylu kulturowego, łączącego w sobie walor etnograficzny i – nade wszystko – estetyczny. Obywa się to na tej samej zasadzie przypomnienia i unaocznienia, za sprawą której – posłużmy się konstatacją Geertza – „zostaje ludziom »przypomniane« to, co już wiedzą”. Badacz ilustruje ten mechanizm wymownym przykładem: otóż twierdzi, że „w Londynie nie było mgły, dopóki Whistler jej nie namalował” [...] [Geertz 2005: 99, 94].

Przestrzenie władzy

W omawianych narracjach przewodnikowych, problematyzujących doświadczenie komunizmu, można wskazać pewne stałe elementy obrazu peerelowskiej Warszawy. Punktem wyjścia z reguły jest mit Warszawy jako miasta feniksa, odrodzonego z popiołów drugiej wojny światowej, mit – dodajmy – aktualizowany współcześnie na nowo za sprawą intensywnego

w ostatnich latach zainteresowania powstaniem warszawskim i związaną z nim zagładą miasta. Ważnym wątkiem okazuje się tu wyniesiony przez komunistyczną propagandę do rangi aktu mitycznego zbiorowy czyn odbudowy stolicy z gruzów, odbudowy dokonanej *siłami całego narodu*. Dźwignięcie miasta z ruin w polityce nowej władzy nabierało sensu kosmogonicznego i legitymizowało komunistyczne rządy. Autorzy przewodników zgodnie ukazują, że odbudowa – faktycznie realizowana kosztem innych części kraju, a prezentowana podówczas przez propagandę jako strategiczne i heroiczne osiągnięcie nowej władzy – w istocie rzeczy utorowała drogę totalitaryzmowi. Forsowana przez komunistów wizja nowego świata i człowieka była przekładana na konkretne przedsięwzięcia urbanistyczne, które stawały się narzędziem presji ideologicznej, a zarazem więzieniem dla myśli, wyobraźni i smaku.

Porządkowania przestrzeni miasta, które miało być ucieleśnieniem komunistycznej utopii, dokonywano po wojnie według nowej ideologicznej mapy, choć jednocześnie zgodnie z tradycyjnym i uniwersalnym – omówionym szczegółowo przez Mirceę Eliadego – modelem konsekracji przestrzeni. Aktem inicjalnym jest tu konsekracja przestrzeni oparta na geście ustanowienia środka świata. W przypadku powojennej Warszawy *axis mundi* stał się wybudowany w darze dla Polski od ZSRR Pałac Kultury i Nauki, kanoniczny przykład socrealizmu w architekturze, wzorowany na słynnych moskiewskich „wysotkach”. I tak też opowieść o nim, jego budowie i dziejach stanowi treść pierwszego, otwierającego rozdziału *Błyskawicznego przewodnika historycznego po Warszawie*. Co znamienne, ów budynek został tu zaprezentowany w zestawieniu z nieistniejącą już cerkwią pod wezwaniem Aleksandra Newskiego, która stała w centrum miasta od roku 1912 do roku 1918, kiedy to po odzyskaniu przez Polskę niepodległości została – jako znak narzuconej, obcej władzy – zburzona. Idea budowy świątyni i jej realizacja przypadły bowiem na drugą połowę XIX i początek XX wieku, czas, kiedy miasto znajdowało się pod zaborem rosyjskim. Z kolei uroczyście otwarty w 1955 roku PKiN wybudowano z inicjatywy Stalina, komunistycznego hegemonia, odgrywającego podówczas rolę protektora Polski Ludowej. Fakt ten, obok kontrowersji estetycznych, zaważył w decydującym stopniu na percepcji architektonicznego kolosa, przytłaczającego swymi rozmiarami niską, a w większości po prostu obróconą w czasie wojny w gruz, zabudowę lewobrzeżnej Warszawy. Podstawą owego symptomatycznego skojarzenia obu obiektów jest ich wartość symboliczna, sposób funkcjonowania w świadomości mieszkańców oraz oceny historyków, dotyczące ich politycznego znaczenia. Obie budowle były reprezentacjami władzy, postrzegano je jako znak obcego panowania, zniewolenia narodu polskiego, stąd też nie akceptowano ich i odrzucano je niczym niechciany przeszczep. Szukając analogii,

autorzy sięgają także do metafor oddających estetyczną nieprzystawalność tych budynków do krajobrazu miasta, cerkiew Aleksandra Newskiego z charakterystycznymi cebulastymi kopułami nazwana jest *cukierniczo bizantyńskim tortem* [Łubieński, Wójcik 2010: 13], z kolei Pałac Kultury – monumentalny, a przy tym obficie inkrustowany klasycyzującymi rzeźbami, reliefami przedstawiającymi robotnicze scenki rodzajowe i wymyślnymi ornamentami – autor przewodnika określa za Władysławem Broniewskim metaforą: *socrealistyczny sen szalonego cukiernika*, czyniąc tu aluzję do odczuwanej jako obca i wroga (a identyfikowanej przede wszystkim z rosyjskością) estetyki bizantyjskiej, kojarzonej potocznie z monumentalnością, przepychem i biurokratyzmem, znamionującymi rosyjski/radziecki imperialistyczny model rządów. W opisach komunistycznego dziedzictwa Warszawy akcent położony jest przede wszystkim na ukazanie przestrzennych reprezentacji ówczesnych stosunków władzy. W takim ujęciu topografia Warszawy okazuje się przestrzenią politycznie i ideologicznie motywowanych rozwiązań urbanistycznych, zwłaszcza zaś dyktatu doktryny socrealizmu, inwazyjności masowego wielkopłytkowego budownictwa oraz wszechobecnej prowizorki, tandety, brzydoty i groteskowości, obnażających niewydolność komunistycznych rządów.

Przestrzenie codzienności

Z jednej strony tematem bedekerów stają się ważne historycznie i społecznie, a także politycznie zinstytucjonalizowane obiekty, takie jak: budynek Komitetu Centralnego Partii, socrealistyczny MDM, Aleja Armii Ludowej czy Trasa W-Z; z drugiej zaś przestrzenie codzienności – lokale gastronomiczne (np. bary mleczne, kawiarnie), sklepy (np. specyficzne dla tego okresu Peweksy) i bazy (np. Bazar Różyckiego), jak również miejsca rekreacji (kawiarnie, baseny, parki). Opis tego pozaoficjalnego wymiaru życia społecznego podporządkowany zostaje wizji kultury PRL-u jako kultury niedoboru. Zarówno sklepy z pustymi półkami, jak i bary mleczne – lokalny fenomen zbiorowego żywienia – w tym, kreowanym na potrzeby ambitniejszego turysty, obrazie przeszłości stanowią sugestywne odzwierciedlenie relacji społecznych, opartych na podrzędnej roli klienta w stosunku do *wszechmocnego* sprzedawcy, który w myśl zasady *divide et impera* autorytarnie zarządzał stale brakującym towarem i w ten sposób sprawował rząd dusz nad zrezygnowanymi konsumentami, pokornie czekającym na zakup nienajlepszej jakości towaru w długiej kolejce. W tym miejscu warto wspomnieć o chętnie stosowanym przez autorów przewodników zabiegu beletryzacji opisu, za przykład może tu posłużyć przypomnienie okoliczności otwarcia warszawskiego Supersamu:

[...] I wreszcie drzwi do pierwszego wielkiego sklepu samoobsługowego w Warszawie zostały otwarte. Przeżalone ekspedientki w czarnych fartuszkach z białymi kołnierzykami schowały się za półkami. Drzwi okazały się za wąskie i pod napierającym tłumem wypadły z zawiasów. Milicjant nie miał siły, by powstrzymać nacierających. Poszła szyba. Supersam został wzięty [Majewski 2010: 148].

Dla młodych odbiorców zaczytujących się jeśli nie w literaturze antropologicznej spod znaku Malinowskiego czy Lévi-Straussa, to przynajmniej w reportażach z „National Geographic”, wychowanych w świecie przypominającym wielki hipermarket, którzy nie znają z autopsji pustych półek, komitetów kolejkowych i kartek na mięso oraz wyroby czekoladopodobne, powyższy opis może sugerować, że mamy tu do czynienia z przykładem lokalnej odmiany kultu cargo, praktykowanej przez peerelowskiego „dzikiego”.

We fragmentach poświęconych rekonstrukcjom codzienności komunistycznego miasta zazwyczaj dochodzi do głosu etnograficzna wrażliwość autorów, wyczulonych na specyfikę, a zwłaszcza osobliwości obyczajów i rytuałów wytworzonych w powojennych realiach Warszawy. Te elementy równie łatwo, jak architektoniczny stygmat socrealizmu, poddają się zabiegom egzotyzacji. Znużony oczywistą i łatwo dostępną, jeśli nie wypreparowaną, egzotyką Egiptu, Wysp Kanaryjskich, Tunezji turysta coraz częściej usiłuje dostrzec egzotykę w tym, co znajome, swojskie, bliskie, a z pewnością odczuwane jako autentyczne. Ten element kreacji *inności* obyczajowej, estetycznej, stylistycznej jest w interesujących mnie przewodnikach dodatkowo, na wzór publicystyki, wspierany sugestywnym i uwiarygodniającym cytatem z ówczesnej prasy (kronika kryminalna, rubryka towarzyska itp.), frapującą ciekawostką lub anegdotą z epoki oraz odpowiednią fotograficzną ilustracją, również pełniącą funkcję dokumentacyjną.

Niezależnie od tych retorycznych zabiegów, mających zdynamizować i uatrakcyjnić obraz stolicy z okresu PRL-u, który przecież pozostaje jedynie rekonstrukcją, nadrzędnym efektem narracyjno-wizualnych reprezentacji przeszłości Warszawy w omawianych przewodnikach, jest muzealizacja przestrzeni miejskiej. Bedeker przekształca przedstawiany obiekt w przedmiot oglądania – przedmiot czynności edukacyjno-poznawczych, estetycznej kontemplacji bądź praktyk designerskich. Pokrywa go patyną językowych i wizualnych stylizacji, nadaje status zabytku, niejako dezaktualizując w ten sposób tkwiący w nim ideologiczny potencjał lub po prostu wykorzystując naturalne wyczerpanie się tego rodzaju treści. Tego rodzaju procedura uhistorycznienia unaocznia proces przekształcania symbolu – a więc jakości przeżywanej, doświadczanej – w alegorię, którą poddaje się ciągłej dekonstrukcji i reinterpretacjom, *odsyła do czegoś, co nie jest dane w sposób oczywisty w danym nośniku* [Szpociński 2009: 233]. Ponieważ w potocznej świadomości społecznej coraz silniej ulega zatarciu bezpośredni związek między mate-

rialnymi pozostałościami PRL-u a ich pierwotnymi znaczeniami i wpisany-
mi w nie intencjami, które uległy dezawuacji i dekontekstualizacji, toteż dla
zrozumienia minionej epoki i dla zapobieżenia jej całościowemu odrzuceniu,
motywowanemu racją ideologiczną tudzież estetyczną, uruchomiony zostaje
dyskurs historyczny, podporządkowany znamiennej dla współczesnego
człowieka wrażliwości muzealnej (określenie Andreasa Huyssena), będącej,
co podkreśla Hermann Lübbe, reakcją na przytłaczającą presję innowacyjno-
ści i towarzyszące jej poczucie wyobcowania [Lübbe 1991]. W tych warun-
kach identyfikacja mieszkańca-spacerowicza z przeszłością może się odby-
wać co najwyżej na prawach emocjonalnego i/lub intelektualnego wyboru,
a nie poczucia udziału w rzeczywistym *continuum*. Oparte na wiedzy histo-
rycznej rekonstrukcje jako środek pogłębionego odbioru otaczającego świata
lub choćby danego miejsca, budynku czy artefaktu, kompensują doświad-
czenie utraty i towarzyszący mu brak poczucia kulturowej swojskości, nie-
możność zadomowienia się.

Na zakończenie należy dodać, iż przemiany cywilizacyjne, gospodarcze,
polityczne, ideologiczne, sygnowane pojemnym pojęciem transformacji, od-
działują głęboko na kondycję postsocjalistycznych miast – reorganizują ich
przestrzenną i społeczną strukturę, modelują sposób bycia w przestrzeni
miejskiej, jej percepcję. Przypomnijmy na marginesie, że zurbanizowanie –
rozumiane jako identyfikacja z miastem, jego przeszłością, miejskim stylem
życia – było zdecydowanie mniejsze w krajach socjalistycznych niż kapitali-
stycznych. W obecnych warunkach istotne wydają się zwłaszcza dynamiczne
zmiany demograficzne. Zwłaszcza w miastach większych, takich jak bę-
dąca przedmiotem niniejszego artykułu Warszawa, zauważyć można dużą
cyrkulację ludności oraz zjawisko osiedlania się tymczasowego lub na stałe
ludzi, którzy przybywają tu, by podjąć naukę lub pracować. Towarzyszy im
silna potrzeba zakorzenienia w nowej przestrzeni. Wraz ze zmianami składu
mieszkańców, przeobrażeniom ulega siłą rzeczy także topografia symbo-
liczna, stanowiąca ważny składnik tożsamości każdej metropolii. Rewalory-
zacji podlegają znaczenia poszczególnych miejsc i obszarów, ciągłym korek-
tom poddawany jest obraz miasta, obecny w lokalnych zasobach pamięci.
W tym ujęciu komunizm w swej praktycznej, a więc cywilizacyjnej i spo-
łecznej odsłonie, podobnie jak i inne *historie niechciane*, musi być traktowany
jako element integralny postsocjalistycznej, a zarazem ponowoczesnej miej-
skości. Możemy uznać, na podstawie przeprowadzonej wyżej analizy, iż to
właśnie – uwzględniające wymienione uwarunkowania – pytanie o tożsa-
mość miejską, o możliwości jej świadomego kształtowania poprzez zago-
spodarowanie problematycznych, marginalizowanych wątków przeszłości
stanowi impuls dla tego rodzaju narracji przewodnikowych, które eksploru-
ją przeszłość na przecięciu *urbs* – rozumianego jako fizyczna struktura me-
tropolii – i *civis* – czyli jej społecznego, ludzkiego wymiaru.

Literatura

- Augé M., 2010, *Nie-miejsca: wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa.
- Eliade M., 1970, *Święty obszar i sakralizacja świata*, w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa.
- Geertz C., 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków.
- Gosk H., 2010, *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku, Kraków.
- Kolbuszewski J., 1999, *Od spisków do przewodników. Przemiany formy i narracji przewodnikowej*, w: *Najstarsze polskie przewodniki górskie*, red. M. Bukowska-Schiemann, Gdańsk, s. 45-56.
- Kowalski P., 2002, *Odyseje nasze byle jakie. Droga, przestrzeń i podróżowanie w kulturze współczesnej*, Wrocław.
- Lübbe H., 1991, *Muzealizacja. O powiązaniu teraźniejszości z przeszłością*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, w: *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków, s. 7-29.
- Łubieński M., Wójcik M., 2010, *Błyskawiczny przewodnik historyczny po Warszawie*, Warszawa.
- Majewski J.S., 2010, *Spacerownik. Warszawa śladami PRL-u / Book of Walks. Landmarks of People's Poland in Warsaw*, Warszawa.
- Schlögel K., 2009, *W przestrzeni czas czytamy. O historii, cywilizacji i geopolityce*, przeł. I. Drozdowska, M. Musiał, Poznań.
- Sołtysiak G., 2007, *Filmowy przewodnik po Warszawie*, Warszawa.
- Szpociński A., 2009, *Wizualizacja pamięci społecznej*, w: *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Warszawa, s. 227-236.
- Ugrešić D., 1999, *Kultura laži (antipolitički eseji)*, Zagreb.
- Urry J., 2007, *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Sulżycka, Warszawa.

Mapiranje komunizma ili slika Varšave iz komunističkog perioda u novim tematiziranim turističkim vodičima

Sažetak

Predmet ovog članka su najnoviji pokušaji konceptualizacije identiteta postsocijalističke Varšave, konstruovane pomoću netipičnih i nekonvencionalnih naracija u tematiziranim turističkim vodičima. U analizi i interpretaciji izabranih publikacija pokazujem kako se konstruiše slika prošlosti uz pomoć sredstava karakterističnih za turistički diskurs, kao što su npr. estetizacija, egzotizacija, muzealizacija. Tragove koje je komunističko iskustvo ostavilo u tkivu grada (u strukturi, arhitekturi, određenim artefaktima), kao i u memoriji građana dobiva danas nove dimenzije, značenja i funkcije, što nije samo

odjek određene percepcije kontroverzne i *neželjene* prošlosti, ali takođe izražava savremene promene u organizaciji i doživljavanju grada kao jednog društvenog univerzuma koji povezuje u sebi materialno (*urbs*) i društveno (*civis*) tkivo prostorne strukture. U izabranim turističkim vodičima vidi se takođe kako se kroz specifičnu genološku formu vodiča (tzv. *šetarnik*) vrši se preobražaj u koncipiranju subjekta-šetača, koji je oblikovan poput Benjaminovskog flanera (*flâneur*), i očekuje se da će doživljavati urbani prostor svesno, gradeći svoj (sve češće nomadski) identitet u aktivnoj i refleksivnoj relaciji sa gradom, na osnovu znanja i istorijske imaginacije.

Tomasz Czapik

Uniwersytet Śląski

Kulturowa tożsamość chorwackich miast Istrii (wybrane aspekty)

Ostatnie lata przyniosły wzrost zainteresowań problematyką miast i różnymi aspektami badawczymi z zakresu geografii, historii i kultury miast. Historię miast Istrii można uznać za szczególnie ważną, gdyż dzięki niej możliwe jest zrozumienie tożsamości półwyspu.

Złożona historia Istrii pozostawiła najwyraźniejszy ślad na kulturowym obliczu jej miast. W niniejszym artykule zostanie zwrócona uwaga na zagadnienia historycznej i kulturowej świadomości towarzyszącej rozwojowi miast, na relacje kultury, historii, świadomości i pamięci. Pytania o historyczną świadomość są szczególnie trudne w odniesieniu do miejsc podlegających ciągłym zmianom politycznym i kulturowym.

Przyjmując założenie, że świadomość historyczna jest ważnym składnikiem kultury¹ oraz głównym czynnikiem w dziejach narodu, spróbuję rozpoznać w miastach Istrii i ich dziejach czynniki wyznaczające jej miejsce i znaczenie dla tożsamości regionu. Z uwagi na ograniczoną objętość artykułu mowa będzie tylko o wybranych ośrodkach miejskich i wybranych aspektach ich kultury.

Istria jest półwyspem dzielonym przez Chorwację, Słowenię i Włochy. Największe miasta Istrii to Pula, Koper i Triest. Status miasta w żupanii istarskiej mają: Buje, Buzet, Labin, Novigrad, Pazin, Poreč, Pula, Rovinj, Umag i Vodnjan, a w istrijskiej części primorsko-gorańskiej żupanii Kasta i Opatija².

Historia tej ziemi i ośrodków osadniczych jest powikłana. Już zamieszkujący Istrię w starożytności Ilirowie tworzyli stałe osady. Po podboju

¹ W artykule *Kultura a świadomość historyczna* Jerzy Topolski pisze: „Można mieć świadomość historyczną o granicach zakreślonych dziejami narodu, regionu czy kontynentu. (...) Świadomość historyczna jest istotnym (prawdopodobnie najważniejszym) elementem wiążącym naród, czyli jest istotnym składnikiem świadomości narodowej” [Topolski 1983: 38].

² Zob. hasło *grad* w: *Istarska enciklopedija* [Bertoša, Matijašić (red.) 2005: 275-277]. Zob. też Kaczmarczyk 1976.

rzymskim lokowane przez imperium miasta powstawały niejednokrotnie na miejscu osad iliryjskich. Upadek cesarstwa zachodniorzymskiego spowodował przejściowe panowanie plemion germańskich, zanim ziem Istrii nie podporządkowało sobie cesarstwo wschodnie. W okresie panowania Bizancjum nastąpił proces różnicowania się kulturowego półwyspu. Pierwszą kwestią były problemy religijno-kulturowe. Istria, znajdująca się pod oficjalnym zwierzchnictwem Kościoła zachodniego, była jednocześnie otwarta na wzory chrześcijaństwa prawosławnego. Drugą – stały się sprawy etniczne i polityczne. Wskutek ataków Słowian i Awarów w początkach wieku VII ludność romańska została zepchnięta do nadmorskich miast. Wnętrze półwyspu zajęli Słowianie. Co prawda po dwóch stuleciach cała Istria znalazła się pod zwierzchnictwem cesarstwa Karola Wielkiego, ale nie było ono zbyt ścisłe. Kolejnym pretendencem do panowania nad Istrią była Wenecja, która opanowała ją do XV wieku (poza obszarem wokół Pazina będącego pod władzą habsburską). Republika św. Marka upadła w 1797 roku i schedę po niej przejęły monarchia habsburska oraz republika francuska. Kongres wiedeński w 1815 roku utrwalił panowanie Austrii. Koniec pierwszej wojny światowej doprowadził do kolejnej zmiany granic i Istria stała się częścią Włoch do 1945 roku. Przy takich okolicznościach historycznych muszą się rodzić pytania o kulturową tożsamość miast Istrii.

Pierwsza historia Istrii powstała w 1879 roku. Napisał ją Carlo De Franceschi (1809–1893), reprezentant nacjonalistycznej inteligencji włoskiej. Według Mirosława Bertošy, autora książki *Istra između zbilje i fikcije* te „historyczne notatki” [Bertoša 1993: 55] miały nauczać, że Istria jest bezsprzecznie terytorium włoskim, zamieszkanym jednakże przez amorficzną masę słowiańską, stanowiącą materiał do asymilacji [Bertoša 1993: 55]. O Chorwatach i Słoweńcach zamieszkujących od pokoleń Istrię mawiano, że są narodem bez historii [Bertoša 1993: 55]. Dopiero na początku XX wieku podjęto prace nad chorwackim etnosem istryjskim i dopiero wówczas pojawiła się kwestia Słowian z Istrii (a więc Chorwatów i Słoweńców) jako narodu politycznego. Pierwsza chorwacka historia Istrii ukazała się w 1924 roku w Zagrzebiu. Składała się z dwu części. Pierwszą część *Povijest Istre* napisał prof. Dan Gruber, drugą – *Narodni preporod u Istri* prof. Vjekoslav Spinčić. Oceniono ją nisko jako suchą kronikę („mrtva kronika”) [Bertoša 1993: 57]. Te niedostatki w poznawaniu historii wpłynęły na poszukiwania rozproszonej tożsamości zamieszkujących półwysep Chorwatów. Ich identyfikacje tożsamościowe były utrudnione, podobnie jak w Chorwacji kontynentalnej i dalmatyńskiej. Predrag Matvejević w *Brewiarzu śródziemnomorskim* sugeruje, że narodowość „często była na Śródziemnomorzu sprawą relatywną. Narody na Bałkanach, podobnie jak na innych wybrzeżach Morza Śródziemnego, przeciwstawiały się sobie albo się jednoczyły. Różnice między nimi znikwały albo się powiększały” [Matvejević 2003: 227].

Słowianie, którzy dotarli na Istrię pod koniec VI wieku i zasymilowali większość zamieszkującej tu ludności, otoczeni byli w sposób ciągły wpływami różnych kultur, zwłaszcza włoskiej, o której niezmiennie przypomina architektura kościołów, katedr i twierdz [Milić 1990–2002]. W czasach panowania weneckiego istryjscy Chorwaci byli pozbawieni własnych elit politycznych. Sytuacja zmieniła się po upadku Wenecji, gdy ziemie półwyspu znalazły się w jednym państwie z resztą Chorwatów. Działacze romantyczni, zgodnie z ideą o etniczno-kulturowej wspólnocie, uważali mieszkańców centralnej Chorwacji, Dalmacji i Istrii za Chorwatów starego państwa (tak w 1832 roku pisał Ljudevit Gaj). Jednak na Istrii około połowy XIX wieku dominowały przekonania, że jest ziemią w połowie włoską, miasta są całkowicie włoskie, a wieś „naška” [Bertoša 1993: 82], jest chorwacka. Takie stanowisko prezentował m.in. ksiądz Stjepan Latković, opisując w liście do Gaja (z roku 1847) zróżnicowanie społeczeństwa w Istrii, także kulturowe. Zdaniem Latkovicia, inteligencja Istrii była prawie wyłącznie włoska. Sytuacja ta w kolejnych latach zaczęła się zmieniać, gdyż wskutek ożywienia gospodarczego oraz poprawy sytuacji prawnej chłopów zaczęli oni napływać do miast, zmieniając ich oblicze etniczne.

W połowie XIX wieku przeważały zatem poglądy o włoskiej dominacji kulturowej w miastach Istrii. Wydaje się więc, że warto spojrzeć na świadomość kulturową miast w perspektywie historycznej³. Tożsamość kulturowa miasta w znacznym stopniu współtworzy historię Istrii i umożliwia rozumienie pamięci zbiorowej, tej brakującej, utraconej, częściowo obecnej lub nieobecnej.

Kryterium wyznaczania miejsc ważnych dla świadomości historycznej i kulturowej Istrii jest trudne do określenia. Jeżeli nie jest możliwy opis całego systemu miast (bo ten wymagałby opracowania książkowego), to pozostaje taki wybór, który pozwala skonstruować jakąś możliwie czytelną propozycję tożsamości kultury Istrii. Mogą nim być na przykład miejsca znaczące [Miodyński 2005: 158-169], istotne dla przestrzeni geograficznej i cywilizacyjnej, uznawane jako szczególnie dla kultury ważne. Na Liście Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Przyrodniczego UNESCO z miast Istrii znalazł się Poreč – historyczne miasto z bizantyjską bazyliką Eufrazjusza z VI wieku [Kaczorowski (red.) 2006: 39]. We wszystkich historiach kultury Istrii za miejsce centralne (największe i najważniejsze) uważa się Pulę, najbardziej znaną z olbrzymiego rzymskiego amfiteatru (zbudowanego w czasach Klaudiusza, rozbudowanego w 79 r. n.e.), zachowanego jako jedna z sześciu największych budowli rzymskich tego rodzaju. Miejscem specjalnym byłoby również „najmniejsze miasto świata” [Foster, Read 2007: 42] – Hum.

³ Więcej o historii Istrii (wraz z informacjami bibliograficznymi) zob. Bertoša, Matijašić (red.) 2005: 625-637.

W dalszej części artykułu spróbuję odczytać wpisane w historię miast znaki i znaczenia utrwalone przez historię, by na tej podstawie odnaleźć istotne determinanty kulturowego rozwoju Istrii, które być może pozwolą zbudować pewną konstrukcję tożsamościową.

Niezaprzeczalnym elementem tożsamości Istrii jest jej zamierchła, iliryjska przeszłość. Historia przerwała istnienie tego wielkiego ludu. Ale pamięć o antycznych Ilirach powracała w historii z różnym natężeniem. Największym w czasach chorwackiego odrodzenia narodowego, kiedy w innej, centralnej, części Chorwacji, w Zagrzebiu, Ljudevit Gaj z grupą zwolenników i przyjaciół budował kulturowy projekt zbiorowej tożsamości południowych Słowian [zob. Bobrownicka 1995; Rapacka 1995; 1997]. Jednym z jej fundamentów było nawiązanie do zmityzowanej Ilirii.

Miejscem źródłowym dla kultury Istrii są miasta dzisiaj najbardziej turystyczne, czyli Poreč i Pula. Do najstarszych miast, zbudowanych przez Rzymian na miejscu pierwszych osad wznoszonych przez iliryjskie plemię, należą – wspomniana już Pula (Pola) oraz Poreč (Parentium). Pula obok Pazinu stanowi administracyjne centrum Istrii. Znajduje się w niej wiele zabytków o wysokiej wartości historycznej. Jako rzymska kolonia Pietas Julia szczyliła się pięknymi budowlami, świątyniami (Świątynia Augusta), mozaikami, murami i bramami miejskimi (Brama Herkulesa z II-III w. n.e., Brama Herkulesa z I w. n.e.). Nieco mniej okazałe są pozostałości z czasów bizantyjskich. Fragmenty znalezisk archeologicznych z Puli i okolic można oglądać we współczesnym miejscu pamięci, jakim jest Muzeum Archeologiczne Istrii. Obiekty tam prezentowane pochodzą od okresu neolitu, przez czasy rzymskie, do średniowiecznych. Drugim miejscem pamięci historycznej jest zamek (dawna twierdza wenecka) i Muzeum Historyczne Istrii, w którym zgromadzono świadectwa późniejszej przeszłości, zwłaszcza wpływów Wenecji, która od 1331 roku zarządzała miastem. W tym okresie nastąpiły ciekawe ewolucyjne przekształcenia. Jedna ze świątyń stojących na forum została przebudowana w gotycko-renesansowy ratusz miejski, kamienne bloki z amfiteatru posłużyły natomiast do wznoszenia fortów. Po upadku Republiki Weneckiej Pula pod rządami Wiednia zyskała na znaczeniu, dzięki temu, iż stała się główną habsburską bazą floty wojennej na Adriatyku. W rezultacie powstały budowle dostosowane do potrzeb i gustów austriackich oficerów.

Poreč (Parenzo) nazywał się w czasach rzymskich Colonia Julia Parentium. Do dzisiaj zachował stary układ urbanistyczny, w którym nowsze budowle zastępowały starsze. Najsłynniejszy obiekt miasta – kompleks bazyliki Eufrazjusza – jest arcydziełem bizantyjskiej architektury z VI wieku, chociaż znana nam architektura znad Adriatyku różni się od ówczesnej architektury centrum tego państwa. W kompleksie zachowały się wspinałe

mozaiki, marmury, sztukaterie⁴. Reszta miasta składa się natomiast z budowli gotyckich, barokowych i klasycystycznych. Muzeum Regionalne, mieszczące się w siedemnastowiecznym, barokowym pałacu Sinčić prezentuje głównie archeologię rzymską i wczesnochrześcijańską.

Nieco inny charakter mają miasta położone w głębi półwyspu – mniej w nich wpływów weneckich. Bardziej widać związki z chrześcijaństwem północnoeuropejskim i słowiańskim otoczeniem. Niewątpliwie najbardziej intrygującym miastem jest Hum.

Miejsca i miasta źródłowe kultury chorwackiej, jak wynika z krótkiego przeglądu historycznego, są określone przez kultury inne niż słowiańskie. Zabytki utrwalają zwłaszcza wpływy rzymskie, bizantyjskie i włoskie. Pamięć zbiorowa przechowała ślady mitycznej Ilirii, które powróciły w XIX wieku. Tropy słowiańskie znajdują wprawdzie swoje miejsce w muzeach, ale nieporównywalnie uboższe. Jednym z takich tropów są zabytki pisma głągolickiego, stworzonego w IX wieku przez św. Cyryla, używanego na Bałkanach przez słowiańskich duchownych, a na ziemiach chorwackich aż do XIV wieku.

Miniaturowe miasto – Hum [Horvat 1986], zamieszkane przez około 20 osób i składające się z 2 uliczek, potrafi mimo to wywrzeć na przybywającym wrażenie pozostałościami średniowiecznej świetności, kiedy to liczyło około 2 tysięcy mieszkańców. Do miasta wchodzi się bramą ozdobioną 12 medalionami z napisami głągolickimi. Po jej przejściu staje się przed pięknym kościołem renesansowym. Hum wraz z pobliskim Roczem były w średniowieczu ośrodkami piśmiennictwa głągolickiego, które wywierało poważny wpływ na ziemię pobliskiego państwa chorwackiego. Dziś miasteczka te łączy Aleja Głągolitów, siedmiokilometrowa droga z 11 kompozycjami rzeźbiarskimi z alfabetem głągolickim, postawionymi w latach siedemdziesiątych XX wieku dla utrwalenia w pamięci zbiorowej chorwackiej tradycji głągolickiego pisma. Brama wiodąca do Humu to jedenasta, ostatnia kompozycja. Mniej spektakularna aniżeli zabytki z czasów rzymskich lub weneckich kompozycja głągolicka jest świadomą próbą zrekompensowania skromniejszej, słabiej zaznaczonej tradycji słowiańskiej, identyfikowanej jako rodzima, własna, chorwacka. Innym wyraźnym wkładem słowiańskim w kulturę Istrii są freski malowane w kościołach od XI do połowy XVI wieku przez miejscowych artystów tworzących własne szkoły. Freski te trzeba uznać za tradycję regionalną [Fučić 2007: 207]. W humskim cmentarnym kościółku św. Hieronima freski takie odkrył w 1947 roku Branko Fučić. Jego zdaniem, są one nieporównywalne z innymi istryjskimi freskami. Dokładna analiza ikonograficzna, malarska i stylistyczna pozwoliła badaczowi stwier-

⁴ Zob. hasło *bizantska umjetnost i eufrazijana*, w: *Istarska enciklopedija* [Bertoša, Matijašić (red.) 2005: 79-81 oraz 210-211].

dzić, że pochodzą one z drugiej połowy XII i początku XIII wieku, a ujawniają wpływy dwóch sfer kulturowych – Bizancjum i romańskiego Zachodu. „Historijska, politička i društvena konstelacija Huma u 12. stoljeću govori dovoljno jasno da iza toga djela stoji narudžba najjače institucije na sjevernom Jadranu u tom času: akvilejskog patrijarha, koji početkom 12. stoljeća u feud dobiva i Hum” [Fučić 2007: 206].

W kościele św. Hieronima znajdował się bardzo cenny renesansowy tryptyk z 1533 roku mistrza Antoniego z Padwy. Przedstawia on Bogurodnicę z Dzieciątkiem, po bokach postać męczennika i postać św. Hieronima. U podnóża tronu Bogurodzicy znajduje się miniaturowy portret popa głągoljasza, a poniżej, niestety zniszczony, głągolicki zapis popa Andriji Prašicia. Tryptyk po renowacji został przeniesiony do Muzeum Kościelnego w Pazinie, a pergaminy humskie zapisane tekstami głągolickimi znalazły swe miejsce w Archiwum Akademii w Zagrzebiu.

Aleją Głągolitów z ostatniego jej miejsca pamięci, czyli z Humu, warto wrócić do ważnego dla Istrii miasta Pazin. Kiedyś należało ono do Austrii, ale graniczyło z Istrią wenecką aż do 1805 roku, gdy Napoleon ustanowił Prowincję Iliryskie. Po krótkim epizodzie francuskiego władania (1810–1813) i restauracji władzy austriackiej, Pazin stał się miastem administrującym Istrią (1825–1860). Od 1876 do 1886 roku władzę utrzymywali Włosi, a od 1886 do 1894 roku Chorwaci. W późniejszych latach władzę dzielono między Włochami i Chorwatami. W 1897 roku otwarto Chorwacką Czytelnię (Hrvatska čitaonica), a w 1989 najpierw chorwackie gimnazjum, następnie włoskie. W okresie międzywojennym Pazin należał do Włochów. W 1943 roku wrócił na stałe do Chorwacji, zachowując pamięć zmieniającej się historii.

Przywołane w artykule miasta są miejscami geograficznie, cywilizacyjnie i kulturowo ważnymi. Dokumentują wysiłki budowniczych i zamieszkujących je społeczności. Są też ważną częścią historycznego dziedzictwa kultury narodowej. W miastach historia łączy się z pamięcią jednostkową i zbiorową⁵. Wielowiekowe miasta kumulują pamięć historyczną, stając się szczególnie cennymi miejscami historii, dostarczającymi informacji o jej twórcach oraz miejscach pamięci zbiorowej⁶. Pamięć w przekonaniu Pierre’a

⁵ Twórcą koncepcji „pamięci zbiorowej” jest Pierre Nora, który rozpoczyna nowy sposób uprawiania historii, w szczególności badania miejsc pamięci zbiorowej. „Pierre Nora zauważa, że »pamięć zbiorowa« definiowana jako »to, co zostaje z przeszłości w przeżywaniu grup, lub to, co grupy robią z przeszłością« może na pierwszy rzut oka przeciwstawiać się niemal dosłownie *pamięci historycznej*” [Le Goff 2007: 152-153]. W niniejszym artykule nowsze pojęcia „pamięci zbiorowej” i „pamięci historycznej” stosuję wymiennie z pojęciami świadomości historycznej i świadomości kulturowej, których zakres jest szerszy.

⁶ Nowa historia skupia się na badaniu „miejsc” pamięci zbiorowej, takich jak archiwa, biblioteki, muzea, miejsca symboliczne, obiekty architektoniczne, miejsca funkcjonalne i in. Zob. Le Goff 2007: 152-153.

Nora czy Jacques'a Le Goffa wpływa na procesy tożsamościowe. Można zatem spojrzeć na miasta Istrii w takiej właśnie podwójnej perspektywie – utrwalonej w nich pamięci i tożsamości. Perspektywa ta pozwala rozumieć popularne stereotypy o Istrii jako terytorium zależnym od Włoch. Umożliwia także poznawanie miast i miasteczek Istrii w ujęciu zróżnicowania dziejowego, wielokulturowego i wielotożsamościowego.

Zamykając refleksję nad miastami Istrii, a więc refleksję nad kulturą Istrii, można dodać, że geografia półwyspu wraz z wydarzeniami historycznymi i kulturowymi to zbiór czynników formujących wizerunki miast. Czytanie miasta w perspektywie ciągłości historycznej i kulturowej ujawnia złożoność tradycji i warunkowanych nią tożsamości. Historię miast Istrii można śledzić przez kulturowy i urbanistyczny rozwój doby przedantycznej, antycznej, średniowiecznej i nowożytnej [Bertoša, Matijašić (red.) 2005: 275]. Sieć znaczeń kulturowych jest tkana z różnych tradycji, nakładających się i przenikających wzajemnie. Dlatego modele lektury miasta mogą być także odmienne, linearne (w chronologicznym porządku czasowym) oraz interdyscyplinarne, poprzeczne, kiedy łączymy różne fragmenty wiedzy o historii, sztuce, demografii, języku i piśmie.

Dokonana powyżej, z konieczności szkicowa, prezentacja historyczno-kulturowego rozwoju miast ważnych dla tożsamości chorwackiej Istrii, wybranych jako reprezentatywne dla pamięci historycznej, miała na celu zwrócenie uwagi na wielość wpływów kulturowych i politycznych, jakim podlegały owe miejsca. Granice wpływów politycznych nieustannie się przesuwały, zmieniając impulsy oddziałujące na regiony i miasta. Istria utrwaliła w swej historii pamięć konfliktów między światem łacińskim i bizantyjskim, między Europą Zachodnią, Środkową i bałkańską Europą. Jest terytorium krzyżowań kulturowych, co tłumaczy jej późne ukształtowanie politycznej świadomości narodowej. Słowianie długo integrowali się i przekształcali wieloplemienną i wielokulturową strukturę w naród polityczny – chorwacki czy słoweński. Mając taką przeszłość historyczną, Istria ma poczucie własnej odrębności, czego kolejnym współczesnym dowodem może być Istarski demokratski sabor – jedyna silna partia regionalna Chorwacji.

Literatura

Bertoša M., 1993, *Istra između zbilje i fikcije*, Zagreb.

Bertoša M., Matijašić R. (red.), 2005, *Istarska enciklopedija*, Zagreb.

Bobrownicka M., 1995, *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*, Kraków.

Foster J., Read M., 2007, *Kieszonkowy przewodnik Chorwacja od środka*, przeł. P. Pająk, Warszawa.

- Fučić B., 2007, *Iz istarske spomeničke baštine*, Zagreb.
- Goldstein S., 2003, *Hrvatska povijest*, Zagreb.
- Grzybowski P.P., 2007, *Edukacja europejska – od wielokulturowości ku międzykulturowości*, Kraków.
- Horvat Z.K., 1986, *Hum – razvoj grada*, w: *Radovi Instituta za povijest umjetnosti*, Zagreb.
- Jędrzejczyk D., 2004, *Geografia humanistyczna miasta*, Warszawa.
- Kaczmarczyk Z., 1976, *Miasta dalmatyńskie do początku XV wieku. Przegląd i obraz urbanistyczny*, Warszawa.
- Kaczorowski B. (red.), 2006, *Wielki encyklopedyczny atlas świata, t. 2: Europa Południowa*, Warszawa, s. 39.
- Le Goff J., 2007, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa.
- Matvejević P., 2003, *Brewiarz śródziemnomorski*, przeł. D. Cirlić-Straszyńska, Sejny, s. 227.
- Milić B., 1990–2002, *Razvoj grada kroz stoljeća, t. I-III*, Zagreb.
- Miodyński L., 2005, *Symbole miejsca w literaturze i kulturze macedońskiej. Opis projektu*, w: *Cywilizacja, przestrzeń, tekst*, red. L. Miodyński, Katowice.
- Rapacka J., 1995, *Godzina Herdera*, Warszawa.
- Rapacka J., 1997, *Słownik tradycji chorwackich*, Warszawa.
- Topolski J., 1983, *Kultura a świadomość historyczna*, w: *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, red. T. Kostyro, Warszawa.

Культурные идентификации хорватских городов Истрии (избранные аспекты)

Резюме

Статья *Культурные идентификации хорватских городов Истрии* является попыткой определить сеть культурных идентификаций избранных хорватских городов Истрии, таких как Пула, Пореч, Хум, Пазин. Их многокультурный облик сформулировала история полуострова. Истрия запечатлела в своей памяти исторические влияния и конфликты между латинским и византийским мирами, между западной, центральной и балканской Европой. Настоящая работа указывает следы влияний различных культур, сохранены в городском пространстве культуры, а также в городских местах массовой памяти. Автор статьи подчеркивает тоже современное сознание культурного отличия Истрии как хорватского географического, политического и культурного региона.

Część 2

JĘZYK, PRZESTRZEŃ, TOŻSAMOŚĆ

Grammatical features of the inter-cultural code at the proverbs in Balkans

For quite a long time the structural study of the verbal creations as a code, is announced as the single yet most fruitful way [Propp 1958; Jakobson 1929].

The text of a proverb is the capture of a contextual situation in a phrase, in a certain moment within it, while the semantic substance is limited from the cultural and social-ethnic rapports.

The semantic gist is clear as it is linguistically motivated even when one hears it for the first time: *Miku njihet që është mik, në të keqe e në rrezik.*

The semantic nucleus is present even in the text of figurative proverbs: *Peshku i madh e ha të voglin.*

All proverbs that contain pure denotations create a defined relation with the convex and a mandatory closeness for their logical insertion in the speech.

The studies carried so far, in quantity and volume, have treated the lexical concordances between languages and their reciprocal borrowings in the Balkan languages, parallelly *calques* of the semantic structures of the words, etc. These studies shall be also supplemented by other grammatical overviews of the proverbs, similarity of their construction as a phenomenon of language closeness, the pair *theme-rhema*, therefore enforcing one principle of the linguist E. Çabej:

Once for comparison there should be paid stronger attention to the grammatical forms than lexical elements. Why? Because the lexical element in many cases might be borrowings from other languages, while it is known that linguistic elements are more conservative in the life of languages. It has also been noticed that proverbs have numerous concordances. This is explained *inter alia* with common elements of the spiritual world of the Balkan people, as Sandfeld recognizes as one of the features of the Balkan community [Çabej 2008: 83].

The generalization code of the proverb is carried by activating the linguistic substance (words, phrases, *syntagma/system*), and sentences of various types, periods, semantic and grammatical structures. This is where the high opportunities of this substance to setting relations with various types of contexts, possibilities of proverbs to actualize in one or another context with one of their potential meanings.

Elements of this substance are chosen that if not formally – take value semantically. This is how the proverb earns the status of an expression, the referent of which might not take value unless in concrete situations.

The starting sentence bears the main weight for both the sender and recipient of the information. Some of the starting linguistic elements of proverbs are:

1. General nouns that play the role of the object matches with the logical subject; generally appear in the definitive form and take the meaning of a collective noun: *Miku njihet në nevojë; Njeriu është lulja e tokës. Plaku e ka qefinin nën sjetull.* A wide use of abstract nouns can be seen: *Gënjeshtra i ka këmbët të shkurtra, Besa e shqiptarit si purteka e arit.* The purpose for a wide generalization, but also the concise style have conditioned the presence of a large number of nominated adjectives, which in addition to the qualification carry the quality: *I riu si veriu; Trimi e ka orën çuet.*

In separate case specific nouns appear but in essence they have general unspecified generalizations: *Gani beu në karkanjos vetë shkruan vetë vulos.* The meaning here is for people: *S'ke ç'i bën kur i thonë Osmën.* The later has been set by tradition to mean useless people, and represents any of such people.

2. Nouns of masculine gender that have entered from Albanian into Serbian, Macedonian, Bulgarian languages: *kumbar, bir, cub* etc., have been generally reflected in indefinite form. Traces of suffixes of these nouns that come from Albanian cannot be found in none of the neighbouring Slavic languages including Bulgarian and Macedonian which are known to have suffixes and definitive forms.

On the other side, Macedonian and Bulgarian in order to form the definite form – in the elements inherited by their own language or the ones borrowed from Albanian – add the suffixes to the nouns in their indefinite form such as: *fat-ova, cupa-ve-ta ... nusa-va ...*

In general, the Albanian nouns that have entered in the Slavic languages have preserved the gender of the source language. Yet, in a series of Albanian nouns in Serbian and Macedonian languages can be seen the phenomenon of their gender being changed. So, some nouns of masculine gender, singular, such as: *shkrep, shpirt, shosh* have been subject to the change of gender from masculine to feminine such as: *shkarpa, dushk, duska sosa.* Also, some nouns of feminine gender have been reflected in masculine gender:

such as *shkalla*; in some case in the neutral gender *gurisht-ja*, *guriste* [Hoxha 2001: 223].

This is the case with a number of other neutral gender nouns that are formed by feminine nouns of Albanian language and with the lessening Serbian suffix *-ce* such as: Albanian *nuse-ja*, *pulë-a* etc.

3. Pronouns of almost all types – due to their ability to replace nouns as the ones mentioned above, appear as starting words in proverbs. It is noted a preference of those that have a more generalizing semantic and undefined charge: *lush*, *outdo*, *gjithkush*, *ai që*, *secili*, *njeri*, *tjetri*, *askush*, *disa*, *pak*, *shumë* etc. *Kush punon, jeton*.

Gjithkush me të tijën, mulisi me vijën; Shumë e shohin, pak e njohin; Ai që të do, të shan; Ca qajnë, ca këndojnë; Ç'gatuan, atë do hajë; Ç'ka barku, i nxjerr bardhaku; Kush bëhet dele e ha ujku; Kush gënjen një herë s'e besojnë më; Kush i bën gropën tjetrit bie vetë brenda; Kush u doq nga qulli i fryn edhe kosit; Kush vete i paftuar gjen tryezën pashtruar; Njëra dorë lan tjetrën, të dyja fytyrën; rum. О мîнă spală pe alta.; bulg. Едната ръка мие другата и двете образа /лицето/ serbo-kroat. Рука руку пере, а образ обадвије.

Limited use of self pronouns is noticed although the cases where the generalization is touched are not missing: *Vetë gatove, vetë do ta hash*. The pronouns do not lose their generalizing value even in cases when they are used to define a specific noun, the speaker or the listener, as the situation can occur to anyone. When it is said: *Unë me bukë, ti me gurë*, would in fact mean "Someone with bread and someone with stone or one with bread and the other with stone" or the proverb: *Ara ime- varri im* can be used by anyone that wishes to express the love for one's country.

Also, adverbs, adverbial phrases or converted adverbs – i.e. all types of adverbs but most likely the ones that do not specify clearly the time space et – can come out as starting words (*ku*, *kur*, *ditën*, *natën*, *atje ku*, *kështu si*) *Ku ka tym, ka zjarr*; *Ku ka zë, s'është pa gjë.*; *Kur bën dasmë fukaraja, i çahet daullja*; *Atje ku s'ka s'merr as perëndia*; *Duket dielli që në mëngjes.*; *Më mirë i pari në fshat se(i dyti) i fundit në qytet, etc.*

4. Numerals, or (the ones) with pronoun's value, usually without their accurate value but which give the impression of majority or minority to the higher or lower scale of hierarchy: *gjashtëdhjetë miq keshë, asnjëri se vuri veshnë, dy mace mundin një ari*; *Shtatë herë mat e pri njëherë*; *Dy herë foshnjë bëhet njeriu.*; rum. *a ajunge (da, veni) în doaga copiilor.*; bulg. *Стару хора два нѣми деца.*; serbo-kroat. *Стару луде поготову деца.*

The verb, tense and mood for many situations have a swiftness of use: *Kujto qenin bëj gati shkopin.*; rum. *Vorbești de lup și lupul la ușă.*; bulg. *За вълка приказват и вълкът в кошарата.*; serbo-kroat. *Ми о вуку, а вук иза плота.*

Favourability is seen in usage of impersonal verbs or passive and personal use of a positive value of tenses, and moods that provide action and further stature: *s'bëhet vreshti me urata, po me shata e lopata*.

Sometimes, for stylistic reasons or in order to express the statement forcefully the simple past tense is used and which limits the action, but it is usually present, future tense etc when it is said:

I zoti nëe gisht use do due berry not; in essence means that I zoti edhe në një gisht ujë bën, / mund të bëjë not Vure ujkun të ruajë dhentë.; rum. A da oile în paza lupului. bulg. Викал вълка да му варди овците.; serbo-kroat. на курјака стадо оставити. Nuk mbahen dy kunguj nën një sjetull.; rum. Doi pepeni într-o mîna nu se pot ține.; bulg. Две дини /любеници/ под една мишница са не носят.; serbo-kroat. Под једним пазухом не могу се двије лубенице носити.

Usually the verbs that are included in proverbs are in simple past tense of various moods. When it is an auxiliary verb it is accompanied by the part of attributive and not from a particle of the other verb. The constructions with an attributive mostly generalising, not, "*ky gisht është më i shkurtër, ky tjetri më i gjatë*" etc. but *gishtat s'janë të gjithë njësoj*, or non-qualification of different thoughts on different people, by not inserting the word so that the tempus of the proverb does not get lost: *mendjet e insanit-si hindiatë e Lolo manit*.

The code of proverbs and avoidance of attributes

The avoidance of attributes that would determine the situations in which the proverbs should be used and utilisation of the necessary ones with a generalizing value of the adoptive type:

Punën e sotme mos e lër për nesër. Kalit të falur. nuk i shihen dhëmbët; Trimi i mirë me shokë shumë; Gënjeshtra i ka këmbët të shkurtra. rum. Minciuna are picioare scurte.; bulg. На лъжата краката са къси.; serbo-kroat. У лажи су кратке ноге. Kokë e falur s'pritet.; rum. Capul plepat nu-l prinde sabia.; bulg. Поклонена глава (покорена) сабя не я сече.; serbo-kroat. Покорну главу сабла не сијече. Kalit të falur nuk i shihen dhëmbët.; rum. Calul de dar nu se caută în gura.; bulg. На подарено магаре зъбите не се гледат.; serbo-kroat. Дарованоме кону зуби се не гледају. Punën e sotme mos e lër për nesër.; rum. Ce poți face astăzi nu lăsa pe mâine.; bulg. Деншната работа не я оставяй за утре.; serbo-kroat. Што се данас може учинити, не остављај за сутра.

In the proverbs of the neighbouring Slavic languages there is a number of attributes (adjectives) part of these adjectives have been formed on basis of Albanian language, with recognizable Slavic suffixes, such as: *bujar, trim manar, frikac* that have undergone in Slavic languages should have been inserted in some more earlier periods [Hoxha 2001: 223].

There are some of this adjectives and relatively new words such as: *trim*, *bujar*, *manar*, *bojëkafë* etc. that have entered in several bilingual areas.

Of high importance is the fact that in general the Albanian adjectives that have entered into Slavic languages appear un-articled such as: *trim*, *bujar*, *frikaç*, etc. but also the ones in our sourcing language are articulated such as: *rumbulak*, *der*, *lig*, etc.

As Çabej notes [Çabej 1959: 83], the limits of adjective with the particle and adverb have not been clear-cut in terms of form and function. This condition could have been created in Albanian language and in other languages in separate periods, in times when each language, according to the circumstances in which parts of the speech have been developed, following the loss of their endings were equalized with each other. It was exactly in this period when Albanian language with its own means, in our case the front articles created new grammatical forms, articulated adjectives and unarticled form of the genitive case which avoided the harmony with the dative case.

There are different thoughts for proverbs that contain attributes in their code, such as:

Njeriu i mirë zbukuron vendin; Një lekurë lepuri fundos barkën; Në vjeshtë numërohen zogjtë e kllloçkës; Më mirë vdekje me nder se gjallë e pa nder.; rum. Mai bine moarte cintista, decât viața necinstita.; bulg. По-добре честно да умреш а не безчестно да живееш.; serbo-kroat. Боле је поштено умријети него срамотно живлети etc. as always are noted for their strong expressive force because they are linked with a group of situation classes whose features not always needs to be notes ad s in the case of nouns: *njeriu*, *lekurë*, *lepuri*, *e kllloçkës*, *me nder* apo or with adjectives: *e sotme*, *të falur*, *i mirë*, etc.

Attributes with adoption and direction (*punë e natës* – *gazi i ditës*) are part of the proverbial text and the avoidance would lower their expressive value and as a consequence we would have a crippled proverb. It is seen a necessary part even for the rest of Balkan languages.

Non-cropping is valid for the other types of attributes such as the one with unison that is widely seen as part of the proverbial text:

Nuk mbahen dy kunguj nën një sjetull.; rum. Doi pepeni într-o mîna nu se pot ține.; bulg. Две дини /любеници/ под една мишница са не носят.; serbo-kroat. Под једним пазухом не могу се двије лубенице носити. Shumë babo e mbytin fëmijën.; rum. Unde sînt două cumnate, rămîn vase (le) nespălate.; bulg. Много баби килаво дете.; serbo-kroat. Где су многа бабице, ту килаво буде дете. Мë mirë vezë soj se një pulë mo.; rum. Mai bine azi un ou, decât la anul un bou.; bulg. По-добре днес едно яйце, а не утре една кокошка.; serbo-kroat. Боле је данас јаје, него сјутра кокош.

There are other additional argument for non-cropping of the types of attributes from the proverbial text. In addition to the above mentioned

arguments should be mentioned that attributes have the same number of syllables as the ones contains in the theme and rhema in the proverbial text. The number of equal syllables preserves the rhyme, the tempus of the proverb but is also attach the stress\accent as part of the syntagma of the theme or rhema.

Usually, in different grammars, the circumstantial as a secondary component as well as the attribute op can be removed but it cannot be removed from the code of a proverb for analogy. Circumstantial cannot be removed even if it is a starting word of that proverb: *Dita e mirë shihet që në mëngjes, Më keq macja e butë të çjerr.*

At proverbs with terms and names of places it looks as if it loses its generalizing force: *Zozi me pata, grashi me trapa* identify only the residents of a specific village. The name of the place, the attribute; when it is said: *shiu i majit - gjithë vaj* - one cannot consider the rain of a specific May or when it is said *sofra pa djathë- si nusja pa vathë* - no specific food is implied and attention is called only when it is forgotten. Fully agreed with the opinion expressed that it would not be right to consider sayings of such type as simple observations without any generalizing value to be excluded from the paremiological [Panajoti 1991: 21] corpus as sometimes has been proposed [Tabarkcea 1982: 41].

To justify this assertion as one of the most typical, the following saying has been picked: *Shiu i majit sjell bereqet*; it has been insisted that the definite of *majit* removes the generalizing value and it can only function as a proverb given that the above definite be removed (to say: *shiu sjell bereqet*).

Proverbs avoid the attributes that would limit the event, situation, connection in time and space, but in this case the judgement is given for the rain of any May. It can lower its value somehow but it does not remove completely the generalizing value of the saying.

At proverbs, the generalization emerges as the end of direct observations as a selection process of features and linkages but is a well-found selection formulated to merge into a factual information with the emotional charge so as to smoothen what is new the one which is "hidden" that can be hardly grasped or which cannot be cached by the simple reflective reasoning.

In the field of analogies it appears as if the common is mostly expressed at the origin of semantic construction of proverbs when predominantly the same idea or notion serves as the same for different people in the Balkans.

Alike other languages, Albanian language has dressed the linguistic element with its features in accordance with the models that it owns. Such an indicator is the establishment of the ablative case, and the prepositional ablative case with ending - *Burri: lidhet për fj alësh, kau lidhet për brirësh*; rum.

boul se leagă de coarne și omul de limbă; bulg. вол се върже за рогата, а /на/ челяк за устата /за езика/; serbo-kroat. во се веже за рогове, а човек за језик.

Fjali:

1. Dy herë foshnjë bëhet njeriu.
rum. A ajunge (da, veni) în doaga copiilor.
bulg. Стари хора два пъти деца.
serbo-kroat. Стари луде поготову деца.
2. Fëmija dhe budallai belbëzojnë të vërtetën
rum. Copii, nebunii și omul beat vorbesc adevărul.
bulg. Децата, будалите и пияниците правда говорят.
serbo-kroat. Деца, будалан и пијан правда говоре.
3. Gënjeshtra i ka këmbët të shkurtra
rum. Minciuna are picioare scurte.
bulg. На лъжата краката са къси.
serbo-kroat. У лажи су кратке ноге.
4. Gozhda nxjerr gozhdën
rum. Cuiu pe (pe,pre) cuiu scote.
bulg. Клин клина избива.
serbo-kroat. Клин се клином ђера.
5. Gjaku ujë s' bëhet.
rum. Sîngele apă nu se face.
bulg. Кръвта вода не става.
serbo-kroat. Крв није вода.
6. Kalit të falur nuk i shihen dhëmbët
rum. Calul de dar nu se caută în gura.
bulg. На подарено магаре зъбите не се гледат.
serbo-kroat. Дарованоме кону зуби се не гледају.
7. Kokë e falur s' pritët
rum. Capul plepat nu-l prinde sabia.
bulg. Поклонена глава (покорена) сабя не я сече.
serbo-kroat. Покорну главу сабла не сијече.
8. Me një qyqë s' vjen behari
rum. Numai o rîndunea nu ne aduce primavara.
bulg. Една лястовица пролет на прави.
serbo-kroat. Једна лапта не чини пролећа.
9. Miku njihet në nevoie
rum. Prietenul la vreme de nevoie se cunoaște.
bulg. Приятел се познава само в нужда.
serbo-kroat. Пријатељ се у неволји познаје као злато у ватри.
10. Moj shtëpi, moj shtëpi, m' u bëftë varri si ti
rum. Un bordei să ai, numai să fie al tău.
bulg. Своя къщица, своя слободица.
serbo-kroat. Моја кућа, моја слобода.

11. Mos e bëj mizën buall.
rum. A face musha cît cămila.
bulg. От мухата прави бивол
serbo-kroat. Од мухе прави елефанта.
12. Nuk mbahen dy kunguj nën një sqetull
rum. Doi pepeni într-o mîna nu se pot ține.
bulg. Две дини /любеници/ под една мишница са не носят.
serbo-kroat. Под једним пазухом не могу се двије лубенице носити.
13. Punën e sotme mos e lër për nesër
rum. Ce poți face astăzi nu lăsa pe mâine.
bulg. Деншната работа не я оставяй за утре.
serbo-kroat. Што се данас може учинити, не остављај за сутра.
14. Syri i të zot e majm kalin.
rum. Ochiul unei case este prezența stăpînului.
bulg. Окото на господаря коня оправя.
serbo-kroat. Очи господарове кона гоје.
15. Shumë babo e mbytin fëmijën.
rum. Unde sînt două cumnate, rămîn vase (le) nespălate.
bulg. Много баби килаво дете.
serbo-kroat. Где су мнго бабице, ту килаво буде дете.

Fjali pa folje:

1. Gënjeshtari –vjedhashtari
rum. Cine minte și fură.
bulg. Който обича да лъже, той обича и да краде.
serbo-kroat. Ко рад лаже, рад и краде.
2. Më mirë vezë sot se një pulë mot
rum. Mai bine azi un ou, decît la anul un bou.
bulg. По-добре днес едно яйце, а не утре една кокошка.
serbo-kroat. Боле је данас јаје, него сјутра кокош.
3. Më mirë vdekje me nder se gjallë e pa nder
rum. Mai bine moarte cinstita, decît viața necinstita.
bulg. По-добре честно да умреш а не безчестно да живееш.
serbo-kroat. Боле је поштено умријети него срамотно живлети.

Periudha lidhëzore:

1. Qeni që leh nuk të kafshon.
rum. Cîinele care latră nu mușcă.
bulg. Куче, което лае, то же хапе.
serbo-kroat. Пас, који /много/ лаје не уиједа.
2. Sa rron, mëson.
rum. Omul cît traiește invață și tot moare neînvățat.
bulg. Човек се учи до смърт.
serbo-kroat. Чоек се до смрти учи.

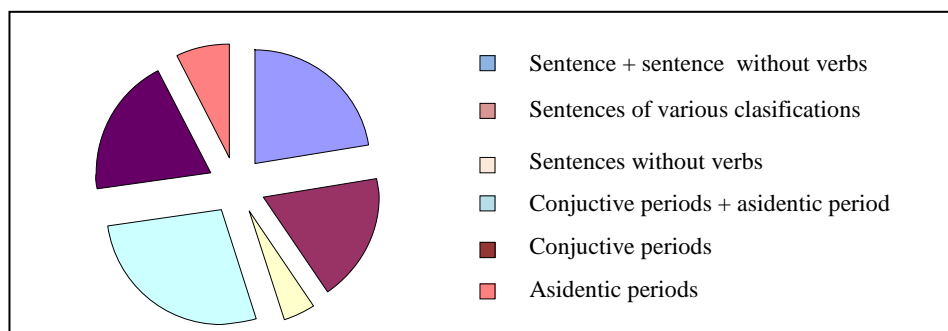
3. S'ke ç't'i bësh gomarit, i bie samarit.
rum. Bate șeaua să pricepă iara.
bulg. Не може да бие магарето, че бие самаря.
serbo-kroat. Кад не може ништа кону, а оно самару.
4. Sytë që s'shikohen, shpejt harrohen.
rum. Ochii ce nu se văd, lesne se uită.
bulg. Невиждано лице скоро се забравя.
serbo-kroat. Далечно од очију, далечно од срца.
5. Shumë herë vete shtamba për ujë e një herë thyhet.
rum. Cîna pînă atunci merge la fîntînă, pînă se sparge.
bulg. Еднџ стовна за вода, дваџ стовна за вода на треий път се разбива.
serbo-kroat. Која тиква често на воду иде, разбите се.
6. Ujku qimen ndërron, por zakon s'e harron.
rum. Lupul își schimbă părul, dar năravul ba.
bulg. Вълкът козината си менява, тџасата си не менява.
serbo-kroat. Вук длаку мијена алиђуди никада.
7. Ç'gatuan, atë do hajë.
rum. Cum vei săra bucatele tale așa le vei și mânca.
bulg. Каквото надробиш, таквоз ше сџрбаш.
serbo-kroat. Како уадробиш, оннако ћеш и кусати.
8. Ç'ka barku, i nxjerr bardhaku.
rum. Ce e în inima trézului, stă în gură bétului.
bulg. Трезен го дџма.
serbo-kroat. Што трјезан мисли (то) пијан говоорк.
9. Guri që s'rri në një vend nuk zë lesh.
rum. Piatra care se rostogolește din loc în loc nu prinde mușchi.
bulg. Камък който се тџркаля, мџх не лсви.
serbo-kroat. Који се камен често преме ће неће маховином обрасти.
10. Hekuri rrihet sa është i nxehtë.
rum. Bate fierul cît e cald.
bulg. Желязото се превива, догде е топло.
serbo-kroat. Гвожђе се кује док је вруће.
11. Këmba e di ku e vret këpusa.
rum. Fiecare singur știe unde îl strînge opinca.
bulg. Секи знае де го трепе самарят.
serbo-kroat. Сваки знае де где га чиме тишти.
12. Kur s'ka mace lozin minjt.
rum. Cînd pisica nu-i acasă, șoarecii joacă pe masă.
bulg. Кога няма котката, мишките хоро играят.
serbo-kroat. Де није мачк, ту и мици коло воде.
13. Kush bëhet dele e ha ujku.
rum. Cine se face oaie îl manîcă lupii.
bulg. Който става овца, изяда го вълкът.
serbo-kroat. Ко се овцом учини, курјаци га изједу.

14. Kush gënjen një herë, s'ë besojnë më.
rum. Cine a mintit o data și a mîncat credinta toată.
bulg. Който излъже един път, не го вярват втори път.
serbo-kroat. Ко један пут слаже, други пут му не вјерује ако и истиу каже.
15. Kush i bën gropën tjetrit, bie vetë brenda.
rum. Cine sapă gropa altuia, singur cade în ea.
bulg. Който копае другиму яма, сам пада в нея.
serbo-kroat. Ко другому јаму копа, сам ће у ну пасти.
16. Kush u doq nga qulli, i fryn edhe kosit.
rum. Cine s-a fript în ciorbă, suflă și-n iaurt.
bulg. Който се е изгорил с триеница, той духа и на киселото мляко.
serbo-kroat. Опаран кашу хлади.
17. Kush vete i paftuar, gjen tryezën e pashtruar.
rum. Gostului nechemat îl-e locu dupa ușa.
bulg. Некалесан гост, зад врата му пост.
serbo-kroat. Незвану госту мјеста зад вратима.

Periudha asidentike:

1. Fusha ka sy , muri ka veshë.
rum. Gardul are oshi și vidul orechi.
bulg. И стена уша и плет очи има.
serbo-kroat. И дувар уши има.
2. Kujto qenin, bëj gati shkopin.
rum. Vorbești de lup și lupul la ușa.
bulg. За вълка приказват и вълкът в кошарата.
serbo-kroat. Ми о вуку, а вук иза плота.
3. Mali me malin s'riqet , njeriu me njërinë riqet.
rum. Munte cu munte se întilnesc, dar înca om cu om.
bulg. Гора с гора се не сбира, човек с човека са сбира.
serbo-kroat. Брдо с брдом не може се састати, а живи се луди састану.
4. Njeriu lidhet për fjalësh e kau për brirësh.
rum. Boul se leagă de coarne și omul de limbă.
bulg. Вол се върже за рогата, а /па/ челяк за устата /за езика/.
serbo-kroat. Во се веже за рогове, а човек за језик.
5. Njëra dorë lan tjetrën, të dyja fytyrën.
rum. O mînă spală pe alta.
bulg. Едната ръка мие другата и двете образа /лицето/.
serbo-kroat. Рука руку пере, а образ обадвије.
6. Vure ujkun të ruajë dhentë.
rum. A da oile în paza lupului.
bulg. Викал вълка да му варди овците.
serbo-kroat. на курјака стадо оставити [Mitko1878].

The proverbial text can be a sentence of various classifications up to a period with two sentences. The sentences of the period can be conjunctive or non-conjunctive. In the selected sample we have these ratios: sentence + sentence without verbs 45%. Sentences of various classifications 36%. Sentences without verbs 9%. Conjunctive periods + asidentic periods 55%. Conjunctive periods 40%. Asidentic periods 15%. They can be graphically showed as below:



Theme and rhema in the code of proverbs

In the structural organization of proverbs in Balkan culture it is important the versification and conjunction of themes.

In the framework of "Functional Sentence Perspective" [Danes 1970: 74] the theme and rhyme in proverbs are observed in the thematic aspect (the theme i.e. upon which something is spoken out; rhyme is what is spoken over the rhyme) and this also in the contextual aspect (out-linguistic or linguistic; the rhyme is something new and unknown, the theme is something that is given and known in context).

According to Conte, the theme [Conte 1986: 218] is the one over which something is spoken out; on the other side they can be in function of the rhyme so it is the rhyme that determines the theme.

The relation between theme and rhyme is dynamic: being theme does not mean regaining of something that is given in the text; at the contrary the rhyme can affect the theme in its preposition. The new information provided by the rhyme can act back.

When we talk about new information and influence we consider the interpreters viewpoint. The processing of information by part of receiver (when hears the proverb) does not happen only in the linear mode as result of the progressive accumulation of information but can also affect the inter-

pretations of preceding information. The conception of defining the theme by selecting one of the meanings of the rhyme is supported in two theses. Rhyme can define the theme by selecting one of the two potential meanings thereby in the thematic part of the speech matter. Rhyme can define the referent of a speech term that carries the function of a thematic part.

Gënjeshtira i ka këmbët të shkurtra.

T R

rum. Minciuna are picioare scurte.

T R

bulg. На лъжата краката са къси.

T R

serbo-kroat. У лажи су кратке ноге.

T R

There is closeness in the order theme - rhyme with other Balkan languages in the simple sentence, even though it contains definites in its structure. While in a conjunctive period with two sentences there is another construction:

Guri që s' rri në një vend nuk zëlesh

T₁ T₂ R₂ R₁

rum. Piatra care se rostogoleşte din loc în loc nu prinde muşchi.

T₁ T₂ R₂ R₁

bulg. Камък който се търкаля, мъх не лсви.

T₁ T₂ R₂ R₁

serbo-kroat. Који се камен често преме ће неће маховином обрасти.

The rhyme of the sentence where the nominal syntagma\system (guri...) defines whether there is or not reference between the nominal syntagma\system and its proceeding element. The rhyme defines the theme as the rhyme defines the referent of a referring element that function in the thematic part.

The pair theme - rhyme is used as synonymous of "topic - comment" and the known and unknown. Yet, according to Sornikola "Theme and rhyme are relative values in the entirety of values organized in relation to the communicative dynamism" [Sornikola 1986: 121].

In this viewpoint, the theme is the element of the lower communicative dynamics, and the later is the bearer of the new information.

Gozhda nxjerr gozhdën. rum.Cuiu pe (pe, pre) cuiu scote. bulg. Клин клина избива.

T Tr R T R Tr T R Tr

serbo-kroat. Клин се клином ћера.

T R Tr

Therefore we have the repetition in three parts: thematic - passing - rhemic, each of the above is again separable from the value. In the

languages: Romanian, Bulgarian Serbo-Croatian two have the structure T + R + Tr.

T, Tr, R, taken in isolation contain different information and the three of them together in a proverb, when it is a broad sentence or when it is more than one sentence, for the somatic content of the proverb.

The speech is dynamic because there is a passage from the unknown to the known, from old information to new information and therefore in many proverbs, the speech dynamism is seen at the "thematic progression". The thematic progression is the extension of theme-rhyme structure in all proverbs, is sentence structure, period...

There are the most frequent types of thematic progression:

Linear progression

Any rhyme, constitutes the origin of the preceding theme.

P₁ Sytë që s'shikohen shpejt harrohen.

T₁ T₂ R₂ R₁

P₂ Ç'ka barku, i nxjerr bardhaku.

R₁ T₁ R₂ T₂

P₃ Kush bëhet dele, e ha ujku. rum. Cine se face oaie îl manică lupii.

T₁ R₁ R₂ T₂ T₁ R₁ R₂ T₂

bulg. Който става овца, изяда го вълкът. serbo-kroat. Ко се овцом учини, курјаци га

T₁ R₁ R₂ T₂ T₁ R₁ R₂ изједу.

T₂

Non-conjunctive periods that contain a pronoun have a structure like T₁ + R₁ + R₂ + T₂. And it is similar for the other compared languages. While in other examples there are differences in the location of the theme and rhyme T₁ + T₂ + R₁ + R₂ and R₁ + T₂ + R₂ + T₂

Progression of the "different themes" type

Theme and rhyme stay close as if they are definitive words; at other words they might take different positions

Mali me malin s'piqet, njeriu me njerinë piqet

T₁ R₁ T₂ R₂

rum. Munte cu munte se înfilnesc, dar înca om cu om.

T₁ R₁ T₂ R₂

bulg. Гора с гора се не собира, човек с човека са собира.

T₁ R₁ T₂ R₂

serbo-kroat. Брдо с брдом не може се састати, а живи се луди састану.

T₁ R₁ T₂ R₂

Progression with derived themes

The theme can be located at the beginning of proverb, in the middle, can exchange location with the rhyme or can be implied if not in the text.

Kujto qenin, bëj gati shkopin			
(T)	R	(T)	R
rum. Patra çare se rostogolešte din loc în loc nu prinde muşchi.			
R ₁	(T)	(T)	R ₂
bulg. Камък който се търкаля, мъх не лсви.			
(T)	R ₁	(T)	R ₂
serbo-kroat. Који се камен често преме ће неће маховином обрасти.			
(T)	R ₁	(T)	R ₂

In this case the theme is presumed, is not expressed and differences are observed between Balkan languages. The derived theme is connected highly with the context, but for the sender and receiver of the proverb is clear despite that it is not expressed. Although the proverbs have the text as sentence or period of sentences not always abide to the above schemes. The placement of theme and rhyme is variable and there are differences among the Balkan languages.

The text of a proverb can be a sentence or period and is the capture of a contextual situation in a certain phase or moment of it while the semantic substance is limited to the cultural or social-ethnic relations. The majority of proverbs have a period construction. The secondary parts (attributes, objects) as part of the text cannot be avoided. Theme and rhyme are relative values within the entirety of values organized in regards to the level of communicative dynamism in proverbs and are determined by the cultural and social ethnic rapports. Thematic progression allows us to dynamism of speech. The thematic progression is the extension of theme-rhyme structure at all proverbs; with a sentence structure, period, in the three most frequent types of thematic progression, various linear and derived progression.

Literature

- Arthaber A., 1929, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali*, Milano. Икономов А. Иг., 1968, *Балканска народа мъдрост*, София.
- Çabej E., 1959, *Rreth disa çështjeve të historisë së gjuhës shqipe*, „BUSHT” no 3.
- Çabej E., 2008, *Hyrje në Indoeuropianistikë*, Tiranë.
- Conte M., 1986, *Determinacione del tema*, w: *Thema -Rhema im Italienischen*, red. S. Harro, Potenza.
- Danes F., 1970, *Zur Linguistischen Analyse der Textstruktur*, Santiago de Compostela.
- Dine S., 1908, *Valët e detit*, Sofje.
- Fjalë të urta të popullit shqiptar*, Tiranë 1983.

- Fjalët të urta të popullit tonë*, Tiranë 1958.
- Hoxha S., 2001, *Elemente leksikore të gjuhës shqipe në gjuhët sllave ballkanike*, Camaj-Pipa.
- Jakobson R., 1929, *Folklori si formë specifike e krijimtarisë*, Tiranë.
- Kamsi K., 1943, *Goja e popullit tonë (Folklor IV)*, Tiranë.
- Mitko T.H., 1878, *Avaniqimelisa (Bleta Shqyptëtare)*, Aleksandri.
- Panajoti J., 1991, *Arti i përgjithësimit në fjalët e urta*, „Kultura popullore” no 2, Tiranë.
- Propp V., 1958, *Morfologjia e përrallës*, Tiranë.
- Sandeld K., 1930, *Linguistique (Problemes et resultats)*, Paris.
- Sornikola R., 1986, *Costituenza, Dipendenza e la struttura tema-rema in italiano*, Potenza.
- Tabarkcea C., 1982, *Poetika proverbului*, Bucuresti.
- Xhagolli A., 2007, *Etnologjia dhe Folklori shqiptar*, Triptik.

Grammatical features of the inter-cultural code at the proverbs in Balkans

Summary

The author deals with the text of proverb; sentence, period, as a code of a contextual situation sender-receiver. The selected route is the structural study of the verbal creations as a code, is announced as the single yet most fruitful way. The studies for the oral creativity are complemented by the grammatical outlook of the proverbs and the similarity of their construction as the phenomenon of language's closeness. It abides to the principle that in making a comparison one should study grammatical shapes than lexical elements. The lexical elements can often be borrowings from other languages while it is known than in the lives of languages the grammar elements are the most conservative. Providing the rapports of the proverbial texts the study treats some parts of speech as starters of proverbs. It views in its entirety the construction of proverbs a doffer's opinion that the secondary parts of the speech (attributes, circumstantial) in the text cannot be avoided as they are generalizations of a contextual situation in a certain moment. Theme and rhema are widely examined as an entirety of values in relation with the level of communicative dynamism at the proverbs. Similar structures are identified in Romanian, Bulgarian and Serbo-Croatian. At proverbs containing three parts T+R and non-conjunctive periods T₁ +R +T₂ +R₂ there is closeness in some other structures with some exceptions. The other constructions have differences at the location of the theme and rhema in the proverbial text as the semantic substance is limited from cultural and socio-ethnic rapports of any language taken for comparison as and intercultural code.

Диана Иванова

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Субстандартът в българския медиен дискурс

Преди самото изложение е необходимо да представим накратко съвременната езикова ситуация в славянските страни, която, с отделни изключения, се характеризира с общи развойни процеси и тенденции, както и да направим терминологично уточнение по отношение на понятието *субстандарт*, за което в лингвистичната литература засега няма еднозначно определение, но чието съществуване все пак никой не отрича. Руската славистка Г. Нещименко [Нещименко 1999; 2003] представя езиковата ситуация в славянските страни, като прилага бинарен комуникативен модел, съответстващ на бинарен езиков континуум: 1. ареал на висшите комуникативни функции, обезпечаван от книжовния език (литературен език) и 2. ареал на неофициалното, непринуденото всекидневно общуване, обезпечаван от сборното понятие разговорна реч [Нещименко 1999: 207-209]. Според авторката обаче още *нико един славянски етнос не притежава напълно сформирани разговорни феномени (субстандарт) с общоетнически статус*. Той предполага достатъчно висока степен на езикова интеграция, която още не е завършила. Подобно виждане по този въпрос има и чешката славистка Х. Гладкова, която също използва бинарен (хоризонтален) комуникативен модел: културна сфера, обслужвана от стандартния език и капилярна сфера, обслужвана от колоквиалната реч. В плоскостта на комуникативното пространство според авторката се образува и трети център или нов тип комуникация. Тази промяна обаче още не намира съответно развитие в плоскостта на езиковото пространство, където на дадения етап не се образува трети структурен център [Гладкова 2004: 8], т.е. тезата на Х. Гладкова съвпада с тази на Г. Нещименко за неоформена структурна формация с общоетнически статус (субстандарт).

Масовата комуникация от гледна точка на комуникативното пространство функционално все повече прониква в нерегламентираната

сфера на общуване, което променя комуникативното поведение на участниците (напр. при включване на слушателите в ефир или вземане на интервю от случайни минувачи на улицата и т.н.), което изменя комуникативния регламент, нормата на речевото поведение клони повече към съобразяване с комуникативната цел, а не с установилата се традиция на ясно очертани граници между стандартните и колоквиалните норми. Отслабва моментът на ритуалност, изместван от комуникативната изгода, прагматичната функционалност, необходимостта от постоянна актуализация чрез нарушение на устоветната норма на речево поведение [Гладкова 2004: 11]. От друга страна съществува и обратна тенденция – проникване на колоквиалния език, и по-точно на маркираните му елементи в сферата на регламентираното речево поведение, така че официалната сфера на речево поведение е атакувана по тези два канала, което води до нейното стесняване за сметка на разширяване на нерегламентираната комуникативна сфера.

Ние всички сме свидетели на тези процеси, започнали в самото начало на демократичните промени в бившите социалистически страни, когато настъпиха резки промени и в езика, които засегнаха официалната сфера на общуване, и преди всичко масмедията, където системно нахлуха прояви извън границите на строгата книжовна нормативност, т.е. присъствието на субстандартни форми в тях очерта новия им профил.

Както в славистичната, така и в българистичната лингвистична литература има различни виждания по отношение на понятието езиков субстандарт и неговите прояви (подробно този въпрос е разгледан от К. Вачкова – вж. [Вачкова 2005]). Анализирайки българското комуникативно и езиково пространство, българските социолингвисти сочат, че нерегламентираната сфера на общуване се обезпечава от съществуващите различни субстандартни форми (идиоми) на българския език, териториално и социално маркирани: *регионални мезолекти* (напр. в столицата източнобългарски мезолект А и западнобългарски Б, както и смесен АБ мезолект [Виденев 1982: 136]), *различни социолекти* (стари и новосъздаващи се) [Вачкова 2005: 89]. Така че ние се опираме на съотнасящото се с по-горе очертаните параметри на българските субстандартни форми и приемаме следното определение за българския субстандарт (по-точно е да се казва български субстандартни форми) – стилистична организация на речта, отнасяща се към неофициалната комуникативна сфера, в която се нарушават книжовните норми и към което явление голяма част от обществото има отрицателно отношение¹.

¹ За многообразието от дефиниции на субстандартта вж. [Вачкова 2003].

² За тези процеси вж. [Иванова, Миколайчакова 2001].

Според анализаторите на езика на медиите в най-драстични форми тези промени засягат България, Албания [Ницолова 1999: 114], но са характерни също така и за руското, беларуското, украинското, словашкото, сръбското, хърватското, словенското, полското и чешкото комуникативно и езиково пространство (вж. публикациите от посветената на тези проблеми конференция на Комисията за славянски книжовни езици към Международния комитет на славистите във Варна 2004 в следконференционния сборник „Стандарт и субстандарт. Диахронни и синхронни аспекти“ Шумен 2005 и публикациите там – вж. Нецименко, Мечковска, Чорич, Самарджия, Тибенска, Дубиш, Коженски, Гладкова, Вачкова и др.). Тенденцията към демократизация в езика отприщва разговорната стихия в нейния нестандартен вид и затова в България няма неизкушен езиковед, който да не е влязъл в дискусия или не е писал по тази тема. Но тази тенденция към неформалност и съответните промени са характерни и за развитите индустриални общества, където старите комуникативни и езикови предписания се заместват с нови, наблюдава се експанзия на разговорността, размиване на границите между публично и частно, отбелязани в изследвания върху англоезичната езикова ситуация [Томсън 1996], съзнателно въвеждане на елементи от езика на кръчмите в езика на някои популярни вестници в Германия [Райтер 1994; Фраас, Щайер 1999].

Причините за разколебаване на старите стилно-езикови норми се крие в настъпилите обществено-политически, социални, икономически и културни промени: мащабното разширяване на средствата за масова комуникация (бумът на излизащите медийни издания – преса², телевизия, радио; шоу програми, рекламни къщи и др.) и липсата на професионално подготвени кадри; разместването на социалните пластове издигна до обществено високи места хора с ниско образование и култура, които получиха достъп до най-престижните типове дискурси [Добрева 2004: 140], зависимостта на медията и на нейните продукти от аудиторията, и по-точно от нейните вкусове.

Таблоидът, булевардната или жълтата преса става част от българската масова култура още през 90-те години на XX в. заедно с процесите на демократизация на публичното пространство, с годините изданията им нарастват, те завладяват широки територии и ги маркират като свои. Това е съвременен феномен, който не бива да се пренебрегва, а да се анализира.

Като всеки медиен продукт и булевардната преса се явява фактор при формирането и формулирането на обществените нагласи, което

² Изнесени са данни, че в периода 1989-1996 г. в България са излизали над 1000 вестници и списания [Стоянов 1999].

я изправя във фокуса на социологията, социолингвистиката, психолингвистиката и културологията като цяло. Макар и с кратка история, булевардната преса у нас продуцира голям текстов корпус, отразяващ езикови и стилистични изменения, които изискват специално осмисляне и описание. Всичко това налага вниманието ни към този феномен и го прави обект на научния интерес. Отпечатаните през последните едно-две десетилетия публикации многостранно осветляват въпроси, свързани с общата публицистична ситуация, с медийния език, вкл. и с езика на жълтата преса. В тях се анализират параметрите на медийните текстове, лингвистичната и прагматичната им специфика, езиковите механизми за въздействие и реализираните езикови политики, правят се типологични характеристики, очертават се конотативните параметри на езиковите реализации в публицистичните текстове и т.н.

Във фокуса на внимание на изследвателя влиза и таблоидната преса с нейния манипулативен потенциал на всички езикови равнища. Всички тези изследвания подпомагат съставянето на една панорамна картина на явлениято, което през последните години е вече научно диагностирано. На базата на лични наблюдения и на резултатите от досегашните проучвания тук ще бъдат обобщени актуалните тенденции, свързани с тези издания, на фона и в контекста на подхранващата ги среда. Обект на внимание в по-нататъшното изложение са таблоидните издания, излизащи през последните 2-3 години, като се направи съпоставка с резултатите от изследванията до средата на 90-те години на XX в.

1. Като най-общо впечатление трябва да се отбележи, че обектът на изследване е изключително динамичен и променя състоянието си много бързо, той е гъвкав в манипулативните си стратегии, в рекламната и езиковата си политика.

2. И докато в последното десетилетие на XX в. голяма част от вестниците станаха печеливши, присвоявайки много от характеристиките на таблоида (без да се заявяват като такива), днес булевардната преса се декларира като такава и реализира типичната за нея политика и практика.

3. Известно е, че жълтият печат не е ново явление в световен план и в началното си съществуване той копира чужди образци, но се наблюдава стремеж да получи свой, български образ със специфични функционални и типологични характеристики.

Естествено за нас най-интересната страна на този вид печат е неговият език. По тази тема е писано много, но езикът е динамична система и той се променя по-бързо, отколкото могат анализаторите да направят регистрацията на явленията и своите анализи. Изследователите

са единодушни, че съвременният медиен език е много по-комуникативен, разчупен, разкрепостен с навлизането на много елементи от полето на разговорността [Ницолова 1999: 115; Виденов 1996: 140]. Смяната на стария, шаблонизиран, панелен, сив език, както го определят езиковеди и социолингвисти, се оценява в контекста на демократизацията [Ницолова 1994; Замбова 1994, 2000; Виденов 1998], а отделни автори отделят колоквиализацията като един от елементите на по-общата тенденция на демократизация на публичните дискурси [Жобов 2000]. Модата на еkleктиката сменя „модата на общите клишета“ [Виденов 1996: 140], така че в „новия“ масмедиен език съзнателно не се разграничава стандарт, субстандарт и нестандарт³, като стандартът става пронищаем за останалите форми [Пернишка 1999].

В областта на лексиката, най-пронищаемото езиково равнище, се оформят две основни тенденции – поява на нови думи и отмиране на остарелите. Но динамични промени са регистрирани дори в най-стабилната и консервативна част на езиковата система – граматиката. Това доказват с достатъчно факти от морфологията и синтаксиса редица проучвания [Петрова 1999 и др.]. „Стилистичната революция“, както определят иновациите в езика на публицистиката някои специалисти [Лисакова 1995; Виденов 1998], целят снижаването на стила или смесването на стилове, залагат на неговата зрелищност, засилват експресивността му, което е съзнателна стратегия за противопоставяне на нормите (социални и книжовни) и за отклонение от тях, като тези отстъпления вървят по посока на особеностите на разговорната реч [Замбова 1994; Виденов 2001 и др.], или както забелязват някои изследователи – по-скоро на нейната имитация и несъщинска разговорност [Замбова 2000; Велева 1995].

В това отношение таблоидите имат своя аналог с други феномени в нашата съвременност – попфолка и чалгата, които в социален план отговарят на снижените вкусове както на социални прослойки с по-нисък статус в обществото, така и като израз на политическата профанация и първенощината, дефилиращи в българско общество през последните едно-две десетилетия. И в двата случая се възпроизвеждат артефакти със съмнителни естетически качества, които обаче привличат огромна публика, гарантираща реализацията им на пазара. За съжаление булевардните издания у нас се явяват фактор при формиране на обществения вкус и мултиплицират моделите си на по-високите равнища на обществото, или пък си ги пренасят оттам.

³ За описанието на тези понятия в научната литература вж. [Вачкова 2005].

Нов момент в живота на булевардната преса е, че тя се самоидентифицира⁴ като такава и не само търси място под слънцето, но и във вертикалната скала на престижността в своята област (напр. за такъв статут претендират вестниците „Шоу“ и „Уикенд“). Тя поддържа относително стабилна територия, като секторът е разпределен между издателските групировки „Шок медия“ (в. „Шоу“, „Женски тайни“, „Врачка“) и „Ню медия груп“ („Шок“, „Уикенд“, „Контра“). По типологичните си признаци таблоидите се противопоставят на съществуващата сериозна преса⁵ (за такива се сочат издания като „Дневник“, „Пари“, „Сега“, „Банкеръ“, а също „Култура“, „Литературен вестник“, донякъде „Капитал“; списанията „Лидер“, „Алтера“ и др.)⁶.

Смесването⁷ на стиловете в публицистичното пространство отразява микса и в съвременното българско общество. С промените в социалната структура на обществото, с нарасналото разочарование на огромни социални маси се обяснява популярността на таблоидите както в България, така и в други европейски страни (напр. в скандинавските). Нарасналата комерсиализация и невъзможността на журналистиката да остане независима води до компромиси в борбата ѝ за оцеляване. Резкият преход от политически контролирана към булевардна преса в югоизточния регион на Европа активира процеси на хибридизация на пресата⁸ [Спасов 2004а], а навлизането на чужди медийни компании в тези страни налагат едни и същи модели на правене на медиен продукт.

Съществуващият междинен тип, гравитиращ между двата полюса⁹, е доста аморфен, с крехки и лесно проницаеми граници, в него можем да включим и най-разпространените ни всекидневници

⁴ Така напр. няколко години след излизането си – през 2002 г. в. „Шок“ на главната си страница се самоопределя като „първи български таблоид“, а в. „Сензации и скандали“ – „царят на жълтата преса“.

⁵ Въпросът за сериозната преса е общ проблем на постсоциалистическите страни, той е в обсега на внимание на изследователите от тези държави, специално място заема и в проектите на Югоизточния медиен център, в чиито проучвания се отчитат трудностите за създаването и функционирането ѝ при съвременните условия.

⁶ Много са причините за ограничения кръг на „сериозни издания“, но като една от тях, може би основна, е всеобщата и медийната политика за бързи печалби.

⁷ Напр. във в. „Капитал“ се срещат заглавия от рода на: „Мутри, побоища и чалга“. С подзаглавие: „Празник на мутрафонщината в зала „Универсиада“. „Медиан сергия“ (15-21 март, 2008).

⁸ И най-вероятно неоформеният все още общ етнически субстандарт ще се създаде именно в масовото комуникативно пространство, за което споменават Г.Нещименко и Х.Гладкова, а езикът на този тип преса ще бъде катализатор на тези процеси.

⁹ С това мое наблюдение далеч не правя опит за типология, преди доста време с този въпрос се е занимавала А. Замбова, която предлага жанрова и типологична характеристика на българските таблоиди за периода до 2000 г. [Замбова 2000, 2001].

(„Труд“, „24 часа“), докато тематичният обхват на таблоидите е по-строго регламентиран. Напр. в „Шок“ включва теми от живота на популярни личности (политически, звезди на шоуто, естрадата, спорта, артистичния свят и т.н.), криминални събития, бедствия и катастрофи, окултни теми, развлекателни четива („Кеф“ – в. „Сензация“), в. „Уикенд“ публикува светски клюки, слухове и интимни факти, свързани с живота на медийни звезди – наши и чуждестранни („TV-мишени“, „На фокус“, „Сладък живот“). Интересна е редакторската стратегия, при която връзката с възприемателя се осъществява чрез устни форми на информация, характерни за ежедневната неофициална сфера на общуване – слуха, клюката, мълвата („Слухове и шепот“, „Клюки“, „Жълта поща“ – в. „Шок“; „Сензационни клюки“, „Слухове и коментари“ – в. „Сензация“). Това обяснява и пропускането на авторството на материалите като съзнателна позиция за анонимност (неангажираност към достоверността на фактите). Друга особеност е стремежът за ефектно представяне на информацията чрез агресивно разположени ярки фотоси, заемащи почти цялата заглавна страница, които стесняват полето на текста. Въпреки опита за внушения чрез снимков материал езикът е основен ресурс, чрез който се създава атрактивността на таблоидния текст.

Езикът се експлоатира предимно откъм неговата конотативна (въздействаща) функция, което набива в очи изобилието от експресивни маркери, характерни за разговорните модели. Това съответства и на общата тенденция за колоквиализация на стила на българската преса, но в случая има и друго основание – да се спечели масовата аудитория, предоставянето ѝ на комфортното усещане за приобщаване и близост (по домашному), че самият читател е част от виртуалния и езиковия свят на изданието. Разговорността или снижената стилизация, изразена в спонтанност, диалогичност, ситуативна обусловеност е съзнателен избор за размиване на границите между високата официална и ниската битова сфера. Непринудеността и непосредствеността най-лесно се постига чрез нарушаване на книжовната норма, чрез съзнателно търсено противопоставяне на стандартната нормативност. Диалогичността се постига чрез обикнатия модел *въпрос – отговор*, но тя по-скоро е симулирана, проектира се и върху полемичността, също симулирана чрез въпросителни структури, обръщения, повелителни форми, реторични въпроси. Всички посочени особености създават впечатление за една предварително обмислена стратегия за експониране на стилистичния репертоар чрез специфични, специално подбрани езикови и изразни средства, които допадат на масовата аудитория.

С още по-пълна сила това се отнася и за заглавията, в чиято синтактична структура се проектира стилът и дискурсът на самата медия.

Като паратекст заглавието носи различен тип информация – семантична и интенционална, манипулативно насочена към емоционалните реакции на читателя, влияещи агресивно върху поведението му. Типичните заглавия на таблоидите се отличават по семантичната си натовареност и оценъчност. Разговорността като обикната техника се проектира и в заглавието: в него в диалогичен режим се дава цитатно изказване на някое от коментираните лица. С това се налага от една страна чувството за достоверност, а от друга – подчертана дистанция от казаното: Р. Червенова: З. Първанова ме имитира [в. „Шоу“, бр. 51, 2006]. Нерядко репликата е извадена от контекста, в нея се търси сензацията, подложена е на пресемантизация за подчертаване на скандалното и пикантното: Палома: „Павел ... ми носи закуската в леглото, пере ми га[...]те“ [„Шоу“, бр. 51, 2007] (често се срещат примери със сексуални закани, с еротичен привкус и др.).

Друга използвана техника е новината в заглавието да се поднася като въпрос: „Защо дебелее Ивана?“ [„Шоу“, бр. 2, 2006], „Взе ли Милен Цветков 10 бона рушвет?“ [„Уикенд“, бр. 25, 2006], „Будалка ли ме жена ми ...?“ [„Сензация“, бр. 26, 2006]. Удобен модел за изразяване на отношение към казаното е чрез модалността, чрез която внушението за страховитост, зловещност е още по-силно: „Спокойно, България гори по план!“, „Хаинбоаз – проhodът на смъртта!“ [„Папарак“, бр. 33, 2006].

В заглавните конструкции оценката често носи двойна маркираност – чрез синтаксиса и чрез колорита на разговорността, стигаща до най-вулгарният ѝ регистър (псувнята, „каруцарския“, дебелашкия език и др.) („Айде“, „чупката“, „Парцал!“). Грубите, вулгарните думи отдавна са превзели текста, но те често го напускат и нахално завладяват и заглавното поле: К-в „пър[.]и“ под един юрган с партиен секретар! [„Уикенд“, бр. 24, 2007]. Към този вид заглавия се отнасят и различни устойчиви съчетания, присъщи на битово-разговорната реч (съдържащи турцизми или гърцизми): Не съм „жеребец за разплод“ [„Лична драма“, бр.33, 2007]; Гала „хвана мъжа се на калъп“ [„Шоу“, бр. 25, 2007]; Любовницата на Тошо Т-в „лъсна по ци[.]и“¹⁰ [„Уикенд“, бр.40, 2005]; Двете звезди официално „развалили калимерата“ [„Шоу“, 24, 2005]; Младоженецът „се опъна като прани гащи“ по време на венчавката [„Шоу“, 24, 2005].

Колоквиализацията на заглавията задвижва механизми на метафоризация на лексикалните връзки, в тях лъсва „жълтия“ стилос дисонанс, поддържан и от турцизми: С. Васева друса „кючек“ пред Волен

¹⁰ Паралелно обаче се прилага и тенденция на интелектуализация, за което свидетелстват заглавия и рубрики от рода на: „Възход и падение“, „Под лупа“, „Нещата от живота“ („Уикенд“), „Содом и Гомор“, „Корона от тръни“ („Шок/Шоу“).

[„Уикенд“, бр. 24, 2007], Наша ромка е „баш“ джепчийка във Виена [„Шоу“, бр. 16, 2005], Глория „дибидюс“ гола в клип на Азис [„Папарак“]. Езиковата политика да се снижава стилът до най-ниското му равнище не допуска евфемизмите, изхвърля деликатния воал и оставя пошлостта да дефилира безсрамна и гола: Радо от Биг брадър се размахва „по п[.]ка“ [„Шок“, 45, 2005], Митьо Пищова: Искам да спя с Евгени Минчев! „Чукнах“ 2700 мацки, минавам на мъжко, твърди скандалният болярин [„Шок“, бр. 45, 2005], Венета заменила Тишо с в[...]тор [„Седмичен труд“, бр. 11, 2007].

Жълтият фокус изравнява социални и културни йерархии, създава типичната за жълтата преса пъстра картина за свят без граници, политическите, интелектуалните и културните групи са принизени до маргиналните. А това създава по определението на О. Сапарев стила „миш-маш“ [Сапарев 2006], в който агресивно нахлуват некнижовните разновидности на езика, които внасят битово-разговорни елементи, сленг, неологизми, вулгаризми, жаргонизми, чуждици, турцизми [Виденов 2001: 25]. В съзнателно създаваната стилистична несъвместимост или стилистичен дисонс [Замбова 2000] се регистрира тенденция към реактуализация на турските заемки като удобно средство за изразяване на негативно отношение към дадено явление или обект – фамилиарничене, изобличаване, окарикатуряване [Кръстева 2001], за пейоративни конотации [Викторова 1999: 102]; за разчупване на шаблона [Кръстева 1995: 127] и др.: „Пишман“ тренъорите удрят на камък [„Шок“, 24, 2005], Софийански „харизал“ детска градина на скандален поп [„Уикенд“, бр.18, 2007], „Халал да са“ й всички благинки [„Уикенд“, бр. 29, 2007].

И за разлика от тенденцията на постепенното отпадане на някои турцизми или на постепенната загуба на експресивността им и превръщането им в клишета, която отбелязват някои изследователи в езика на всекидневници като „24 часа“, „Труд“, „Стандарт“ [вж. Викторова 1999], това не се отнася за езика на жълтата преса, в която те регистрират трайно присъствие. Те добре отговарят на описваните битови скандали, семейни драми и пикантни истории от живота на популярни личности от шоу бизнеса.

Друга преднамерена таблоидна стратегия е имитацията на примитивен стил, който създава представата за близост до всекидневното неофициално общуване: „Дрънка“ и на инструменти – шест години „опъва“ струните на цигулката [„Шоу“, бр. 25, 2003], Трифонов „мяза на плужек“ [„Шок“, бр. 25, 2003], Мустаката охранителка „се изцепи“ на висок глас [„Шок“, бр. 40, 2005], Къде „порка“ бохемата в София [„Уикенд“, бр. 25, 2007], няколко града са пропищели от „мангалката“ [„Шок“, бр. 21, 2003].

В това отношение жълтата преса се дистанцира от маниера на добрите професионалисти, интелектуалци, които се включват в изяви в медиите, но в техните безупречни и изгладени текстове се вмъква само като цветиста нишка стилистично маркирана дума или израз от битово-разговорната сфера, срвн.: Мязащата (приличащата) на каца пенсионерка (има се предвид жената на настоящ министър) обича да се фука (да се изгъква) с подредбата на апартамента си, вапцан (бойдисан, замазан) в портокалови цветове – в. „Шок“, 2003) – Че къде по света се е чула и видяла демокрация на запушената уста? Ами за какъв дявал ѝ е на Европа тая бамбашка демокрация, питаме ние (ДТ, 27.01.2004).

Колоквиализацията се проектира в медийния дискурс и като уподобяване на медийната реч с битово-разговорния стил, на който са присъщи фамилиарниченето, ти-формите и обръщенията на малки имена (при интервюта и други жанрове). Могат да се отбележат също и употребата на прякори, умалителни имена, прозвища на политически лица и институции, които вече са станали публично достояние поради постоянното им медийно присъствие. Така че едва ли някой читател няма да разпознае лицата, които стоят зад прякори като „Командира“, „Класната“, „Сокола“, „Ламбо“ и др. Хиперизмите чуждици¹¹, които са удобни форми за създаване на оценка, също са средства за снижаване на стила [Байрямова 1999: 127], напр.: За съжаление и тази „лав стори“ се оказала нетрайна [„Шоу“, бр. 40, 2005], Марияна щяла да утрепе мъжа си при „автоекшън“ [„Шок“, бр. 8, 2006], Предполага се, че „ескулапът“ работи само за гърци [„Шоу“, бр. 43, 2005].

Широкото разпространение на таблоидите се дължи на всеобщата криза в духовната област, а въздействието им е следствие от преднамерена езикова политика, която цели манипулиране на масовия читател, създавайки му комфортното усещане за близост. За да привлече масовата аудитория, стратегията на тези издания подбира средства от всички езикови равнища (фонетика, лексика, морфология, синтаксис), които да имитират един по-нисък стил, отговарящ на вкуса на собствената им читателска публика. Ясно е, че таблоидите ще съществуват, докато имат читатели. Въпросът е да се постави една строга граница, зад която да се знае, че започва сериозната публицистика, която не допуска средства от жълтия регистър, т.е. публицистичното пространство да се стратифицира и обособи всяко в своята си комуникативна сфера, за която е предназначено.

¹¹ Според авторката на посочената статия причина за явлението чуждоезиков хиперизъм в езика на масмедията е предизвикано от загуба на езикова мяра, стилова еkleктика, маниерничене, небрежност към изказа, липса на грижа към българския език (вж. [Байрямова 1999: 122]), но в езика на жълтата преса е съзнателно приета езикова стратегия за спечелване на масовия читател.

Литература

- Байрямова М., 1999, *Хиперизмите – чуждици (главно с оглед езика на медиите, в: Медиите и езикът, София, с. 122-129.*
- Dubisz St., 2005, *Kształtowanie się standardów odmian komunikacyjno-stylistycznych w dziejach języka polskiego, w: Стандарт и субстандарт – синхронни и диахронни аспекти, Шумен, с. 111-122.*
- Гладкова Х., 2004, *Езиковата ситуация на границата между две хилядолетия: развойни тенденции в мястото и функциите на книжовния език, в: Тенденции и процеси в българския език (студии и статии), съст. и редактор К.Вачкова, Шумен, с. 5-64.*
- Iwanowa D., Walczakowa M., 2001, *O języku współczesnej prasy bułgarskiej i polskiej, w: Słowiańszczyzna w kontekście przemian Europy końca XX wieku. Język – tradycja – kultura, red. E. Tokarz, Katowice, s. 306-312.*
- Кръстева В., 2001, *Реактуализация на част от турските заемки в езика на публицистиката – исторически основания и значения, в: Българският език през XX в, София, с. 107-110.*
- Лысакова И., 1995, *Пресса перестройки: революция в стилистике языка и в общественном сознании, в: Проблемы на социолингвистиката. Т. 4, Социолингвистика и комуникация, София.*
- Мечковская Н., 2005, *Развитие языковой ситуации в Беларуси XX века: дивергенция литературных языков и конвергенция диалектно-просторечных идиомов, в: Стандарт и субстандарт – синхронни и диахронни аспекти, Шумен, с. 59-72.*
- Нещименко Г., 1999, *Этнический язык. Опыт функциональной дифференциации на материале сопоставительного изучения славянских языков. „Specimina philologiae slavicae”. Band 121, München, с. 230.*
- Нещименко Г., 2003, *Языковая ситуация в славянских странах, Москва.*
- Ницолова Р., 1999, *Основни тенденции в развитието на българската реч след 1989 г., в: Медиите и езикът, София, с. 114-121.*
- Пернишка Е., 1999, *За грозното в нашия език и в езика на медиите, в: Медиите и езикът, София.*
- Петрова Ст., 1999, *„Парцелираност” (Сепаратизация) във вестникарския език, в: Медиите и езикът, София, с. 166-170.*
- Samardžija M., 2005, *Hrvatski kao povijesni jezik i klasifikacija njegovih nestandardnih i substandardnih idioma, w: Стандарт и субстандарт – синхронни и диахронни аспекти, Шумен, с. 93-102.*
- Сапарев О., 2006, *Вавилонски миш-маш, „Нова зора”, бр. 6, 14.02.*
- Спасов О., 2004, *Сериозната преса, таблоидният контекст и качествата на публицистичността, в: Quality press in Southeast Europe, София.*
- Стоянов Кр., 1999, *Общественият промени (1989–1996) и вестникарският език, Международно социолингвистическо дружество, София.*
- Ђорић Б., 2005, *Неке супстандардне појаве у современом српском језику, в: Стандарт и субстандарт – синхронни и диахронни аспекти, Шумен, с. 73-82.*
- Tibenská E., 2005, *Štandard a subštandard na rôznych úrovniach jazykového systému, w: Стандарт и субстандарт – синхронни и диахронни аспекти, Шумен, с. 103-112.*

- Вачкова К., 2005, *Тенденции в българския субстандарт и в лингвистичното му описание*, в: *Стандарт и субстандарт – синхронни и диахронни аспекти*, Шумен, с. 83-93.
- Виденов М., 1996, *Какво става с вестникарския език?*, в: *Езикът на тоталитарното и посттоталитарното общество*, Ссфшя, с. 140-144.
- Виденов М., 1998, *Динамични процеси в езика на съвременните български масмедии*, в: *Българско медиазнание*, Т. 2, София.
- Виденов М., 2001, *Ориентализмите и жаргонизмите – единствено възможно средство за колоквиализация на днешния книжовен език*, в: *Проблеми на българската разговорна реч*, Велико Търново, с. 25-32.
- Викторова К., 1999, *Закономерностите в медийния език*, в: *Медиите и езикът*, София, с. 102-104.
- Замбова А., 1994, *Разговорност и разговорни комуникативни похвати в съвременния печат*, в: *Проблеми на българската разговорна реч*, Велико Търново, с. 173-182.
- Замбова А., 2000, *Манипулативни езикови стратегии в печата*, София.
- Замбова А., 2001, *Определящи особености в езика на българския популярен таблоид от 90-те години на XX в.*, в: *Българският език през XX в.*, София, с. 90-94.

The substandard in the Bulgarian media discourse

Summary

In the present report our attention is focused on the tabloid press with its manipulative potential that affects all levels of language. Such kinds of research help creating a panoramic picture of the phenomenon colloquialization, which in the later years has already been scientifically diagnosed. On the basis of personal observations as well as on results from the researches done so far I shall hereby outline the popular tendencies connected with the yellow press that were formed in the context and on the background of the environment sustaining them. The object of observation further in the exposition are the tabloids that has been released in the last few years and compared to the results from the researches during the 90s.

Po czym przemieszczali się Polacy i inni Słowianie, czyli o leksemach **pątb*, **dŕga* i **cěsta* w przeszłości i obecnie

*Życie podobne jest do drogi pełnej zakrętów.
Widzimy tylko odcinek do kolejnego zakrętu.*

Droga¹ stanowi jedną z podstawowych organizacji przestrzeni zewnętrznej, po której przemieszcza się człowiek. W słowiańskiej rodzinie językowej dla oznaczenia *szlaku, traktu komunikacyjnego* występują wspólnie trzy główne leksemy oznaczające szlak komunikacyjny, a mianowicie: *put, droga, cesta*, stanowiące kontynuację wcześniejszych leksemów, które były obecne w okresie starosłowiańskim: **pątb, *dŕga, *cěsta*².

Celem niniejszego szkicu jest prezentacja wybranych aspektów leksemu *droga*, a mianowicie przedstawienie jej wcześniejszych i współczesnych odpowiedników w językach słowiańskich. Ze względu na szczytowość miejsca, ograniczam się do wybranej problematyki, a mianowicie przedstawienia etymologii uwzględnionych leksemów, procesu kształtowania się ich znaczeń w języku polskim i innych językach słowiańskich, polegającego na rozszerzaniu lub też zawężaniu znaczenia podstawowego, a także wskazuję na obszary ich użycia.

1. Z pojęciem *przestrzeni* związane są ściśle leksemy oznaczające *szlak, trakt komunikacyjny*. Nie ulega wątpliwości, że człowiek w swoim myśleniu wytworzył najpierw kategorię *przestrzeni*, a dopiero później czasu. *Droga* jest związana w sposób fizyczny, a także językowy z antropocentryzmem, gdyż człowiek ją tworzył, fizycznie i mentalnie, był i pozostał jej głównym użytkownikiem. Toporow w swoim studium na temat *przestrzeni* i drogi jako jej fragmentu, w rozważaniach o charakterze antropologiczno-filozoficznym i literackim podkreśla jej wagę zarówno w wymiarze fizycznym, jak

¹ Polski leksem *droga* traktuję umownie jako leksem podstawowy, stanowiący punkt odniesienia dla innych leksemów wyrażających jej semantyczne odpowiedniki w językach słowiańskich.

² W językach łuzycyckich występował leksem *puš* obok *droga*.

i duchowym, odwołując się między innymi do znaczenia, jakie odgrywała na przykład w starożytnych Chinach:

W starych chińskich traktatach filozoficzno-religijnych nauka o drodze (lub Droga jako nauka) odgrywa zupełnie wyjątkową rolę... O drodze Nieba i Ziemi, o prawidłowej i nieprawidłowej drodze, o drodze doskonałego i szlachetnego człowieka, o naturalnej drodze, o drodze rozmyślenia mówi się stale [Toporov 2003: 71-72].

Nazwa *droga*, która odnosi się do wycinka przestrzeni mającego zasadnicze znaczenie dla funkcjonowania człowieka, pojawiła się pierwotnie w języku jako jeden z leksemów tworzących podstawowy zasób leksykalny ówczesnego człowieka, co znalazło swoje konsekwencje także w czasach bardziej współczesnych. Jest charakterystyczne, że Słowiańszczyznę cechuje niewielka liczba podstawowych, najstarszych leksemów, pokrywających wielkie obszary. Można wnioskować, że rozpowszechniane przez wędrujących ludzi dzięki swojemu jednoznacznemu znaczeniu nie usposabiała do nowych zabiegów nominacyjnych.

2. Leksemem obejmującym w przeszłości całą Słowiańszczyznę był *pątb*, występujący w kanonie języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, pozostający w związku ze staroind. *pánthá* 'droga', w grec. *pátos* 'ścieżka', łac. *pons*, *pntis* 'most', łączy się go także ze staroprus. *pintis* 'droga' [SP 1981].

Dał on w późniejszym okresie, ze względu na realizację *-q-* różne kontynuanty w dialektach i językach, i tak w stp. *pąć³*, w ros. *путь*, ukr. *путь*, czes. *pout*, śl. *pot*; chorw. i serb. *put*, bułg. *път*, mac. *nam*.

Kontynuanty tego leksemu zachowały się w językach wschodniosłowiańskich, południowosłowiańskich jako jedyne w języku serbskim, bułgarskim i macedońskim, podczas gdy w języku czeskim, słowackim, słoweńskim oraz chorwackim pojawił się leksem *cesta*, notowany od XVI w., który wpłynął na zmniejszenie jego zakresu użycia, aż do całkowitego jego wyparcia w językach zachodnio-słowiańskich [Skok 1971-1973; Boryś 2006].

Sens podstawowy, wyróżniany w słownikach to 1) 'droga konkretna - szlak, trasa przemieszczania'. Ze względu na odniesienie do rzeczywistości pozajęzykowej *drogi* w zależności od swojej fizycznej charakterystyki, obejmującej takie cechy, jak szerokość, krętość, stopień utwardzenia, jej powstanie - na ziemi lub w śniegu, powstały kolejne leksemy, informujące o jej rodzajach, wobec czego sam leksem *droga* przybiera z czasem charakter hiperonimu. I tak np. w języku polskim w polu leksykalnym *drogi* znajdują się: *dróżka*, *gościniec*, *ścieżka*, *ścieżyna*, później *ulica*, a całkiem współcześnie *autostrada*, *droga szybkiego ruchu*; w jęz. rosyjskim: *дорожка*, *тропа*, *тропинка*, ukraińskim: *дорожка*, *шоп*; w czeskim *cestička*, *stezka*, w słoweńskim: *cestica*,

³ Dłużej w polszczyźnie utrzymał się derywat *pątnik*, lecz z czasem został zastąpiony leksemem *pielgrzym*, który dzięki denominalnemu czasownikowi *pielgrzymować* umocnił swoją pozycję w leksyce.

steza, bardzo liczne pole znaczeniowe powstało na obszarze chorwackim i serbskim: *puteljak, putanjak, putanja, prt, rtina, staroputina, staza, stazica, utrenik* itd.

3. W języku polskim pierwotne znaczenie leksemu *droga* odnotowane w XIV w. (w dialektach XVI–XVIII w. także z ó pochylonym *dróga*) to ‘wszelki szlak komunikacyjny’ [Słownik SP 1974; Boryś 2006].

Leksem *droga*, który po części wyparł z języków kontynuanty scs. *pątb*, notowany jest w słownikach etymologicznych jako istniejący w gwarach ruskich w znaczeniu ‘drugi, belki łączące przednią i tylną część wozu’ ‘prosty, drewniany wóz bez nadwozia’ [SP 1981]. Jest on charakterystyczny dla języków wschodniosłowiańskich – ros. *до́ро́га*, ukr. *доро́га* oraz dla języków zachodniosłowiańskich, oprócz polskiego także dla języka czeskiego i słowackiego *dráha*. Leksem ten był nośnikiem znaczenia ‘droga, wszelki szlak komunikacyjny’. Natomiast istniejąca w staro-cerkiewno-słowiańskim *draga* miała znaczenie ‘dolina’⁴.

Etymologia *drogi* jest trudna do jednoznacznego ustalenia. Jako formacja rzeczownikowa pozostaje w związku z psł. *držati*, z regularnym wokalizmem -o-; ie. *dheregh-* ‘trzymać, dzierżyć; mocny, trwały’. Podstawowe znaczenie ‘podpora, coś podtrzymującego’, por. należące do tej samej rodziny stind. *-dhrk* w kompozitach ‘noszący, dźwigający’ (**dhrgh-s*). [SP 1981]. Inne, liczne objaśnienia, podawane przez część słowników etymologicznych, traktowane są jako mniej prawdopodobne, jak np., odwoływanie się do norw. i stduń. *drag* ‘lina ciągnąca’, śrdniem. ‘drage, nosze, mary’. Natomiast według Šachmatova jest to pożyczka z pracelt. **droan* (irl. *droch*) ‘koło’ [SP 1981].

Fakt niejednoznacznej etymologii leksemu *droga*, a jednocześnie bardzo rozległy teren, na którym występowały podobne elementy z rdzennym elementem *d-* nie stanowi wystarczającego dowodu zarówno na nieprzypadkową zbieżność, jak też na zwykłą zbieżność brzmieniową. Zważywszy na rolę leksemu, nie można wykluczyć hipotezy, że stanowi go bardzo stary wędrowny rdzeń.

W języku rosyjskim leksemy *nyнь* i *до́ро́га*, pozostając bliskie znaczeniowo, wyrażają jednak odmienne sensy. *Nyнь* ma znaczenie bardziej ogólne, tworzy także warstwę starszych frazeologizmów, w tym przysłowia, podczas gdy *до́ро́га* funkcjonuje w sensie pierwotnym jako przede wszystkim trakt fizyczny i znacznie rzadziej stanowi podstawę frazeologizmów. W ukraińskim także leksemy *nyнь* i *до́ро́га* pozostają w podobnych relacjach znaczeniowych.

4. Trzecim leksemem na oznaczenie traktu komunikacyjnego u Słowian jest *cesta*, występująca w językach południowo-zachodnio-słowiańskich –

⁴ Leksem *drága* istniał w części dialektu sztokawskiego, jednak nie upowszechnił się i nie wszedł do języka literackiego.

czeskim, słowackim oraz w języku słoweńskim i chorwackim, nieobecna jest natomiast w językach wschodniosłowiańskich oraz w pozostałych językach południowosłowiańskich – w serbskim, bośniackim, czarnogórskim, bułgarskim i macedońskim⁵. Taka sytuacja związana jest z jej genezą, a mianowicie może to być stare tłumaczenie wł. *strata* na niem. *Strasse*, według Skoka [Skok 1971–1973], na gruncie słowiańskim została ona zaadaptowana do postaci fonetycznej *cesta*. Interesujące, że leksem ten związany z wpływami włoskimi, a także szerzej – kultury łacińskiej nie dotarł do języka polskiego, nie ma żadnego poświadczenia w słownikach polskich, jest notowany w staropolskim zabytku – Biblii Królowej Zofii, a także na pograniczu dialektalnym polsko-czeskim i polsko-słowackim, brak informacji co do jego występowania na terenie łużyckim. Inny rozwój leksemu obecnego od XIII w. w staroczeskim, a szerzej notowanym w piśmiennictwie od XIV w., łączony jest z czasownikiem *čestiti* o znaczeniu ‘czyścić, oczyszczać’ [SP 1981]. Według np. Vasmera i Zubatego łączony z lit. *káišiti*, - *šiu* ‘skrobać, zdrapywać’ [SP 1981].

W językach, w których występuje jako synonim kontynuantu scs. *putь*, oznacza jednak w stosunku do niego szlak komunikacyjny po ziemi wyższej jakości, utwardzony, w przeszłości ‘wyrównany trakt’.

W języku staroczeskim leksem miał postać *česta*. Współcześnie znaczenie obu leksemów – *cesta* i *dráha* nie pokrywa się – *cesta* jest podstawowym leksemem na oznaczenie ‘drogi po ziemi’, natomiast *dráha* odnosi się do innych szlaków komunikacyjnych, przede wszystkim kolejowych. Derywaty w języku czeskim oparte są na leksemie *cesta*: *cestovat*, *cestování*, *cestující*, *cestovatel*, *cestné*. W języku słowackim funkcjonuje *cesta*, natomiast obecna (marginalnie) *dráha* jest bohemizmem. Nieduża liczba derywatów ma za podstawę *cesta*: *cesovanie*, *cestný*, *cestovat*.

Także w języku słoweńskim *cesta* funkcjonuje jako częściowy synonim *pot*, tworząc od niego wiele derywatów, takich jak *cestica*, *cestnina*, *obcesten*, *pocesten*, *pocestnica* [Bezłaj 1977–2007; Snoj 1997].

W języku chorwackim *cesta* funkcjonowała obok leksemu *put* charakterystycznego dla całego obszaru sztokawskiego, pozostając hiperonimem dla takich leksemów, jak *klanac*, *prolaz*, *puteljak*, *putić*, *puteljak*, *staza*, *stranputica*, *utrenik*. Preferowana jest we współczesnej chorwackiej normie językowej, nie tworzy jednak nowszych frazeologizmów, które wypierałyby starsze, te, które są związane z *put*, np. *sretan put* (**sretna cesta*), charakterystyczne są nowe derywaty powstałe na jej podstawie: dem. *cestica*, *cestar* ‘dróżnik’, *cestarina* ‘opłata drogowa’, *cestogradnja* ‘budowa autostrady’, *cestovni* ‘drogowy’.

⁵ W językach byłej Jugosławii może być leksemem ogólnie znanym z powodu prowadzonej wówczas unifikacyjnej polityki językowej w języku serbsko-chorwackim oraz jego wpływu na język macedoński.

5. We frazematycznych zwrotych grzecznościowych, wyrażających życzenie dobrej drogi jako 'pomyślnej' podróży występują te same leksemy, które oznaczają drogę w znaczeniu podstawowym, w połączeniu najczęściej z przymiotnikiem o znaczeniu 'szczęśliwy', tylko w bułg. 'dobry'. I tak ros. *счастливого пути!*, pol. *szczęśliwej drogi!*, czes. *šťastnou cestu!*, slo. *šťastlivú cestu!*, chorw. *sretan put!*, serb. *срећан пут!*, bułg. *добър път!*, mac. *сретен път!*

6. Bogato udokumentowana jest droga w przysłowiach, np.

ros. *Прямой путь – самый короткий* [Stypuła 1974].

pol. *Prosta droga (najlepsza)* [Stypuła 1974].

ros. *И на ровной дороге шею можно съломат* [Stypuła 1974].

pol. *I na równej drodze można się potknąć / kark można skrócić* [Stypuła 1974].

ros. *На дороге стоим, а дороги спрашиваем* [Stypuła 1974].

pol. *Jak groch przy drodze: kto jedzie, to skubnie* [Stypuła 1974].

pol. *Do swej niebogi nie ma złej drogi* [Stypuła 1974].

Przysłowia czeskie i słowackie mają w swoim centrum leksem *cesta*, np.

Vsechný cesty vedou do Rimu [zasłyszane].

Všetky cesty vedú do Ríma [Slovník 2006].

Cesta do pekla je vydlážděná dobrými úmysly / predsavzatiami [Slovník 2006].

Cesty Pána sú nevyspytatel'né [Slovník 2006].

Przysłowia pochodzące z obszaru sztokawskiego, oparte są na leksemie *put*, np.

Ne ima puta bez rasputice [RHSJ].

Kud je prt, tud je put [RHSJ].

S puta (bježi) ide baba ljuta [RHSJ].

Podobnie także bułgarskie, np.

Минала му черна котка път [Икономов 1968].

Който бърза, остава на пъти [Икономов 1968].

Прав ти път като лъг [Икономов 1968].

Лисица му на път! [Икономов 1968].

7. Każdy z trzech wyróżnionych leksemów, oznaczających szlak komunikacyjny ze względu na to, że jest przede wszystkim fizycznym szlakiem po ziemi, może mieć różne fizyczne parametry, okazał się podatny na zmiany semantyczne. Zmiany semantyczne możliwe są dzięki semom, które można określić jako: część przestrzeni na ziemi, umożliwiający przemieszczanie się.

W polskich słownikach [np. Doroszewski 1959–1967; Szymczak 1987] wydzielono pięć znaczeń leksemu *droga*, a mianowicie: 1. „wydzielony pas

ziemi łączącej poszczególne miejscowości lub punkty terenu, przystosowany do komunikacji"; 2. wszelki szlak komunikacyjny, linia komunikacyjna; właściwy kierunek do określonego celu; 3. trasa, którą ktoś zamierza lub musi przebyć, odcinek przebywanej trasy, odległość, przestrzeń dzieląca kogoś od określonego celu podróży; 4. podróż, wędrówka, przejście, przebywanie jakichś odległości; 5. sposób postępowania, zachowania się, sposób działania, osiągnięcia czegoś. Rozwój znaczenia, jego poszerzenie na zasadzie mechanizmu metonimii doprowadził do znaczenia 5., które w stosunku do znaczenia 1. należy traktować już jako homonim.

Podobnie przedstawia się mechanizm zmian znaczeniowych w innych językach słowiańskich.

8. Droga należy do tych leksemów, które w językach wytworzyły wiele leksemów jej rodzajów, tak że droga może przyjąć status hiperonimu, np. pol. *dróżka, gościniec, ścieżka*; ukr. *дорога, нум, шлях, стежка, стежина, доріжка, тракт*; chorw. *cesta, klanac, nogostup, oputina, prolaz, prt, prtina, putanja, putić, putina, puteljak, staroputina, staza, stramputica, ulica, utrenik*. W pozostałych językach południowosłowiańskich ukształtowanych na dialekcie sztokawskim – serbskim, bośniackim i czarnogórskim obecne były także zapożyczenia z języków, które były znaczącymi dawcami w przeszłości: *drum* (grec.), *šor* (węg.), *bogaz, sokak* (tur.). Leksemy te obecnie mają charakter ustępujący z zasobu leksykalnego i należą już do warstwy leksyki archaicznej.

9. Obecność trzech leksemów, które w sposób nierozłączny pokrywają językowy obszar słowiański, gdyż w znacznym stopniu zachodzą na siebie w obrębie poszczególnych podgrup językowych, wynika między innymi z faktu przemieszczania się człowieka i przenoszenia leksemów na grunt innego języka. Stan taki ma miejsce nie tylko na obszarach dialektalnych, lecz także przeniknął do języków literackich i utrzymuje się do dnia dzisiejszego w większości języków, i tak w ros. występuje *нумь* i *дорога*, ukr. *нум* i *дорога*, w czes. *draha* i *cesta*, w sło. *draga* i *cesta*, w sło. *pot* i *cesta*, w chorw. *put* i *cesta*.

W języku polskim jest tylko jeden podstawowy leksem – *droga*, podobnie jak w serbskim *put*, bułg. *нѹт* i maced. *nam*. Wschodniosłowiańskie *нумь* i *дорога* funkcjonują po części jako zamienne synonimy na oznaczenie 'drogi po ziemi', podczas gdy ros. *нумь* i ukr. *нум* nazywają także inne szlaki komunikacyjne, np. *воздушные нуми, водные нуми*. Także sło. *pot* i *cesta* nie tworzą rozłącznych zakresów użycia. Stary leksem *pot* służy jako nazwa drogi niskiej jakości, a także trakt niezwiązany z ziemią, np. *vodna pot, zračna pot, morska pot*, a *cesta* jako *droga* nowsza, bardziej wygodna, także jako szlak komunikacyjny kolejowy – *železna cesta* [Vodnik 1974].

10. Słowiańskie pole leksemów oznaczających *drogę* nie ma charakteru zamkniętego, współcześnie w językach słowiańskich na oznaczenie najbar-

dziej nowoczesnych traktów komunikacyjnych występują złożenia, które mają wspólny pierwszy człon auto- / авто-, podczas gdy drugi człon złożenia jest włoskim zapożyczeniem, jak w pol., czes. i słow. *autostrada*, ukr. *автомобільна* lub też drugi człon złożenia wykorzystuje konsekwentnie leksemy rodzime *put* lub *cesta*: bułg. *автомобил*, chorw. *autocesta*, *magistrala*, serb. *аутомобилни*, ros. *автомобильный*, a także zapożyczenie *magistrala*, obecne w językach południowosłowiańskich: bułg. *магистрала*; chorw. *magistrala*; serb. *магистрала*.

11. Na część przestrzeni składa się nie tylko *droga*, ale także jej brak, czyli brak możliwości poruszania się po szlaku komunikacyjnym, czyli bezdroże. Języki słowiańskie dysponują odpowiednimi nazwami, stanowią je antonimy będące wobec *drogi* derywatami prefiksalnie-sufiksalnymi, opartymi konsekwentnie na odpowiednich w danym języku leksemach nazywających *drogę*, np. ros. *пачынуцца, бездорожье*, pol. *bezdroże*, czes. *scestí*, słow. *rascestje*, śl. *rascestje*, chorw. *bespuće*, serb. *беспуца, беспуће*, bułg. *безпуца*. Bezdroże w znaczeniu przenośnym stanowi dla człowieka stan nie tylko egzystencjalnego zagrożenia, lecz także i duchowego.

12. Człowiek w swojej ziemskiej egzystencji porusza się nie tylko w dosłownym sensie po różnego rodzaju *drogach*. Całe życie człowieka stanowi *drogę*. Struktura znaczeniowa leksemów służących do nominacji *drogi*, ich zdolność do metaforycznych i metonimicznych zmian stworzyła szerokie możliwości wykorzystywania ich w językowej twórczości człowieka.

Odwołując się raz jeszcze do kapitalnego studium Toporowa:

Do (...) centrum przestrzeni prowadzi droga, obraz związku między dwoma wyróżnionymi punktami przestrzeni w mitopoetyckich i religijnych modelach świata (...). Poruszanie się po drodze w przestrzeni mitopoetyckiej przekształca potencjalność w aktualną realność i potwierdza rzeczywistość – prawdziwość samej, „pokonywanej” tą drogą i, co najważniejsze, dostępność dla każdego poznania przestrzeni, jej oswojenia, dotarcia do jej najskrytszych wartości [Toporov 2003: 57].

W semantyce *drogi* wyodrębnia się punkt wyjściowy, często w swojej naturze złożony, punkt kulminacyjny oraz koniec drogi [Toporov 2003: 59]. Te poszczególne punkty *drogi* realizowane są w postaci zdarzeń i procesów, które nieustannie współtworzą fizyczne i duchowe ludzkie życie. Sam człowiek nieustannie porusza się po różnych drogach, których jest świadomy w różnym stopniu, a które składają się na jego życiową *drogę*.

Bardzo stara jest też obecność *drogi* w piśmiennictwie, nie udało się ustalić, w jakiego rodzaju tekstach pojawiła się najwcześniej, jako że była „od zawsze”. Leksem uległ szybko pod wpływem różnych kontekstów wspomnianym powyżej zmianom semantycznym, stając się kategorią kultury, a w kulturze symbolicznej mitologemem. W bardzo licznych literackich realizacjach, zresztą nie tylko w Europie, jest nie tylko motywem literackim czy wątkiem, ale także często toposem [Wieczorkiewicz 1996].

Wykaz skrótów cytowanych słowników

- Bezłaj 1977–2007: Bezłaj F., 1977–2007, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, Ljubljana.
- Boryś 2006: Boryś W., 2006, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków.
- Doroszewski 1959: Doroszewski W., 1959–1967, *Słownik języka polskiego*, t. II, Warszawa.
- RHSJ: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 1952, JAZU, dio XII, Zagreb.
- Skok 1971–1973: Skok P., 1971–1973, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb.
- Slovník 2006: *Slovník súčasného slovenského jazyka*, 2006, t. I, Bratislava.
- SP 1974: *Slovník prastavovianštiny*, 1974, t. II, Wrocław.
- SP 1981: *Slovník prastavovianštiny*, 1981, t. IV, Wrocław.
- Snoj 1997: Snój M., 1997, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana.
- Stypuła 1974: Stypuła R., 1974, *Słownik przysłów rosyjsko-polski i polsko-rosyjski*, Warszawa.
- Szymczak 1987: Szymczak M., 1987, *Słownik języka polskiego*, t. I, Warszawa.
- Vodnik 1974: Vodnik E., 1974, *Poljsko-slovenski slovar*, Ljubljana.

Pozostałe słowniki

- Aleksejczuk O., 2004, *Praktyczny słownik polsko-ukraiński*, Kraków.
- Anić V., 2006, *Novi rječnik hrvatskoga jezika*, Zagreb.
- Gluhak A., 1993, *Hrvatski etimološki rječnik*, Zagreb.
- Iwanczenko A., 2003, *Słownik ukraińsko-polski*, Lublin.
- Machek V., 1968, *Etimologický slovník jazyka českého*, Praha.
- Skok P., 1971–1973, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb.
- Slovar slovenskega književnega jezika*, 1910, t. I, Ljubljana.
- Sławski F., 1952–1956, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków.
- Slovník Staropolski*, 1970, t. VI, z. 1, Wrocław.
- Slovník polsko-macedoński*, 1990, Skopje.
- Slovník prastavovianštiny*, 1981, t. IV, Wrocław.
- Snoj M., 1997, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana.
- Stypuła R., 1974, *Słownik przysłów rosyjsko-polski i polsko-rosyjski*, Warszawa.
- Szymczak M., 1978, *Słownik języka polskiego*, t. I, Warszawa.
- Vodnik E., 1974, *Poljsko-slovenski slovar*, Ljubljana.
- Български етимологичен речник*, 1971–2002, София.
- Ожегов С.И., 1982, *Словарь русского языка*, Москва.
- Речник на македонскиот јазик*, 1965, Скопје.
- Словник синонимов української мови*, 1999, I-II, Київ.
- Словник української мови*, 1909, Київ.
- Фасмер М., 1964–1973, *Этимологический словарь русского языка*, Москва.

Literatura

Toporow W.N., 2003, *Przestrzeń i rzecz*, Kraków.

Wieczorkiewicz A., 1996, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk.

Икономов Н., 1968, *Балканска народна мъдрост*, София.

Вук Стевановић Караџић, 1968, *Српске народне пословице*, Београд.

On movementes of Poles and other Slavs, namely about lexemes *pъtь, *dъga, *cěsta in the past and at present

Summary

Road is one of the basic elements by which human's external space is organized. It not only arranges the space but also human being move along it. In old Slavonic lexis three lexemes *pъtь, *dъga, *cěsta can be distinguished and their continuants still function today. The article is about their etymology as well as the way they function in contemporary Slavonic languages.

Język trwałym wykładnikiem kultury Bułgarów banackich (na przykładzie najnowszego wydania katechizmu)

Tak zwani *Bułgarzy banaccy* stanowią wciąż jeszcze liczną grupę katolików¹, którzy, będąc w swoim kraju niechętnie widzianą mniejszością wyznaniową, zmuszeni przez okoliczności zewnętrzne pod koniec XVII i na początku XVIII wieku przesiedlili się z Bułgarii na Wołoszczyznę a stamtąd w latach 1738–1741 do Banatu, tzn. regionu znajdującego się dziś na obszarze trzech państw: Rumunii i Serbii oraz na niewielkim skrawku Węgier. Dzięki otrzymanym od władców Austrii przywilejom udało im się nie tylko utworzyć w Banacie swoje ośrodki – najważniejszą rolę wśród nich odgrywały zawsze Winga i Beszenow – ale także zachować własną tradycję i obyczajowość, a przede wszystkim specyficzny archaiczny dialekt, w którym powstała obfita twórczość ludowa o charakterze religijnym. Część spośród nich powróciła pod koniec XIX wieku do ojczyzny (powstały wtedy nowe wsie na północy Bułgarii), część pozostała nadal w Banacie, jeszcze inni wyemigrowali do USA i Kanady, nadal jednak żywe są w Banacie ich tradycje, obyczaje i język.

Banat jest krainą zajmującą ok. 28 000 km²; jej granice wyznaczają rzeki Dunaj (na południu), Tisa (na zachodzie), Muresz (na północy) i pasmo górskie Karpat na wschodzie. Od starożytności Banat był obiektem konfliktów terytorialnych, stanowiąc przedmiot wielu wojen, a także teren walki Turków z chrześcijaństwem. W XVIII wieku zamieszkiwany był przez różnorodną etnicznie ludność – głównie Rumunów, Serbów, Niemców, Węgrów, ale także Czechów, Słowaków, Ukraińców, Chorwatów, Żydów i Cyganów. Wkrótce dołączyli do nich Bułgarzy wywodzący się z założonego przez saksońskich górników katolickiego miasta Cziprowci (zmuszeni do ucieczki za granicę po krwawo stłumionym powstaniu antytureckim w 1688 r.) oraz ze społeczności tzw. paulicjan, tj. nawróconych na katolicyzm niegdysiejszych

¹ O historii katolicyzmu w Bułgarii zob. Walczak-Mikołajczakowa 2004.

członków sekty manichejskiej. W niedługim czasie, dzięki przywilejom nadanym przybyzszom z Bułgarii przez władze Monarchii Habsburskiej udało im się zasiedlić ponad 20 miast i wsi.

Uchodźcy z miejscowości Cziprowci założyli miasto Winga, dość bogate i nowoczesne, ale od początku pozostające pod silnymi wpływami węgierskimi. Pod koniec XIX wieku Winga zatraciła swój bułgarski charakter. W uboższym, rolniczym Beszenowie aż do końca XIX wieku – tj. do czasu najsilniejszych represji węgierskich – mówiło się wyłącznie w rodzimym dialekcie. Lubomir Mileticz, odwiedzający podówczas Beszenow, pisał „Всички тия качества на бешеновските българи, съединени съ развитата у тях любовъ къмъ езика и народността имъ, ми направиха извнредно силно впечатлене” [Милетич 1896: 22]. W drugiej połowie XIX wieku nastąpiło zbliżenie pomiędzy obydwoma grupami Bułgarów w Banacie, wypracowano wówczas wspólny język literacki, zaczęły wychodzić czasopisma adresowane do katolików bułgarskiego pochodzenia. Współcześni Bułgarzy banaccy są więc spadkobiercami tradycji mieszkańców Beszenowa i Wingi.

Od końca XIX wieku nie ustaje zainteresowanie filologów, etnografów i historyków tą mniejszością etniczno-religijną², chociaż przyznać należy, że osłabło ono nieco w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Wraz ze wzrostem zainteresowania mniejszościami na przełomie XX/XXI wieku na nowo rozpoczęto badania nad fenomenem Bułgarów banackich. W latach dziewięćdziesiątych minionego wieku i później ukazał się szereg publikacji na ich temat³, a w 2007 roku w węgierskim Szegedzie zorganizowano międzynarodową konferencję naukową poświęconą ich kulturze i językowi. Mniejszość ta obecna jest także w Internecie – co ciekawe, funkcjonują w nim prywatne strony www, których autorzy (często od lat mieszkający za oceanem) przedstawiają się jako Bułgarzy banaccy i pragną podzielić się z czytelnikami wiedzą na temat swojej historii i kultury, prowadzą dyskusyjne fora internetowe itd.⁴ Z ich punktu widzenia istnienie własnego narzecza stanowi wartość o wielkim znaczeniu, ułatwiającą określenie własnej tożsamości i identyfikację na tle innych nacji.

² Por.: Милетич 1896a; 1896b; 1897; 1900 – tam także liczne teksty spisane w dialekcie banackim; Милетич 1936; Мутафчиев 1939; Гандев 1939. W roku 1963 ukazała się obszerna monografia etnograficzna [Телбизов, Векова-Телбизова 1963]. Wraz ze wzrostem zainteresowania mniejszościami etnicznymi i religijnymi na przełomie XX/XXI w. na nowo rozpoczęto badania nad fenomenem Bułgarów banackich.

³ Por. np.: Нягулов 1999; Янков 2003 – w aneksie na s. 262-283 kilkanaście oryginalnych pieśni ludowych [Walczak-Mikołajczakowa 2008].

⁴ Do najbardziej obfitych w treści stron WWW należą: <http://karadzhova.blogspot.com>; <http://starbisnov.blogspot.com>; <http://falmis.org>.

Dialekt Bułgarów banackich był przedmiotem zainteresowania wielu językoznawców. Podkreślano zawsze, że zasługuje on na uwagę z co najmniej trzech względów: 1) jest to dialekt, który przez ponad 250 lat rozwijał się w warunkach izolacji, w obcojęzycznym otoczeniu; 2) jego użytkownicy poddawani byli różnorodnym naciskom asymilacyjnym ze strony władz austriackich, węgierskich i rumuńskich; 3) w XIX wieku podjęto próby normalizacji tego dialektu i nadania mu rangi języka literackiego, a przyjęte wówczas ustalenia miały później zaowocować wtórnymi wpływami na język mówiony.

Język Bułgarów banackich wyrasta z dwóch korzeni – biorąc pod uwagę fakt ich dwójakiego pochodzenia (są oni wszak potomkami zarówno uchodźców z Cziprowci, jak i paulicjan wywodzących się z okolic Swisztowa i Nikopola) należy pamiętać, że ich przodkowie posługiwali się gwarami należącymi do dwóch odrębnych zespołów dialektalnych: zachodniego (Cziprowci) i wschodniego (Swisztow, Nikopol). Jednak ze względu na przeważającą liczebność paulicjan, dialekt wschodni zdecydowanie zdominował narzecze zachodnie, zatem obecnie język, jakim posługują się Bułgarzy banaccy zaliczany jest do dialektów wschodniobułgarskich [Стоїков 2002: 193]. Poza tym stanowi on także doskonały przykład dialektu ukształtowanego na pograniczu kultur, narodów i wyznań, przesiąkniętego wpływami języków serbskiego, rumuńskiego, węgierskiego i tureckiego oraz – ze względu na kontakty eklezjalne i oświatowe – chorwackiego⁵. Do 1866 r. Bułgarzy banaccy poddani byli silnym wpływom kulturowym chorwackim, gdyż nie tylko ich duszpasterze byli Chorwatami, ale także zajęcia w katolickich szkołach odbywały się w języku chorwackim (traktowanym zresztą początkowo przez Bułgarów jako „słowiański, iliryjski, czyli nasz” [Walczak-Mikołajczakowa 2004: 36-41]).

Dialekt banacki jest archaiczny i charakteryzuje się wieloma cechami odróżniającymi go od innych bułgarskich dialektów. Dzisiaj posługuje się nim nie więcej niż 15 tys. Bułgarów zamieszkujących północno-zachodnią Rumunię i północno-wschodnią Serbię. Jest to język niezwykle podobny do dialektu paulicjańskiego, wywodzącego się z dialektów rodopskich. Zdaniem Stojko Stojkova, dialekt paulicjański należy do gwar rodopskich (w obrębie dialektu rupskiego), a ze względu na obecność niektórych cech archaicznych reprezentuje starszą fazę ich rozwoju. Z uwagi zaś na wyizolowanie z otoczenia i zamknięty charakter społeczności katolickiej (szczególnie w przeszłości) w języku tym wykształciły się pewne cechy wtórne,

⁵ Na ten temat zob. M. Biegańska, *Język Bułgarów banackich. Zapożyczenia serbsko-chorwackie*, praca magisterska, napisana w 2008 r. w Katedrze Filologii Słowiańskiej UAM pod kierunkiem M. Walczak-Mikołajczakowej (Biblioteka KFS).

odróżniające go od mowy pozostałej ludności tego obszaru [Стойков 2001: 137-139]⁶.

Kiedy po I wojnie światowej przerwana została historyczno-geograficzna jedność Banatu, zdecydowana większość jego obszaru przypadła Rumunii, pozostała część Jugosławii, Węgrom przypadła zaledwie niewielka część tej krainy⁷, a bułgarscy katolicy znaleźli się odtąd po różnych stronach granicy. Po stronie rumuńskiej znalazły się Winga, Beszenow i inne ważne ośrodki zamieszkałe przez Bułgarów banackich. Odtąd byli oni poddawani ciągłej rumunizacji, a ze względu na brak środków finansowych nie mogli sobie pozwolić na zakładanie nowych bułgarskich szkół. Dzięki nauczaniu religii i szkołkom przykościelnym przetrwał jednak dialekt banacki i poczucie odrębności etnicznej.

Żyjąc przez ponad dwa wieki na obczyźnie, w odizolowaniu od rodzimego żywiołu, Bułgarzy banaccy zachowali swą odrębną kulturę, swój język i tożsamość. Być może ich niechęć do przejmowania elementów obcych spowodowana była różnorodnością otaczających ich nacji, a zatem różnorodnością tradycji i języków. Przez lata świadomie akceptowali jedynie wpływy chorwackie. W latach sześćdziesiątych XIX w. rozpoczął się jednak proces reakcji przeciwko wpływom chorwackim. Użycie języka iliryskiego, związane z tendencją do uniwersalizmu i objęcia swym zasięgiem literatur wszystkich narodów południowosłowiańskich, stało w sprzeczności z rodzącymi się dążeniami do pisania we własnym języku. Dlatego – podobnie jak paulicjanie w Bułgarii – także Bułgarzy banaccy starali się wypracować na potrzeby własnego piśmiennictwa swój odrębny, oparty na dialekcie język literacki. Największy rozwój ich piśmiennictwa przypada na lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte XIX w. – wtedy właśnie dokonują przekładu szeregu dzieł z języków obcych, piszą podręczniki dla swoich szkół (m.in. po to, by wyprzeć z nich nauczanie po chorwacku) i wydają własną gazetę. Ponieważ Bułgarzy banaccy posługiwali się alfabetem łacińskim, zmuszeni byli opracować własny system ortograficzny. Dokonali tego wzorując się na ortografii włoskiej i węgierskiej.

W zachowaniu odrębności językowej Bułgarów banackich pomogła zapoczątkowana w połowie XIX wieku tradycja literacka. Paradoksalnie jednak za pierwszych twórców banackich i propagatorów języka bułgarskiego uznać musimy cudzoziemców: księdza Andrija Klobuczara, Chorwata, który w latach 1845-1864 był proboszczem w Beszenowie, twórcę pieśni obrzędowych i liturgicznych w dialekcie Bułgarów banackich; Węgra, Imre Bere-

⁶ Obecnie trwają szeroko zakrojone badania współczesnego dialektu banackiego (głównie w Serbii i Rumunii), prowadzone przez specjalistów z Uniwersytetu św. Klemensa Ochrydzkiego w Sofii i Bułgarskiej Akademii Nauk.

⁷ Ostateczne wytyczenie granic odbyło się dopiero w połowie lat trzydziestych XX w.

cza, autora pierwszego katechizmu (1851), a zarazem pierwszej drukowanej książki w dialekcie banackim; pochodzącego ze Słowenii chorwackiego duchownego Roberta Kauka, współautora przekładu fragmentów Biblii (tłumaczenia dokonał wraz z Bułgarami, Iwanem i Leopoldem Kulikowem) oraz Josifa Rilla, syna Niemca i Bułgarki, dążącego do ujednoczenia stosowanej w bułgarskich szkołach i wydawnictwach ortografii.

Język, jakim od końca XIX wieku posługują się w mowie, a przede wszystkim w piśmie Bułgarzy banaccy w ogromnej mierze opiera się na zasadach wypracowanych przez wyżej wymienionych duchownych, twórców i działaczy oświatowych. Do ich dokonań nawiązuje też wydana w 1991 r.⁸ w Timiszoarze niewielka książeczka, zatytułowana „Biblija i kátacizmus za dicáta”, której autorem jest J. Vasilčin, proboszcz ze Starego Beszenowa.

Katechizm ten spisany jest alfabetem łacińskim, w ortografii wzorowanej w największej mierze na tej, którą współcześnie stosują Chorwaci, lecz najwyraźniej niezbyt powszechnie znanej, skoro autor książki zamieścił na końcu rozdział pt. „Nášta pismenus”, zaczynający się słowami:

Taze Biblija i Kátacizmus sa napisani na balgarsćija-palcensć jazić, kojtu uputrbuva, kaćetu i mogile drugije nárudi (Poloncete, Harvátete, Čehvete, Slovácte, Slovenete) latinskata pismenus dumestna za slavjancíte jazici. Spured či mlogije redku pate se sreštet s tuje pisanj, po dole za dadémi sate sluvá i kaćé se uputrebuvat [Vasilčin 1991: 71].

(Ta Biblia i Katechizm są spisane w języku bułgarsko-paulicjanskim, który używa alfabetu łacińskiego przystosowanego do języków słowiańskich, tak jak to czyni wiele innych narodów (Polacy, Chorwaci, Czesi, Słowacy i Słoweńcy). Ponieważ wiele osób rzadko ma kontakt z takim pismem, poniżej wypisaliśmy wszystkie litery i jak się ich używa – przeł. M.W.M.)

Po tych słowach następuje szereg przykładów (wyrazów i krótkich zdań) podanych w kolejności alfabetycznej:

A, a – alát, almár, aku. Alata mi-j u almáre.
Á, á – Ángjel, Áni. Ángelete slávnú fálat Boga.
B, b – bob, badanj, bába. Bába beré bob.
C, c – cár, cidilnić, carule. Cvećetu cafti.
Č, č – čarmida, čiša, čika. Čoravija u čišata tripár ud stuć.
Č, č – čuk, čarnica, uroni. Čurončete čučurat.
D, d – darvu, daska, dedu. Dedu dáva dár na dicáta.
Dz, dz – dzonj, dzvezda, dzid. Dzidáre gradi dzidve
Dž, dž – džeb, džer, numerka. Džéba grej racte g-j džer; itd, aż do litery ž.

⁸ Najprawdopodobniej w 1991 – w książce nie podano roku wydania, a data 1991 widnieje obok podpisu autora pod przedmową.

Wszystkie przytoczone przez autora katechizmu przykłady zawierają wyrazy pospolite, używane na co dzień przez Bułgarów banackich, zatem w pełni zrozumiałe, łatwe do odczytania i – w razie potrzeby – przyswojenia sobie ich pisowni.

Już na tych niewielu przytoczonych powyżej przykładach widać, że ksiądz Vasilčin zastosował dość nowatorską pisownię, nawiązującą wprawdzie do wypracowanych wcześniej zasad ortograficznych, lecz wierniej oddającą specyficzną fonetykę dialektu Bułgarów banackich. Na uwagę zasługują:

- wyróżnianie głosek akcentowanych (á, é)
- oddawanie na piśmie silnie zredukowanej wymowy nieakcentowanych samogłosek *e* i *o* (*e* → *i*, *o* → *u*), np. *dica* (*deca*⁹), *žina* (*žena*), *pusneti* (*pusnete*), *mine* (*mene*), *tajnosti* (*tajnosti*), *unaz* (*onazi*), *tolkus* (*tolkos*), *dumuvina* (*domovina*), *Guspudin Bog* (*Gospodin Bog*), *udkril* (*odkril*), *seku* (*vseko*), *du* (*do*), *aku* (*ako*), *dubri* (*dobri*), *pukazva* (*pokazva*), *unezi* (*onezi*), *kujatu* (*kojato*) itp. Zredukowana wymowa 3 os. l. poj. czasownika posiłkowego 'być' w perfectum oraz tzw. da-konstrukcji przybiera na piśmie postać *ij* (*ij uskrasnal ud martavite*, *Guspudin Isukras ij učil...*, *Guspudin Isukras ij počnal da učil...*). Kiedy forma ta występuje po zaimku, skracana jest do litery *j* i zapisywana łącznie z poprzedzającym ją zaimkiem: *Guspudin Bog mu-j udkril mlogu isteni; treba da mu-j dragu za nam; tej gji-j napravil, gji-j storil Guspudin Bog; Guspudin Bog gji-j izpadil; sate gji-j izpalnal Duha Svetija; sled katu si-j svaršil hurtata ij učal u nebeto i si-j usujil mestutu* itp.

- fonetyczny zapis odzwierciedlający uproszczoną wymowę grup spółgłoskowych w wygłosie (np. *mudrus* zam. *mudrust*, *pomuš* zam. *pomušt*, *milus* zam. *milust*, *Guspudin Isukras*, ale na *Guspudina Isukrasta*) oraz zanik niektórych głosek na początku wyrazu: *seku* (*vsj'aku*),

- zapisywanie miękkich spółgłosek *g'*, *l'*, *n'* na sposób chorwacki, tj. za pomocą dwu liter: *gj*, *lj*, *nj* (*gjérma*, *gjubre*, *ljutna*, *ljubov*, *njit*, *panj*, *denj* itp.)

- użycie – zapożyczonego zapewne z polszczyzny – dwuznaku *dz*: *dzonj*, *dzvezda*, oddającego na piśmie dźwięk nieznanym współczesnej bułgarszczyźnie literackiej;

- wzorowane na ortografii chorwackiej użycie liter *č*, *ž*, *š* (*čuk*, *žába*, *šopa*)

- użycie litery *ć*, oznaczającej silnie zmiękczone *k'*, a więc głoskę nieobecną we współczesnej bułgarszczyźnie¹⁰

Dzięki zapisowi zbliżonemu do fonetycznego poznajemy kilka osobliwości dialektu banackiego, m.in.:

⁹ W nawiasach podaję formy obowiązujące we współczesnym bułgarskim języku literackim.

¹⁰ Na temat problemów z jej zapisem w literaturze paulicjanskiej końca XVIII w. zob. w: Walczak-Mikołajczakowa 2004: 66-67.

- przejście nagłosowego *v* w *u* (*voda* → *uda*)
- przejście wygłosowego *h* w *j* (*strah* → *straj*)

Wydaje się, że księdzu Vasilčinowi udało się wypracować udany sposób zapisu, a jedynym jego mankamentem jest brak litery oddającej na piśmie zredukowaną głoskę *ǎ* (w piśmie cyrylicyckim ѣ), podczas gdy w dialekcie banackim jest ona obecna nie tylko w wygłosie i tam, gdzie mamy do czynienia z *a* nie znajdującym się pod akcentem – jak wykazują badania S. Stojkova, Bułgarzy banaccy wymawiają ѣ także w miejscu dawnych samogłosek nosowych oraz obu jerów (ж, ѡ, ѣ, ѣ → ѣ) bez względu na miejsce akcentu: *зѣн* ‘zǎb’ (зжѣѣ), *пѣт* ‘droga’ (пжѣѣ), *лѣжѣта* ‘kłamstwo’ (лѣжѣ), *чѣдо* ‘dziecko’ (чѣдо), *тѣшка* ‘ciężka’ (тѣшка), *гл’ѣдаш* ‘patrzysz’ (глѣдашѣ), *тѣнѣк* ‘cienki’ (тѣнѣкѣ) itp. [Walczak-Mikołajczakowa 2004: 225].

Z punktu widzenia morfologii język użyty w katechizmie księdza Vasilčina w niewielkim tylko stopniu różni się od innych dialektów bułgarskich i od współczesnej bułgarszczyzny literackiej, kontynuując wszystkie najważniejsze cechy języka analitycznego:

- zanik fleksji i zastąpienie form fleksyjnych konstrukcjami przyimkowymi
 - użycie rodzajnika odpowiadającego temu, jakiego występuje we współczesnym literackim języku bułgarskim – r. męski, r. żeński: *kaštata*, *négvata*, *hurtata*, r. nijaki (z odzwierciedleniem zredukowanej wymowy *o* → *u*) *ditetu* (*deteto*), *mestutu* (*mestoto*), l. mnoga: *glavite*
 - tworzenie czasu przyszłego za pomocą partykuły pochodzącej od dawnego czasownika *hotěti* ‘chcieć’. W dialekcie banackim przyjmuje ona postać *za* (por, [...]) *po dole za daděmi sate slup; Kako za se dugudi s nám sled gá umremi? Du gá za ustánat dušite u purgatore?*), znaną niektórym gwarom ropdopskim
 - stopniowanie przymiotników i przysłówków za pomocą cząstek *po* i *naj*- dodawanych do form stopnia równego (*po Hubalu*, *naj-parenj*)
 - podwajanie dopełnienia: *Tezi sa unezi raboti, kujatu Guspudin Bog, naša storitelj, gji ceni i gji čeka ut nám; Unazi vera, kujatu ja vláda naslidnika na soeti Pétera...; Tija gji-j blo straj da utidat i da učat horata; A Isusa ji gu-j predál*, itp.

Dialekt banacki rozróżnia też skomplikowany system czasów przeszłych

Do cech odróżniających bułgarszczyznę banacką od literackiej zaliczamy przede wszystkim:

- użycie charakterystycznych form zaimków, np.:
 - *ga* zam. *koga* (*Kako za se dugudi s nám sled gá umremi? Du gá za ustáni telotu na čeleka u zeme*)
 - *kača* zam. *kato* (*Na idnaš, sa uli lárma, kača gá duj vetara...*)

- *nám zam. nas* (Kako za se dugudi s nám ...? Guspudin Isukras pu négvata maka mu-j zaslužil udkupénjtu ud greha – gá pátimi i nija moži da si zaslužimi pomuš i milusti ud Guspudina Boga, za nam i za drugijete hora)
- *mu zam. ni, nas* (Uzkrasnénjtu na Guspudina Isukrasta mu pukázva či Guspudin Bog moži da uzkrisi i martvotu telu, i toj za mu uzkrisi i nám)
- *napreć zam. pred* (Nija treba da molimi: sutirna, večar, napreć jádenj...)
- *sate zam. vsički* (Učeti sate nárudi)
- *zapožyczone još zam. ošte* (Pukraj négu sa propnali još dváma zlostornici; Isus još tiret dene se-j javeval...)

• w cytatach biblijnych szerszy zakres użycia imiesłowów niż we współczesnej bułgarszczyźnie literackiej, por. np. *Jozu ud Arimatija ij snel telotu ud na križa, ji-j uvil u idno plátnu i ji-j ugudil u idin nov grob udaljben u kámak* (Mt 27, 59-60) – А Иосиф, като взе тялото, обви Го в чиста плащаница и Го положи в новия си гроб, който бе изсякъл в скалата (...)

Najbardziej charakterystyczną cechą dialektu Bułgarów banackich jest używana przez nich osobliwa leksyka, przesycona różnorodnymi wpływami obcymi (łacińskimi, chorwackimi, serbskimi, węgierskimi, rumuńskimi, greckimi i tureckimi). Jednak ze względu na to, że tej tematyce poświęcono szereg artykułów, a nawet książek i wykazów, które bez wahania można nazwać słownikami¹¹, w tym miejscu zakończymy rozważania nad językiem użytym w książce *Biblija i kátaćizmus za dicáta*, przeznaczonej dla dzieci Bułgarów do dziś zamieszkujących Banat i pielęgnujących swój ojczysty, przed ponad dwustu laty wyniesiony z domu przez przodków język.

ANEKS

Jako niezbędne uzupełnienie niniejszego artykułu przytaczam zaczerpnięte z katechizmu księdza Vasilčia cytaty biblijne w języku Bułgarów banackich wraz z ich odpowiednikami pochodzącymi z obowiązującego do dziś w Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej synodalnego wydania Biblii [Библия 1993]¹².

- U počnivanjétu ij storil Guspudin Bog nebeto i zemete. (Rdz 1, 1)
В начало Бог сътвори небето и земята.
- Guspudin Bog ij storil čeleka pu négvata prelika muž i žina. (Rdz 1, 27)
И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори; мъж и жена ги сътвори.
- Sled katu parvite hora sa grešili, Guspudin Bog gji-j izpadil ud zjemscija ráj, za da rábutat zemete. (Rdz 3, 23)

¹¹ Стойков 1967; 1968; 1959; 1961.

¹² Sigla biblijne zapisuje zgodnie z tradycją polską.

Товава Господ Бог го изпъди от Едемската градина, да обработва земята, от която бе взет.

- Marija ij rudila tejna parvurudén sin, gu-j uvila u pilni i gu-j pulégnala u jáslite. (Łk 2, 7)
И роди своя Син първенец, пови Го и Го положи в ясли.
- Trite kraljé sa flezli u kaštata i sa namerili ditetu s négvata májca Marija. (Mt 2, 11)
И като влязоха в къщата, намериха Младенеца с майка Му Мария (...).
- Sled tri dene sa gu namerili u čarkvata. Toj ij sedel megju učitelete; gji-j slušel i gji-j pital. (Łk 2, 46)
Подир три дни Го намериха в храма, да седи между учителите, да ги слуша и запитва.
- Isus ij učal ud Galileja pukraj Jordáne vaz Ivána za da se krašte. (Mt 3, 13)
Товава Исус дохожда от Галилея на Иордан при Иоана, за да се уръсти от него.
- Isus ij kázał na slugite: „Napalneti sadvete s uda...“. Katu stárija svát ij kaštuval na vinu preubarnatata uda ne znájal ud di-j. Tuj sám slugite sa znájali. (J 2, 7-9)
Исус им казва: напълнете делвите с вода. (...) А когато стария сват кусна от водата, що се бе превърнала на вино (и той не знаеше, отде е това вино, а служителите, които бяха донесли водата, знаеха (...)).
- Isus ij stánal, ij zapovedal na vetara i na talázete da se smirat i satu se-j smirilu. (Łk 8, 24)
А Той като се събуди, запрети на вятъра и на вълнението водно; и те се уталожиха, и настана тишина.
- Isus ij napravil kál, mu-j namazál učite i mu-j kázał: „Idi i se umuj u udata Siloe. Toj ij učal se-j umul i homa ij mogal da vidi. (J 9, 6-7)
(...) плюна на земята, направи калчица от плюнката и намаза с нея очите на слепия и му рече: иди се умий в къпалнята Силоан. Той отиде, уми се и се върна прогледал.
- Isus ij duprel martavotu monče i ij kázał: “Monče áz ti ubáždem, stani gore”. Martvija ij sedna i ij počbal da hurtuva. (Łk 7, 14-15)
(...) допря се до носилото; носачите се спряха, и Той рече: момко, тебе думам, стани! Мъртвецът, като се подигна, седна и почна да говори (...).
- „Tugáz ij stignal Juda, idin ud dvanájsete i s négu idno društvu uružni sas sablji i tujágji izprátni ud glávnite misnici i starijete” za da gu uluvat. (Mt 26, 47)

И докле Той още говореше, ето, Иуда, един от дванайсетте, дойде, и с него множество народ с ножове и колове, от страна на първо-свещениците и старейците народи.

- Tugáz Pilat ij pusnal Barnaba slobudin a Isusa ji gu-j predal da gu proprnat na križa. (Mt 27, 26)
Тогава им пусна Варàва, а Исуса бичува и Го предаде на разпятие.
- Katu sa stignali na unuj mestu, kujetu ij zvat mestutu na glavite sa gu prorprognali. (Łk 23, 33)
И когато отидоха на мястото, наречено Лобно, там разпяха Него и злодейците (...).
- Jozu ud Arimatija ij snel telotu ud na križa, ji-j uvil u idno plátnu i ji-j ugudil u idin nov grob udaljbén u kámak. (Mt 27, 59-60)
А Иосиф, като взе тялото, обви Го в чиста плащаница и Го положи в новия си гроб, който бе изсякъл в скалата (...).
- Žinite sa napusnali práznija grob i sa barzali da ubádat na učenicte. Ud idnaš Isus ij zastáanal napreć tej i gji-j puzdrável: Mir s vás. (Mt, 28, 8-9)
И като излязоха бързо из гроба, те със страх и радост голяма се затекоха да обадят на учениците Му. А когато отиваха да обадят на учениците Му, ето, Исус ги срещна и рече: радвайте се (...).
- Katu ij mraknalu još parvija denj u nedelete, Isus se-j javil na učenicite, tám detu sa bli prebráni. (J 20, 19)
А вечерта в иоя ден, първи на седмицата, когато вратата на къщата, дето се бяха събрали учениците Му, стояха заключени, поради страх от иудеите, дойде Исус, застана посред и им каза: мир вам!
- Guspudin Isukras sled katu si-j svaršil hurtata ij učal u nebeto i si-j usujil mestutu na desnajta strana na Guspudina Boga. (Mk 16, 19)
А след разговора с тях, Господ се възнесе на небето и седна отдясно на Бога.
- Na Duhvete... ognevi jazici sa slezali nad tej i sate gji-j izpalnal Duha Svetija. (Dz 2, 3-4)
И явиха им се езици, като че огнени, които се разделяха, и се спряха по един на всекиго от тях. И всички се изпълниха с Дух Светий (...).

Literatura

- Библия, 1993, Библия сиреч книгите на Священото Писание на Ветхия и Новия Завет, София.
- Гандев Х., 1939, Банатските българи, „Родина“, год. II, кн. 1, с. 32-42.

- Янков А., 2003, *Календарните празници и обичаи на българите католици (края на XIX – средата на XX век)*, София, с. 61-68.
- Милетиц Л., 1893, *На гости у банатските българи*, „Български преглед“ 3, nr 1.
- Милетиц Л., 1896а, *На гости у банатските българи*, „Български преглед“ 3, nr 1, s. 40-57.
- Милетиц Л., 1896б, *На гости у банатските българи*, „Български преглед“, nr 2, с. 63-88.
- Милетиц Л., 1897, *Заселението на католишките българи в Седмиградско и Банат*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“ 14, с. 284-543.
- Милетиц Л., 1900, *Книжнината и езикът на банатските българи*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“, № 16-17, с. 339-482.
- Милетиц Л., 1936, *Банатските българи*, „Просвета“, 1, nr 9, с. 1032-1043.
- Мутафчиев П., 1939, *Банатските българи*, „Просвета“, год. IV, кн. 1, с. 102-111.
- Нягулов Б., 1999, *Банатските българи. Историята на една малцинствена общност във времето на националните държави*, София.
- Стойков С., 1959, *Унгарски заемки в банатския говор*, „Език и литература“, № 3, с. 176-190.
- Стойков С., 1961, *Немски заемки в банатския говор*, „Език и литература“, № 6, с. 19-29.
- Стойков С., 1967, *Банатският говор*, София.
- Стойков С., 1968, *Лексиката на банатския говор*, София.
- Стойков С., 2002, *Българска диалектология*, изд. 4, София.
- Телбизов К., Векова-Телбизова М., 1963, *Традиционен бит и култура на банатските българи*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“, 51, с. 1-362.
- Vasilčin J., 1991, *Biblija i kátačizmus za dicáta*, Timișoara.
- Walczak-Mikołajczakowa M., 2008, *Bułgarzy banaccy i ich język*, w: *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowej, Gniezno, s. 221-229.
- Walczak-Mikołajczakowa M., 2004, *Piśmiennictwo katolickie w Bułgarii. Język utworów II połowy XVIII wieku*, Poznań.

Language as a persistent exponent of Banat Bulgarian culture (on an example of the latest edition of the catechism)

Summary

The article is about language of so called Banat Bulgarians, means Catholics, who were reluctantly seen religious minority, and in the late seventeenth – early eighteenth centuries were forced to resettle to Wallachia and from there to Banat. In exile, however, still retain their language – a paulician dialect. Also didn't interrupt writing tradition, as an example there is the catechism of the late twentieth century presented by the author. Due to the use of the Latin alphabet in it, the author analyzes the spelling first, then presents the morphological and phonetic features of the banat variant of the paulician dialect. Also made comparisons with the same dialect used in Bulgaria.

Атанас Бучков

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Смърт и национална идентичност в творчеството на Емилиян Станев

Ако конференцията фокусира поглед върху „културната карта на нова Европа“, то какво би открило едно „пътешествие“ на паметта по нея? Как живеят историята и литературата в преобразяващото ги настояще? Тъкмо тези въпроси насочват към темата ми в конференцията. Избрах „Смърт и национална идентичност в творчеството на Емилиян Станев“ по две причини. Първо, заради етноизпитанията и етнотревогите, с които творчеството на Емилиян Станев е изобилно наситено. И второ – заради думите му „Всеки народ и всяко отечество са създадени от праха на мъртвите“. В случая това и ще се опитам да направя: да набележа едното и другото в най-общ, ориентиращ само в темата аспект.

Както е известно, към въпросите на националната идентичност Емилиян Станев е болезнено чувствителен. А въпросът „Що за народ сме“ е мотивационна основа на неговото творческо мислене. Върху нея е положена, върху нея укрепва и се развива собствената му човешка и писателска идентичност. Ето няколко типични в това отношение твърдения: „един писател, който не е свързан с народа си, с неговата душевност, с неговото мислене, с неговото чувстване... не ще стане български писател... най-голям романист ще бъде оня, който е най-голям психолог на народа...“ Или – „През всичкото време аз черпя сили от българския народ, от неговата тъмна богоборческа душа, от неговия практицизъм, от неговото отрицание, от неговото неверие“. Или – „Приличам на мономан. Все същите горчиви размисли за българската съдба“. В зависимост от конкретния повод – било в бележки, статии, интервюта или дневникови размисли метафорите за „почвата“ и „корена“ насочват към националноидентичностните основания на творчеството. Понякога мисълта на Емилиян Станев избухва като публицистична филипика, прицелена в байганьовската бездуховност,

пресметлив рационализъм и келепирджийско безгръбначие. Друг път, по-обхватно и остро, като мисъл-терзание за българската „разнолика нестройна душа“. Особено чести са размислите, чийто фокус са здравината на пъпната връв между „народ-интелигенция“, „народ-литература“, „народ-писател“. За да се стигне до въпроса „защо пиша?“. Авторската вярност към основанията може да изглежда „наивна“, а може и „тривиална“. Първото, като „наивност“, е условие за възможността да бъде авторът творчески жив. Без нея волята му за герой, т.е. за смисъл, би секнала. Що се отнася до второто – то е въпрос на историчност, която в случая е нож с две остриета. Отсрочвайки коментара, засега ще подчертая, че понятието „народ“ у Емилиян Станев е сакрално извисено. Но не и мумифицирано – „Аз обичам моя народ до болезненост и болката идва от негодуване към отрицателните черти в характера му“. В този смисъл то наистина е условие за възможността да съди авторът другите. Доколкото, същевременно, е и условие да „разбира себе си“ и да съди себе си като българин (вкл. и заради същите „отрицателни черти в характера му“). Авторът, твърди Емилиян Станев, „се ражда със света в себе си“, ала не като гражданин на света. Затова „почвата“ и „корена“ задават в единство човешката идентичност и творческата продуктивност у автора. Те се събират изпитателно в понятието „народ“: „Като се размисля над себе си и над нашите работи, виждам се жалък да рисувам най-същественото, да разбере що за народ сме“.

Когато критикът и приятелят Стоян Каролев посещава за последно в болничната стая Емилиян Станев, разговорът отново се насочва към „скептицизма на българина“. Критикът подпомага мисълта на Емилиян Станев с горчивата сентенция на селяните от романа „Иван Кондарев“ – „Самси господ над нази, черната земя под нази“. Ала му припомня и една българска черта – саможертвената решимост, прозвучала от устата на един от изведените за разстрел селяни: „Хайде, братя, да умрем“. „Виждаш ли – повтори умирацията писател – Емилиян Станев разбираше своя народ“. Тъкмо в този саможертвен жест, за което авторът на „Иван Кондарев“ и доста преди края си твърди – „Туй е страшно нещо. То го има в нашия народ“, тъкмо в него виждам добър ориентир за навлизане в темата „смърт – национална идентичност“. С нужните преди това уговорки. Смъртта на героите в една творба е винаги „по повод“ и „във връзка“, т.е. фабулно обвързана. Затова е повече от рисковано да се тълкува самостоятелно и да се натоварва с обобщаващи значения жест като посочения, да се търси в него „утаена“ народопсихология. Нищо не пречи обаче краят на героите, видян „отвътре“, като „смърт за себе си“, да се чете и като пресечна точка между уникално /фабулно фикционално/ и типово, като „фигура на

спомена”, способен да маркира „пътя на разпознаването”. Стига естетически тя да се е „сраснала” с обстоятелствата в творбата, да е резултат от взаимодействието с тях. И още една добавка. В творчеството си Емилиян Станев не тематизира смъртта (с едно изключение – разказа „Смъртта на една птица”). Заедно с това обаче в него тя разнообразно присъства, причинена от сблъсъка на героите с обстоятелствата – биографични, социални, исторически. Което прави смъртта смислово и пластично различна. Пластичното различие („как” умира) е важно, но за случая по-съществено е смисловото („защо” умира) – като смислова интенция, постигната в героите. Защото, включвайки смъртта в наративната каузалност, авторът включва времето, т.е. оценъчната позиция, от която вижда каузалността, строи интригата. (Тук се позовавам на становището на Пол Рикъор). Нещо, което обобщено сам Емилиян Станев отбелязва, примерно, така: „високохудожествено произведение не може да се напише, ако самият народ не го е написал, т.е. ако не възникне преди това в общественото съзнание”.

Приживе Емилиян Станев недоволства от критиката, виждаща в романа „Иван Кондарев” преди всичко роман за „Септемврийското въстание”. На подобно късо и едностранчиво тълкуване той противопоставя своето, определяйки го като роман за „страданието на българския народ”. Без да е единствен ориентир за това, разноликата смърт в „Иван Кондарев” предлага съществен аргумент. За случая избирам единствено смъртта на може би пластично най-достоверния и убедителен герой Костадин Джупунов. Приближавайки се към нея, ще припомня как желанието му да бъде извън времето случайно се препъва в колизията на времето, в което волю-неволю трябва да бъде страна. Въпреки своя характер, въпреки стремежа да живее „индиферентен” към политически ежби и ламтежи. Озовал се лице в лице с някогашния си ратай Лазо, сега въстаник, сблъсъкът е неизбежен. С този характер в тези обстоятелства шанс да продължи пътят му нататък няма. Така, умирайки, Костадин остава естетически жив. Така човешката му обаятелност и патриархални добродетели („любов към земята, към семейството”), смазани от времето, което противопоставя и разделя, получават трагичен акцент. И въпросът, който чрез своята смърт поставя в романа Костадин, може изпитателно да се вглежда в историческото ни себеразбиране. Какво обаче днес се случва със смисловия потенциал на героя? Ако дори във филологическите факултети идентифициращата валентност на малкия Джупун клони към нула, отговорът е потискащо ясен. За същото говори, примерно, и мнението на Светлозар Игов, определил съдбата на героя като „дворянската утопия” на Емилиян Станев [Игов 2007: 64]. И то съвсем наскоро – в дните на стогодишния юбилей на писателя, преминал под егидата на ЮНЕСКО.

Темата за смъртта и националната идентичност получава кулминационния си връх в романа „Антихрист“. Разбира се, тя не е единствена за романа, но без трагизма на историческата смърт на Второто българско царство, която Теофил изстрадва и „житийно“ осмисля, прочитът на „Антихрист“ е невъзможен. Ето как, да припомним, житиеписецът тълкуващо насочва към това: „И се замислих над българския ум, дето кумири не признава, закон не тачи, със зло и добро хитрува и на жестоката земна правда робува. Отделили сме небе от земя, истина от правда, на Господ гледаме като на дете, своеволнични всеки, умува и слободията си почита повече от свята икона...Сами разрушихме нашата скиния, никой не виждаше, че подготвя идването на ново робство от чужди...“ От досега със страданието на заробването идва и „просветлението“ у Теофил. Защото за душата смисълът не е просто лутане в „световната загадка“, а битие по логиката на „жестоката земна правда“. Тъкмо тя разрешава и спора на Теофил с Евтимий за „девицата с нежните ръце“, за смисъла и оправданието на смъртта. Така, обвързвайки се с измъченото тяло на народа, идва просветлението у Теофил. За да продължи след него нататък с убеждението, че „няма светец с чиста съвест и народен защитник без окървавени ръце“. И вземайки от Евтимиевата вяра, ще посече съня на Шеремет бег. Ще я превърне в обич на поругания българин към поруганото отечество. Така, макар и фикционално, чрез опита на Теофил миналото оживява със съвременна дата. Защото, ако по този начин героят намира смисъла в обстоятелствата „тогава“, то чрез него – като медиум на смисъла – авторът творчески живее. Доколкото е сам „идентичностно“ уверен, че може и трябва тъкмо така „обичащо“ да постъпва българинът у нас: „заради клета рода“. Без тази етико-онтологична увереност Теофил би се оказал естетически безкраен, залутан в „световната загадка“. И в крайна сметка неспособен свръхлично да попита „кой ще погледне мен, поругания българин“? Питащ именно оттам, от билото на историческата ни битност. Питащ обаче кого?

Ако героят убива заради „клета рода“ и ако това трябва да е в националната ни памет едно от местата, по които разпознаваме себе си като историческа участ, постига ли то континуитет и кохерентност на „въобразената общност“ българска, която история и литература ръка за ръка са призвани да подхранват? Същият Теофил, който би трябвало да свързва и укрепва същото на ние, пише в житието си – „Късата памет е грях“. Да подсиля въпроса проясняващо: епистемологична игрословица ли е твърдението, че „само значимото минало се запамятава, само запаметеното минало е значимо“ [Ясман 2001: 75]?

С този въпрос и се насочвам към постмодерното кризисно „скъсяване“ на паметта. При това – без никакви утрезения, че то би могло

и да е „грях“ спрямо националната идентичност. Да спомена първо греховете на собствения си подход към темата. Той греши и „интенционално“, и „афективно“. Но признавам, че не зная как без идентичностен „предразсъдък“ би могла да се интерпретира тя. Сигурно издава колко болезнено „раздразнен“ е той. Погледнем ли по-широко на „грешките“, може да се стигне и до състоянието на собствената ни професионална област, където „истината“ отдавна не се спогажда с „метода“. Или – най-често, във времето на „слабата мисъл“, вирее като „конфликт на интерпретации“, в едно безкрайно текстово поле, осиротяло откъм „референт“. Въпросът който поставих обаче не бих се поколебал да определя като прицелен във все повече оскъдняващата откъм национална памет историчност.

Примерите за това могат да бъдат много и различни. Ще се огранича с един единствен.

Почти на крачка от Милениума Хабермас констатира, че с „прехода на Европейската общност към политически съюз, класическата държава се намира в процес на разложение“ [Хабермас 1999: 345]. Сигурно процесът е необратим. Ето докъде обаче, над десетилетие по-късно, може да достигне „разлагането“ като разложение: до отказ от националната идентичност с научен авторитет. Първо, изречено като атака срещу израза „турско робство“, „с който закърмят българските деца в училище“. Атака, продължена с въпроса – „Откъде е тази мазохистична сладост да наричаш баща си роб?“. Оттук и, второ, препоръката, че трябвало да престанем да мислим с тия чисти категории от типа на „робство“, „свобода“, „геройство“. От днес насетне най-уместно ще е „да мислим за света в плаващи категории“. И в края на краищата – „Защо са ни екзистенциални проблеми със съвестта?“ [Дичев 2008: 12]. Питам се, не само професионално, дали препоръката би трябвало да се отнася и до все още образователно институционализираните Ботеви стихове „и смъртта ѝ там мила усмивка,/ а хладен гроб сладка почивка“? И не са ли те незаличим слой от родовия „палимпсест“, над който стои саможертвеният възклик „Хайде, братя, да умрем“. Историчността в нас е бремна с перспективата на „плаващите категории“. Случи ли се тя, би значило да се случи и натежалата с горчивина и безпомощност мисъл на Теофил – „Стани твар безпаметна, ще се отървеш от съвестта“. Възможна ли е без съвестта обаче, не националната, а просто нашата човешка идентичност?

Литература

Дичев И., 2008, *Независимост или свободно избрана зависимост /интервю/, „Култура“, бр. 31.*

Хабермас Ю., 1999, *Гражданство и национална идентичност*, w: Ю. Хабермас, *Морал, право, демокрация*, София.

Игов Св., 2007, *Романът „Иван Кондарев“ като жанров синтез*, w: *Писател български. 100 години от рождението на Емилиян Станев /Нови изследвания/*, София.

Ясман Я., 2001, *Културната памет*, „Планета 3“.

Śmierć i tożsamość narodowa w twórczości Emiliana Stanewa

Streszczenie

Autor omawia zagadnienie śmierci i tożsamości narodowej w twórczości Emiliana Stanewa w kontekście etnicznych doświadczeń i lęków, którymi obficie nasycona jest twórczość bułgarskiego prozaika. Drugim kluczem interpretacyjnym są słowa Stanewa „każdy naród i każda ojczyzna są stworzone z prochów zmarłych”. Przedmiotem analizy są teksty „Иван Кондарев” i „Антихрист”.

Любка Липчева-Пранджева

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Цветя от Балкана. Кодификации на българската литература в немскоезичния културен контекст

Какво трябва, какво можем да вземем ние, германците, от българите?

Въпросът, зададен през претоварената с история 1939 година, т.е. близо 50 години след установяването на официални българо-немски взаимоотношения, се отнася до културния тип общуване и съвсем не е риторичен. Питането само усъмнено допуска безполезността на някакви предстоящи усилия и отговорът, ясно отчитайки страха на германците от пропилен енергии, бърза да го опровергае:

Макар че вие, големите културни народи, не се нуждаете непременно от нашите ценности за вашия начин на живот ... то ние все пак ви съветваме да се занимаете с тях – не заради вас, не и заради нас самите, а заради доброто взаимно съгласие, заради културното равноправие, което не е юридически, а морален въпрос.

Диалогът, разбира се, е инсцениран и е лесно разпознаваем като стратегия за придаване на субектност, за овластяване на слабия, безправния, лишения от глас¹. Автор и постановчик на този въобразен диалог е известният немски славист Г. Геземан. Проектът му за културно равноправие, основано на споделян общ морал, не може да не впечатли съвременните радетели на модели за успешна интеркултурна комуникация. В случая по-интересни ми се струват открито споделените и вписани в защитната пледоария на българите опозиции: вие – „големите културни народи“ и ние (българите), вашия начин на живот – нашите ценности; „да вземем“ (разколебано между модалността на *трябва* и *можем*) и подразбиращото се „даваме“. Обдарен с глас, мал-

¹ Нека само пътьом отбележа, че тази „слаба“ позиция най-често е означена като женска. Независимо от това, дали е пиететно извисена (родината майка, мадоната, музата) или е положена във фактичния разказ на ежедневието (злочестата мома, робинята, жертвата и т.н.), това е позиция, която не е в състояние сама да излъчи говор.

кият (не съвсем културен?) български народ изповядва ключови понятия на западния дискурс, полага себе си в ниското и маловажното и се стреми да убеди другите в необходимостта да знаят, да отчитат и тези крайни позиции в културната пъстрота на Европа.

Щом дори пристрастният ценител на българската култура и познавач на българската литература Г. Геземан прибегва до подобна политика на презентация на българското, можем ясно да си представим масовите нагласи в немската аудитория, можем дори на свой ред да се опитаме да си въобразим трудностите, на които са се натъквали всички опити да се внесе, да се „вземе“ нещо от българската култура. Задачата на настоящия текст е да открие част от стратегиите на подобен внос – кодификациите, свързани с етнографизма и картографирането на Европа, които съпътстват преводите на българска литература в немскоезичния контекст. Ще ги потърсим преди всичко в антологийните издания, предлагащи обобщена визия за българската литература, но и в активно следващия ги рецептивен текстови корпус.

Чисто езиково българската литература попада в установения символен ресурс за представяне на славянското и за да сме абсолютно точни – в недостатъчно избистрения ресурс за представяне на южно славянското. От друга страна, картографирането на европейската култура задължително отправя „българския дух“ в географския топос на Балканите. Колко сериозно се разминават двете мрежи, демонстрира фактът, че контаминацията, постигната в термина „балкански славяни“, не успява да се наложи и с малки изключения в специализирания научен език на 30-те години всъщност не постига социализация. И докато академичният дискурс работи най-често с понятието „южнославянски литератури“, към което подразделно закрепя българската, антологийното представяне на художествените текстове на тази група по-скоро пропуска, не отчита българската. Няма да откриете български текстове в специализираната „Славянска антология“ на издателство Cotta от 1895 година, въпреки че след представянето на литературата на Бохемия, Полша и Русия има специален раздел за „южните славяни“. 13-томната поредица „Slavische Romanbibliothek“ излиза в продължение на четири години (1904 – 1908) и в четвъртия си том („Südslavisches Novellenbuch“) представя новелистичното творчество на южните славяни отново без нито едно българско заглавие. Едва ли става дума за класификации от типа на малки и големи литератури, или за жанрова незрялост на българския роман през този период, след като дванайсети том на поредицата е посветен изцяло на „украинските разказвачи“.

Три са всъщност единствените немскоезични антологии, които боравят с текстовата констелация „славянски/южнославянски/ литератури“ и „улавят“ българската в мрежата на своята представителност.

Първата излиза през 1927 година и конструира общността на европейската лирика на принципа на езиковите семейства. Включена като последна в групата на славянските, българската лирика трябва да сподели онези „особености“, които преводачът и съставител Йозеф Калмер заявява като специфика на славянското: откровенията на душата, „безпрепятствената еманация на чувствата“, противопоставени на „студения пламък на чистия дух“ в романската поезия; религиозното чувство и социалното като основни тенденции. [Kalmer 1927: 99, 100]. Текстовете на символистите Лилиев, Траянов, Л. Стоянов, Стубел, един текст на Д. Габе и един Гео Милев („Земята гневно се разтвори...), макар и преведени с много вещина, все пак трудно привързват българското към изброените славянски специфики. Две издания на Герда Хагенау от края на петдесетте се стремят към друг тип представителност. И тук езиковата характеристика е водеща, но целепологането е различно и определено страни от всякаква психография на славянските етноси. Първата антология е тематична – „Любовни разкази на славянските народи“ [Hagenau 1959], втората подбира модерните наративни почерци на славянското [Hagenau 1961] и е забележителна, ако не с разбирането си за модерност,² то със сигурност с това, че предлага единствения тогава превод на текст на писателя Г. Марков на немски език. Фактът, че само три от антологията класифицират българската литература като славянска едва ли е случаен. Какво прави славянската кодификация толкова ниско ефективна при реалното запознаване на немската читателска аудитория с български текстове?

Включването на българския етнос в пъстрото семейство на славянството се случва късно и след кратка, но драматична история на чисто академичното му, езиковедско идентифициране. Различията, „отклоненията“ от общославянската езикова група, са тези, които предизвикват колебанията и привличат вниманието. Ако се вгледаме в аргументационната техника на един от най-големите авторитети на немската славистика от 19-ти век В. Ягич при характеризирането на българския език, ще останем изненадани от претовареността на научната му стилистика с оценъчност. Коментирайки систематиката на езика в съпоставителен ракурс, Ягич използва два типа квалификации: *нищо не я отчуждава* (звуквата характеристика на езика), *напълно предсказуема* (лексикалната), *съхранени, останали непокътнати* (глаголните времена), и *изцяло изгубена* (падежната система), *чуждо влияние* (задпоставената членна форма), *разстройване, изкривяване* (за инфинитива) и т.н. [Jagić 1880: 60-61]. Първият тип на очевидна позитивност при-

² Едновременното полагане на Елин Пелин и В. Попов в полето „модерни разказвачи“ не може да не смути всеки историк на българската литература.

общава българския към славянските езици, вторият го разграничава и отдалечава от тях. Различията се оказват „в пълно съответствие с околните по-стари етнически елементи“³ (гърци и румънци), безспорно са неславянски, дори анти-славянски и авторът напълно сериозно предполага, че „българите ще се стремят да изчистят книжовния си език от чуждите елементи“ [Jagić 1880: 61]. Илюстрирайки едновременно „странната“ логика на задпоставената членна форма и отсъствието на падежна система, Ягич прекроява две немски изречения по синтактичната норма на не съвсем славянския български. Резултатът е осакастен до безсмислие немски израз, колебаещ се между смешното и патологичното. Ако аз следвам същата логика на илюстрация и преобърна немския синтаксис в български, примерът на Ягич ще звучи така: „Те златни години на то мое детство плуват в та моя душа из“. Разбира се, съпоставителното славянско езикознание отдавна се е отказало и от подобни техники, и от подобна терминологична украсеност, българският обаче неизменно образува своето островно различие в описа на славянството. Литературата на този език също. Отделена с пропастта на няколко века от корпус текстове, определяни ту като подражателно византийски, ту като старобългарски, ту като старо църковнославянски, тази литература и сама рядко проявява склонност да се осмисля и идентифицира през общата перспектива на славянското и южнославянското. А когато външният поглед все пак го прави, оценките могат да не бъдат особено ласкателни.

Ето само два примера. През 1908 година в палитрата на южното славянство немският поглед разпределя няколко нива – словенците са „най-развити като маса“; сърбите и хърватите са „високо талантиливи“, а „старателните и работливи българи“ са споменати само като очакване за бъдещо разгръщане, „защото проявяват все повече разбиране и интерес към изкуството и науката“ [Bezenberger u.a. 1908: 243]. Десет години по-късно в поредица от три „български писма“ Ерик Крюнес диагностицира за немските читатели актуалното състояние на българската литература. „Литературата на българите след 1912, украсена с етикета на войната, служи много малко на музата на поезията... българите са всичко друго, но не и народ на поетите“ [Krünes 1918/1919a: 46]. В кръвта на всеки южен народ се крие театрален темперамент. На българите обаче им липсва всякакъв усет дори за комедийното.... „България все още чака своя голям поет. Колко ли дълго ще трябва да чака?“ [Krünes 1918/1919c: 241] Простичкото обяснение защо през 1918 година кореспондентът не познава или по-точно не признава

³ „По-стари“ в романтично обогрнената стилистика на тогавашните нагласи задължително означава и по-цивилизовани, по-ценни.

имена като Яворов, Лилив, Дебелянов, Траянов, за да не се връщаме чак към Ботев, и продължава да очаква появата на български поет, е в съпоставителния ракурс на неговата диагностика. Крюнес настойчиво предлага сърбо-хърватите, „най-близките съседи на българите“ като позитивния пример на талантилив, високо развит южнославянски народ. Преобръщането на дискурса в съревнователен, изтеглянето на стъпала на цивилизованост, които придърпват едни и отхвърлят други, прави славянското еднакво неудобна и нежелана кодификация. След една балканска и една световна война, които са прорязали дълбоко образа на врага в колективната памет, за южните славяни подобни стратегии са драматично болезнени.

Втората причина за неефективността на тази кодификация също има твърде малко общо с качеството „литературност“ – пиковите моменти на интензитет в културните контакти между българи и германци са предопределени от икономическата, политическа и военна обвързаност на държавата България с държавата Германия. Тази обвързаност, от своя страна, прокарва разграничителни линии, оттласкващи българското от концепцията за единен културен модел на славянското, обременен и без това от твърде многото агресивност в езика на панславизма. Не можем да очакваме славянската опакованост на българското да работи конструктивно в рекламния език на държава, прегазила Чехия, Словакия, Полша и водеща активни военни действия с болшевишка Русия. Отместването на перспективата в превода е неизбежно, самият трансфер на културноспецифични семантични структури избягва текстовете с експлицитна славянска означеност. За българския контекст това би могло да означава криза на символизациите, ако, разбира се, срещането с тях е било определящо за културното общуване. Подобно нещо не се случва, макар че литературният историк може да се натъкне на полусподелени разочарования или отронени наивистични надежди. В брой 9/10 от 1939 г. на немскоезичното, но издавано в България, илюстровано списание „Български наблюдател“ [Müller-Neudorf 1939: 18] откриваме текст, който зад зле изграденото прикритие на фактичността се заема да разкаже за новата радост на българския селянин. Най-сетне езиковите табути са отпаднали и селякът (а с него и авторът) вече може синхронно да използва две прозвища, които еднакво много харесва – немското Дойчо (наследено от опитността на Първата световна война, пейоративно и ласкателно интимно едновременно) и руското дядо Иван (патриархът, фигурата на общото мечтание по мощта на закрилника). Радостта е кратка и списанието бързо ще свикне да не говори особено шумно за българския език като славянски, за българската литература като славянска,

или в какъвто и да било символен порядък, обвързващ пряко българското и славянското.

Когато славянското е неработеща матрица на разпознаване, на преден план излиза картографирането и се активизира целият фигуратив на Балкана. Германия, Австрия, Швейцария нямат колониалния дискурс на Англия, апокалиптичната маниакалност на проекта за световно господство на Третия райх е несравнима с този дискурс, но това съвсем не означава, че наративните модели за ориентализма, които служат за себеидентификация на западния човек, са чужди на немскоезичния контекст. Напротив, комплексът от негативни стереотипи за народите от Балканите е активен през целия интересуващ ни период и напълно достатъчно е, струва ми се, да си припомним как Геземан обобщава негативния портрет на балканеца: „Балканецът е или подобен на левантиец, следователно ненадежден, недисциплиниран, корумпиран, мошеник, т.е. това, което се определя като „негодяй“, или балканец означава нещо друго, свързано не с балкановизантийската среда, а с патриархалното, с войнския социален ред: „буйният балканец“, известен в Европа най-вече като съзаклятник, атентатор, метежник, т.е. деривата на хайдутина“ [Gesemann 1933: 10].

На фона на тази категоричност заглавието „Цветя от Балкана“, с което се обкичва първата антология, поставила си за цел да подреди единна визия за българската литература, ще да е звучало странно. Сигурно с асоциации от типа на „бурени, тръни, плевели“ се бори кратичката бележка на преводача Мюлер-Нойдорф, която охранително предговаря същинския предговор към антологията. В рамките на десетина реда постъпателно се разгръща символната верига за „уханните цветя“ на българската литература и рамково се повтаря метафората за „великолепната поетична градина“ на България [Müller-Neudorf 1917]. При това рекламното послание кокетира с идеята за непреднамереност на литературния подбор – разходката из тази градина е случайна и кратка, откъснатото не е подреждано в „красив букет“, дори не е „най-хубавото и най-доброто, което страната на Балкана, младата държава България, притежава“. Символното полагане на литературната продукция в реда на *цветята*, *букета*, *градината*, *райската градина*, е безспорен трафарет на немскоезичната издателска практика през осемнайсети и деветнайсети век. Десетки са антологиите, чиито заглавия твърдят, че предлагат уханни поетични творби: „Любовната градина на народите“, „Букет с цветя от френската и английската поезия“, „Букет малки разкази от английски“, цяла поредица с „цветовете“ на старогръцката литература, разделени на жанрови букети. „Blütenlese“ (буквално: бране на цветове) е немскоезичният жанров еквивалент на понятието *антология*. Не може Мюлер-Нойдорф да не

е съзнавал, че предлаганата визия не е нито оригинална, нито модерна. Все пак изминали са почти две десетилетия от появата на Бодлеровите „Цветя на злото“. Да включи обаче прочита на българската литература в рефлексите на една осмисляща се като високо културна публика, за преводача означава да успее да измъкне от дивото на Балкана подредеността на една нова, „млада“ цивилизация. Перифериите могат да бъдат култивирани и сега българите, не сърбите, са пример за увенчани с успех усилия. Великолепната градина на българската литература е „създадена с любяща ръка от една млада страна, която продължава да се грижи за нея с много разбиране“.

Във всички останали варианти на кодификация на българската литература през регионалното на Балкана ще открием един и същ повтарящ се механизъм. Семантиката на портретуването при втория тип балканец (по Геземан) е стойностно преобърната, негативът буквално става позитив, а оптиката се задейства с максимална резолюция при всеки шанс да организира романтична „снимка“ на българската култура. Сега вече вътрешните и външни символизации за Балкана – *величествения, горд, страшен, но и красив Балкан*, за героичното пространство на свободните духом, позволяват пълна синхронизация: „Светът на Балкана с примамливите му чудеса се разтваря пред нас ... да доловим дъха на непознатата далечност, да чуем иначе мълчаливия Балкан за кратко...“ [Gesemann 1936: 171]. За да се случи това обаче *Балкана* е престанал да означава европейския югоизток като относително единно културно пространство, той е топоним, посочващ само и единствено Стара планина. За това „Старопланинските легенди“ на Йовков, странящи в озаглавяването си едновременно от негациите на стереотипа и прекалеността на вътрешната национална патетика, в превод на немски ще обкичат с тъкмо противоположния стилистичен избор – „Balkanlegenden“. И пак заради това става възможна метонимната идентификация на държавната структура с географското пространство: „страната на Балкана, младата държава България“ [Müller-Neudorf 1917]. Колкото до „буйния балканец“, известен в Европа най-вече като съзаклятник, атентатор, метежник, той не е „дериват на хайдутина“, а тотално е погълнат от него. В биографичните разкази за Ботев („... за да стане горд хайдутин, напуска любимата си майка...“ [Adam 1915: 43], „... бореца за свобода, хайдутина от Балкана и бунтовника [Tichoff 1917: 8] *поет и хайдутин* са тавтология, Яворовите „Хайдушки песни“ провокират четири различни превода и преживяват десет публикации, а четирите превода на разказа „Шибил“ на Йовков са публикувани общо 11 пъти – максималният интензитет на присъствие, реализиран от български текст в немскоезичния контекст.

На подобна пресемантизация са подложени и наративните модели за патриархалната изостаналост на българското. Когато Ерик Крюнес нарича българите „народа на трезвата проза“ (за разлика от сърбите – „поетите на Балкана“), това определено не е похвала, а жанровото квалифициране на манталитета на нацията се обяснява с привързаността на българина към суровия реализъм на земята – „Защото тези хора около София са силни, здрави, мъжествени и сурови, за това са и прозаични до мозъка на костите си“ [Krünes 1918/1919b: 111]. В предговора към антологията „България. Съвременни разказвачи“ различната мотивираност на медиатора поражда противоположна оценка: „В тази страна живее селски, благороден народ, горд и естествен...“ [о. А. 1941]. За критическия поглед на Херта Хофман Зьолнер, заела се със задачата да подреди почерците на българските разказвачи от трийсетте, реализмът е основно предимство на българския автор: „Неговият селянин не е философ с помрачено от грижи чело, той е орач, копач, занаятчия и патриарх“ [Hofmann Sölner 1940: 96]. Естественото, селското, земното и суровата мъжественост на хайдутина – това са параметрите на онази кодираност, която успешно превежда на немски език българската литература като балканска.

При целия интензитет на позитивното си послание, тази кодираност всъщност продължава да мисли балканското/българското в категориите на разделното, отграниченото пространство. Картографирането на Европа, политическо, идеологическо, културно, нито за момент не се отказва от ареала на югоизтока, то само настойчиво го обособява. Заплетено във възлите на идеологически избори, българското се озовава в ту в една, ту в друга констелация на единство, но както и да се назовава тя, неговата позиция е все в перифериите на актуалния кадастърен план. В началото на 60-те години в антологийния атлас на литературна Европа за пръв път откриваме проект за единство, разбирано обаче като общност на хетерогенен, поликонтекстен свят. Антологията на Х. Кестен „Европа днес. Проза и поезия след 1945“ постига този свят далеч преди политическият дискурс да пожелае на глас сегашната обединена Европа просто защото оперира с друга представа за литературното. Съставителят дава възможност на 27 литературни критици да представят литературата на своя народ, но пък си запазва правото на издателски избор: „Така в моя подбор често се срещат имена, тенденции и мнения, различни от тези в 27-те специализирани предговори. Така 28 пъти читателят си припомня колко субективна е всяка критика, всяка литературна история, всяка антология“ [Kesten 1963: 21]. Отказът от категоричен център има своята цена – проектът за единно културно пространство Европа е силно разколебан, побран в една усъмнена въпросителна, шансът обаче е в самото питане, в по-

требността от динамика на отговорите. Има много ирония във факта, че тъкмо в тази антология, която мисли литературата като вълнуващ, многогласен „разговор на човечеството със себе си“, представянето на българската литература започва с горчиво сантименталната констатация за „трагичната участ“ на „малките литератури“, принадлежащи на „малките народи“. Дори оптимизмът, който критикът Ефрем Карамфилов бойко отстоява (Светът става все по-динамичен, информационните средства налагат нови правила и самостоятелната култура на малките все повече ще привлича вниманието на големите), е привързан към принципите, които съставителят Кестен вече е отхвърлил. Не може да се отрече обаче, че Карамфилов е прав в едно – дълбоко обсебена от комплекса за малкото, невидимото, българската литература ще продължи да следва в представянето си „навън“ стратегията за необходимата еманципация, ще търси чуждия поглед и ще разчита на способността му да открива и разпознава чудеса.

Дори през деветдесетте години, когато не литературното, а политическият свят разпалено вярва в „преодолените граници“ (така назовава себе си една двуезична антология), откриваме българската литература в антологийна поредица, която носи недвусмисленото име „Книга на покрайнините“. Издателство Визер несъмнено включва представата за *край, периферност, ръб* – все значения, съдържащи се в немското Rand) силно разширено – ако първите две книги представят лириката и прозата на географския ръб на Европа от изток на юг, следващата дава думата на унгарската циганска поезия, последвана от женските гласове на покрайнините и така, докато се стигне до седмата последна книга, посветена на българската литература. Една от най-добре концептиращите целостта на българското литературно поле антологии попада във веригата на осмисленост, която настоява за поглед, за вслушване във всичко, идващо от европейски крайното. Еманципацията не само е пожелана, потърсен е издателски ход за нейната постижимост, и той очевидно е мислен за атрактивен.

Всъщност всяка от антологията на 90-те споделя своя проект за европейски единна културна общност. За разлика от поредицата за покрайнините, заложила на идеята за равноправност в полето на литературната комуникация, мащабен издателски проект, стартирал през 1998 година, разчита на способността за диалог. Възловите понятия в проекта са две – „поезия на съседите“ и „поети превеждат поети“, като първото кодифицира подбора, а второто посочва инструмента на вглеждането в чуждия културен свят. Българската лирика попада в пространството между току-що излязлата антология на поезията от Исландия и предстоящия том, посветен на Италия. Понятието *съсед* ефектно се справя с европоцентричните нагласи, а съседството по но-

мер в поредицата отхвърля опростеното географско разбиране за културна близост. Способността да чуваш другия, да разбираш и превеждаш в своето различния му глас, е способност, която идентифицира европейското и го определя като общ код на света – „Чуй пътя на земята“ настоява метатекстът на заглавието.

В обратната посока се движи поредицата „Европа прочетена“ – тя избира отново топосното (това също е поредица на издателство „Визер“), но вече като съсредоточие на комплексността на европейската култура. Книгите за Галиция, за Венеция, за Виена, за Люблина, за Амстердам и много други⁴ сондират дълбоко във времевите пластове на тези културни ареали и откриват в една разгърната археология на културните контакти европейското като пъзел. Ефектът на подреждането във всеки том е нов, оразличен, но винаги комплексно многогласен. Създателите на поредицата имат ясно очертана цел – „новата картография на 21-и век“ – и ясно съзнание за постигнатото: „На забравените места и региони върнахме литературата им, а на познатите места и региони възстановихме паметта им“ [о. А. 1999]. В тази естетска игра на визиите за Европа и света Пловдив поема задачата да представи българското пространство като динамичен културен ареал. Херодот, Георги Рупчев, Иван Гол, Ангелика Шропфсдорф, Иван Вазов, Янис Ритцос, Платон, Ламартин, Мирела Иванова ... – в пъзела искрят единна езика, 45 автори говорят, слепени без контурите на хронологии и жанрове, в една никога неприключваща европейска вавилония. Немският я „превежда“, без да я сговаря; без да търси мостове, които непременно ще съположат Вазов и Платон, ще резонират носталгичния Дебелянов „Пловдив“ в „Евредика“ на Мирела Иванова или ще го сблъскат с Хайтовото помнене за Петко войвода. Тук визия за българска литература няма.

Няма я и в първата книга от току-що начената поредица „Балкански азбуки“ [Ivanova 2008]. Отказът от кодификации сякаш се е завърнал към самото начало – към буквите и свободата за комбинаторика, а балканското обещава да говори самостоятелно, да е вътрешно различно и множествено. Предговорът наистина отчита палитрата на българската литература от Ботев до „голямата експлозия“ на деветдесетте в сбита хронология, но пък предлага да четем тримата поети Г. Николова, Пл. Дойнов, Б. Ламбовски в опозиционната разноредност на „всеки за себе си и срещу себе си“. Правят го и преводите, предлагайки по два, струпвайки по три варианта на един текст, сякаш уплашени, че прочитът може да се успокои, да замре в нечия хрумка и да

⁴ Издаването на поредицата продължава, като до 2008 година вече са излезли над деветдесет книги.

реши, че познава, чете и разбира българската литература. Не, тук българска литература няма. Отсъствието ѝ обаче не се чува, не провокира стратегии на чудесното разпознаване, не строи огледала на харесването. Няма го копнежът да Ни видят, да Ни чуят, да Им дадем. Няма я благородната Им готовност да Ни прочетат, да Ни разпознаят, да Ни подредят. И това отсъствие не реди уханни цветни букети, а бодливи иронии, които ясно помнят всички проекти за нова Европа:

Но ще пристигнем там – ах, колко скучни,
почти щастливи, повече нещастни,
приличащи на тях, направо същите (...)
ще ни посрещне старата Европа в Прага
и по очите може би ще ни познае...⁵

Литература

- Adam G., 1915, *Das bulgarische Schrifttum*, – k. Bulgarisches Konsulat in Berlin (ed.), Bulgarien. Was es ist und was es wird, Berlin, 42–57.
- Bezenberger A., Brückner A., Jagić V., u.a., 1908, *Die osteuropäischen Literaturen und die slawischen Sprachen*, „Die Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abteilung IX, Berlin, Leipzig.
- Gesemann G., 1933, *Zur Charakterologie der Slaven. Der parasitäre Balkaner*, „Slavische Rundschau“, H. 1, 1–6.
- Gesemann G., 1936, *Neue bulgarische Erzähler*, München.
- Hagenau G., 1959, *Liebesgeschichten der slawischen Völker*, Oldenburg, Hamburg.
- Hagenau G., 1961, *Moderne Erzähler der slawischen Völker*, Oldenburg, Hamburg.
- Hofmann Sölner H., 1940, *Die Dichtung der Bulgaren*, w: M. Schischmanow, *Bulgarische Novellen*, Wien, ss. 95–98.
- Ivanova M., 2008, *Balkanische Alphabete: Bulgarien. Gedichte übersetzt nach Interlinearversionen von Gabi Tieman*, Heidelberg.
- Jagić V., 1880, *Über die Sprache und Literatur der heutigen Bulgaren*, w: Deutsche Rundschau VI, 10.
- Jäger V., Sitzmann Al., 1999, *Europa erlesen*, Plovdiv, Klagenfurt.
- Kalmer J., 1927, *Europäische Lyrik der Gegenwart. 1900–1925*, Wien, Leipzig.
- Kānčev N., 1997, *Das Buch der Ränder. Bulgarien: Lyrik*, Klagenfurt.
- Kesten H., 1963, *Europa heute. Prosa und Poesie seit 1945*, Bd. 1, München.
- Krūnes Er., 1918/1919a, *Bulgarischer Brief I*, „Das literarische Echo“, Heft 1, Sp. 46–49.
- Krūnes Er., 1918/1919b, *Bulgarischer Brief II*, w: „Das literarische Echo“, Heft 2, Sp. 111–114.
- Krūnes Er., 1918/1919c, *Bulgarischer Brief III*, w: „Das literarische Echo“, Heft 4, Sp. 238–241.

⁵ Откъс от стихотворението на Пл. Дойнов „Хубавите чужденци или Литература на отсъствието“.

- Laschen G., 1994, *Hör den Weg der Erde. Poesie aus Bulgarien. Edition die horen*, 2 Auflage.
- Müller-Neudorf O., 1917, *Blumen aus dem Balkan. Eine Auswahl bulgarischer Gedichte und Erzählungen*, Berlin.
- Müller-Neudorf A., 1939, „Deutscho“ und „Dedo Iwan“, „Der Bulgarienwart. Illustrierte Monatsschrift für Fremdenverkehr, Wirtschaft und Kultur“, H. 9-10, 18.
- o. A., 1941, w: Z. Dragneva (Hrsg.), *Bulgarien. Erzähler der Gegenwart*, Stuttgart.
- o. A., 1999, *Ante scriptum*, w: V. Jäger, Al. Sitzmann, *Europa erlesen*, Plovdiv, Klagenfurt.
- Tichoff, 1917, *Übersicht über die neuere bulgarische Literatur*, w: O. Müller-Neudorf, *Blumen aus dem Balkan. Eine Auswahl bulgarischer Gedichte und Erzählungen*, Berlin, 7-22.

Kwiaty z Bałkanów. Kodyfikacje literatury bułgarskiej w niemieckojęzycznym kontekście kulturowym

Streszczenie

Tytułowe zagadnienie omawiane jest w kluczowym kontekście opozycji my – oni. Oni, to wielkie narody o wielkiej kulturze – narody niemieckojęzyczne, których opozycją jesteśmy my – Bułgarzy. Obdarzony głosem mały naród bułgarski wypowiadając kluczowe dla zachodniego dyskursu pojęcia stara się przekonać innych o konieczności poznania również obrzeży kulturowej mapy Europy. Autorka dokonuje krytycznego przeglądu niemieckojęzycznych antologii literatury bułgarskiej od końca XIX wieku do współczesności i charakteryzuje podejmowane na ich podstawie próby kodyfikacyjne dokonywane przez niemieckich badaczy.

Иван Петров Чобанов

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Тенденции при избора на име на деца от смесени бракове

В Конституцията на Република България от 1991 годи в член 6, алинея 2, е записано: „Всички граждани са равни пред закона. Не се допускат никакви ограничения на правата или привилегии, основани на раса, народност, етническа принадлежност, пол, произход, религия, образование, убеждения, политическа принадлежност, лично и обществено положение или имуществено състояние“.

Във всички официални документи, излезли след Освобождението, се гарантира равнопоставеност на представителите на всички малцинства, живеещи на територията на България, гарантират се техните права. Независимо от факта, че арменците, власите, евреите, гагаузите, гърците, каракачаните, турците и циганите живеят от векове по българските земи, не може да се говори за цялостната им интеграция в българското общество. В същото време междуетничната търпимост е налице, в районите със смесено население се говори за добросъседските отношения, за съвместното отбелязване на празници. Все още представителите на някои от етническите малцинства (най-вече турци и цигани) се възприемат като чужди, нещо повече – не са малко българите, които виждат в тяхно лице заплаха за намаляващото българско население.

Българите продължават да възприемат като чужди и с недоверие хората с различен етнически произход и изповядващи друго вероизповедание. Основната причина за това е страхът от непознатото и различното.

Що се отнася до смесените бракове, в българското общество господства стереотипът „толкова ли не можа да си намериш българин /българка, че трябваше да вземеш арменка /арменец, гъркиня /грък, еврейка/евреин, туркиня /турчин, циганка/циганин и т.н.“ Или „свършиха ли се за тебе българите /българките, че се жениш за ...“.

Ако смесените бракове между българи (българки) и чужди граждани са породени в много случаи от любов по сметка, осигуряваща им

по-висок стандарт, или просто любов, то за брак по сметка не може да се говори между българин и туркиня (турчин и българка) или циганин и българка (циганка и българин), защото живеят в еднакви условия и жизненият им стандарт е един и същ. Силната любов е това, което ги свързва и което им помага да преодолеят изолацията от близките (и от едната, и от другата страна), породена от наслоени през вековете предразсъдъци и предубеждения.

Представителите на младото поколение са много по-толерантни и нямат нищо против смесените бракове. Сходният начин на живот и еднаквите интереси ги обединяват. Те знаят много повече един за друг, познават по-добре културата и традициите на другите и по-лесно преодоляват различията помежду си. Не са малко смесените бракове, партньорите от които са съученици от гимназията или колеги от университета.

Предмет на настоящето съобщение са наблюденията върху избора на имена на новородените деца в семейства от смесени бракове. Тук се ограничаваме само с данните от браковете между български граждани, представители на различни етноси (българи, православни християни, арменци, турци и цигани). За смесен приемаме и брака между изповядващите различни религии, независимо от факта, че принадлежат към един и същ етнос (например между българи православни християни и българи католици, протестанти, мохамедани и др.).

Броят на записаните имена в анкетите на деца от смесени бракове между цигани и православни българки и православни българи и циганки е твърде ограничен (по тази причина не даваме таблици и не правим анализи) независимо от факта, че ромите са третата по численост етническа общност в Република България (около 800 000). Това е най-хетерогенната малцинствена група – различават се по майчин език, упражняван занаят, вероизповедание. Тези обстоятелства играят решаваща роля, от една страна, в отношенията между отделните ромски подгрупи, а, от друга, с представителите на другите етнически общности. Взаимните контакти и бракове между три големи подгрупи (кардарашки, йеремийски и рударски) са недопустими. Сред някои от тях все още е разпространено „купуването на булка“, не са рядкост и ранните бракове между непълнолетни. Смесените бракове с представители на други етнически общности са сравнително редки, но принципът е да се приеме момиче отвън. Като основна пречка за смесените бракове при ромите се смята вероизповеданието. По принцип е невъзможно да се направи достоверна анкета за проучване на имената на децата, родени от смесен брак между представители на българската и ромската етническа общност. Тези от ромите, които изповядват исляма и говорят на турски, се самоопределят като турци, а тези, чийто майчин език е българският и са православни християни, се представят за българи.

Роми, встъпили в брак с българи, се заселват извън ромските махали, имат български имена и укриват своята етническа принадлежност.

По данни на Националния съвет за сътрудничество по етническите и демографските въпроси в Република България живеят около 10 000 арменци, основно в големите градове, като София, Пловдив, Русе, Варна, Бургас. Повечето изповядват източноправославното християнство на Арменската апостолическа църква. Смесените бракове не са рядкост, но по-често арменци се женят за българи, отколкото българи за арменки. Ако се допусне смесен брак, детето се възпитава по арменските традиции, ходи в арменско училище, говори арменски. Във фамилията правят всичко възможно, за да може детето от смесен брак, когато предстои да създаде семейство, да се намери за съпруг (съпруга) пак арменец (арменка).

Момчета	Баща: Арменец				Майка: Българка			
	Мотиви за избора на име							
Период	Наследява името на дядото по бащина линия	Наследява името на бабата по бащина линия	Наследява името на дядото по майчина линия	Наследява името на бабата по майчина линия	Наследява името на близък роднина	Получава име, характерно за етноса на бащата	Получава име, характерно за етноса на майката	Името е избрано от родителите
1961 г. - 1970 г.	15	1	1	-	-	2	-	6
1971 г. - 1980 г.	8	1	2	-	3	2	2	6
1981 г. - 1990 г.	40	3	5	2	5	9	1	15
1991 г. - 2000 г.	10	2	-	-	-	2	-	2
2001 г. - 2008 г.	2	1	1	-	-	2	-	5
Общо	75	8	9	2	8	17	3	33

Момичета

1961 г. - 1970 г.	-	1	-	1	-	-	1	3
1971 г. - 1980 г.	-	2	-	1	1	1	-	2
1981 г. - 1990 г.	2	30	1	6	3	5	1	19
1991 г. - 2000 г.	1	3	-	2	-	3	-	6
2001 г. - 2008 г.	-	1	-	3	-	1	-	-
Общо	3	37	1	13	4	10	2	30

От проведените анкети своите наблюдения осъществяваме върху 155 мъжки лични имена и 99 женски лични имена (общо 254 лични имена) на деца от смесен брак между *арменци и българки*.

При избора на име на момчетата водещи са следните мотиви:

- Детето наследява името на дядото по бащина линия (арменския дядо) – 75 случая, което е почти половината, т.е. 48%.

- Родителите избират името на детето – 33 случая, 21%. Такива имена са: Авел, Ангел, Арес, Виктор, Даниел, Евгени, Едмонд, Едуард, Емануел, Зарко, Йованес, Мануел, Мартин, Павлин, Рафи, Рафаел, Томи, Христо, Христос (роден на Рождество Христово).

- Детето получава име, характерно за етноса на бащата (арменския) – 17 случая, 10 %. Такива имена са: Агоп, Арам, Армен, Артин, Вартан, Вартес, Карник, Нарек, Оник, Ончо, Хаиг, Хари и др.

При избора на имена на момичетата като определящи можем да посочим следните мотиви:

- Детето наследява името на бабата по бащина линия (арменската баба) – 37 случая, 37%.

- Родителите избират името на детето – 30 случая, 30%. Такива имена са: Анжела, Анушка, Валя, Виктория, Даяна, Жаклин, Изабел, Клавдия, Кремена, Лусия, Лучия, Мадлен, Мари, Мартина, Надежда, Пенелопа, София (родена на празника на Св. София), Хилда, Юлия и др.

- Детето наследява името на бабата по майчина линия (българската баба) – 13 случая, 13%.

- Детето получава име, характерно за етноса на бащата – 10 случая, 10%. Такива имена са: Анахид, Макрухи, Силва, Тафа, Тахоки, Тахуки, Шушан и др.

Момчета	Баща: Българин				Майка: Арменка			
	Мотиви за избора на име							
Период	Наследява името на дядото по бащина линия	Наследява името на бабата по бащина линия	Наследява името на дядото по майчина линия	Наследява името на бабата по майчина линия	Наследява името на близък роднина	Получава име, характерно за етноса на бащата	Получава име, характерно за етноса на майката	Името е избрано от родителите
1961 г. – 1970 г.	3	-	2	1	-	-	-	1
1971 г. – 1980 г.	2	-	4	-	-	-	-	3
1981 г. – 1990 г.	3	-	-	-	1	-	2	1
1991 г. – 2000 г.	2	-	1	-	-	-	2	-
2001 г. – 2008 г.	2	-	-	-	1	-	-	-
Общо	14	-	7	1	2	-	4	5

Момичета

1961 г. - 1970 г.	-	1	-	2	-	-	-	3
1971 г. - 1980 г.	-	1	-	6	-	-	-	1
1981 г. - 1990 г.	-	10	1	3	-	-	1	10
1991 г. - 2000 г.	1	1	-	1	-	-	-	-
2001 г. - 2008 г.	1	1	-	1	1	1	-	2
Общо	2	14	1	13	1	1	1	16

Наблюденията върху тенденциите за избор на лично при децата от смесен брак между *българин и арменка* осъществяваме върху много оскъден материал. Броят на мъжките лични имена е 31, а на женските – 47, т.е. общо 78 имена.

Определящите мотиви при избора на име на момчетата от смесен брак между българин и арменка са следните:

- Детето наследява името на дядото по бащина линия (българския дядо) – 12 случая, 38%.

- Детето наследява името на дядото по майчина линия (арменския дядо) – 12 случая, 38%.

- Родителите избират име на детето – 5 случая, 16%. Такива имена са: Еди, Йордан, Михаил (роден на празника на Св. Архангел Михаил), Самоел, Християн (роден на Рождество Христово).

При избора на име на момичетата от смесен брак между българин и арменка като водещи могат да бъдат посочени следните мотиви:

- Детето наследява името на бабата по бащина линия (българската баба) – 14 такива случая, 29%.

- Детето наследява името на бабата по майчина линия (арменската баба) – 13 случая, 27%.

- Родителите избират име на детето – 16 случая, 34%. Такива имена са: Анета, Валерия, Вирджиния, Диана, Елиза, Жаклина, Мери, Нора, Сара, Силвия, София, Тахуки и др.

Турците, живеещи в Република България, са над 960 000, в по-голямата си част са сунити (913 957) и шиити (алиани), наричани още казълбаши, са 53 000.

Момчета	Баща: Турчин			Майка: Българка				
	Мотиви за избора на име							
	Наследява името на дядото по бащина линия	Наследява името на бабата по бащина линия	Наследява името на дядото по майчина линия	Наследява името на бабата по майчина линия	Наследява името на близък роднина	Получава име, характерно за етноса на бащата	Получава име, характерно за етноса на майката	Името е избрано от родителите
1961 г. – 1970 г.	1	-	1	-	-	6	-	2
1971 г. – 1980 г.	10	-	2	-	2	16	1	1
1981 г. – 1990 г.	48	1	7	4	12	75	17	9
1991 г. – 2000 г.	17	-	2	-	6	25	-	5
2001 г. – 2008 г.	8	-	3	-	4	14	3	4
Общо	84	1	15	4	24	136	21	21

Момичета

1961 г. – 1970 г.	-	2	-	2	-	3	3	-
1971 г. – 1980 г.	2	4	-	1	-	9	-	3
1981 г. – 1990 г.	1	21	3	10	2	51	8	8
1991 г. – 2000 г.	-	9	2	3	1	15	4	6
2001 г. – 2008 г.	1	9	2	8	-	12	2	2
Общо	4	45	7	24	4	98	17	19

Своите наблюдения върху тенденциите при избора на име на деца от смесен брак между *турчин и българка* осъществяваме върху 524 примера, от които 306 са имена на момчета, а 218 – на момичета.

Като определящи мотиви при избора на име на новородените момчета можем да посочим следните:

- Детето получава име, характерно за етноса на бащата – 136, 44%. Това са имена предимно от арабски, персийски или турски произход. По-често срещаните от тези имена са: Али, Аркан, Ахмед, Байрям, Демир, Дениз, Денис, Емин, Емир, Еркан, Иса, Кая, Лютфи, Метин, Мехмед, Мохамед, Мурад, Мюмюн, Онур, Орхан, Осман, Рамазан, Расим, Реджеб, Салих, Севджан, Севинч, Сюлейман, Ферай, Хасан, Шабан, Шахин, , Шевкет, Шериф, Шукри, Юзджан, Юксел и др.

- Детето наследява името на дядото по бащина линия (турския дядо) - 84 случая, 27%.

- Детето наследява името на близък роднина - 24 случая, 7%.

- Детето получава име, характерно за етноса на майката - 21 случая, 6%. Такива са имената: Александър, Божидар, Васил, Велизар, Георги, Димитър, Ивелин, Илиан, Красимир, Кристиан, Любомир, Пламен, Пресиан, Тихомир и др.

- Детето получава име, избрано от родителите - 21 случая, 6%. Част от тези имена са от чужд произход (Алекс, Дейвид, Елвис, Роберто, Фидел и др.), а от българските срещаме имена като Борис, Георги, Людмил, Николай (роден на Никулден), Светослав, Станислав и др.

Като определящи при избора на име на момичетата можем да посочим следните мотиви:

- Детето получава име, характерно за етноса на бащата - 98 случая, 44%. Като най-често срещани имена можем да посочим следните: Айкан, Айлин, Айнур, Айсел, Айше, Белкиз, Гюлбахар, Гюлденис, Гюлджан, Гюлкибар, Гюлсер, Гюлтен, Елмаз, Емине, Ергюл, Джани, Зинеб, Йълдъз, Лейла, Мелек, Мелиса, Мелиха, Мукатес, Нансие, Невин, Неврие, Нефизе, Ремзие, Сирма, Умут, Фелиз, Хайрие, Хатидже, Шанел и др.

- Детето наследява името на бабата по бащина линия (турската баба) - 45 случая, 20%.

- Детето наследява името на бабата по майчина линия (българската баба) - 24 случая, 11%.

- Детето получава име, избрано от родителите - 19 случая, 8%. В по-голямата си част тези имена са от чужд произход: Албена, Валентина (родена на празника на Свети Валентин), Глория, Даниела, Елвира, Жасмина, Жулиета, Кремена, Марчела, Мелиса, Севда, Силвия, Хана и др.

- Детето получава име, характерно за етноса на майката - 17 случая, 7%. Сред тях не срещаме традиционните български женски лични имена, а чужди и „модернизирани“ български, например: Александра, Анета, Антония (родена на Антоновден), Василена, Вилдана, Кремена, Мариета, Мая, Николета, Паулина, Пресиана, Севдалина и др.

Сред имената, избрани от родителите, се срещат и няколко хибридни лични имена със запазена част от мотивиращото име, например:

- Мъжки лични имена: Неждатин (по името на двете баби - Нурие и Надежда); Сабри (по името на дядото и бабата по бащина линия - Брахим и Сабиха);

- Женски лични имена: Кириме (от името на бабата по майчина линия Кирилка и дядото по бащина линия Метин); Никол (от имената

на двете баби – Нурие и Нада); Хюля (по името на бабата по бащина линия Хайрие и бабата по майчина линия Юлия).

Момчета	Баща: Българин			Майка: Туркиня				
	Мотиви за избора на име							
Период	Наследява името на дядото по бащина линия	Наследява името на бабата по бащина линия	Наследява името на дядото по майчина линия	Наследява името на бабата по майчина линия	Наследява името на близък роднина	Получава име, характерно за етноса на бащата	Получава име, характерно за етноса на майката	Името е избрано от родителите
1961 г. – 1970 г.	-	-	-	-	-	-	-	1
1971 г. – 1980 г.	2	-	-	-	-	2	2	1
1981 г. – 1990 г.	14	8	3	3	1	18	8	4
1991 г. – 2000 г.	6	6	3	-	-	5	9	5
2001 г. – 2008 г.	2	-	-	1	2	4	-	4
Общо	24	14	6	3	4	29	19	15

Момичета

1961 г. – 1970 г.	-	-	1	-	-	-	5	1
1971 г. – 1980 г.	2	-	3	1	3	-	3	-
1981 г. – 1990 г.	-	-	8	11	2	6	15	4
1991 г. – 2000 г.	1	-	6	2	-	3	7	6
2001 г. – 2008 г.	2	1	2	3	-	1	4	4
Общо	5	1	20	16	5	9	34	15

От наблюденията върху 219 лични имена (114 мъжки лични имена и 105 женски лични имена) установяваме, че при избора на имената на деца, родени в семейства от смесен брак между *българин и туркиня*, определящи са няколко фактора.

При избора на име на момчетата най-често срещаните мотиви са:

- Детето получава име, характерно за етноса на бащата – 29 случая, 25%. Такива имена са: Александър, Георги (роден на 6 май, Гергьовден), Димитър, Донко, Емил, Иван, Иво, Кристиан (роден на Кръстовден), Мировслав, Михаил, Николай, Станислав, Стефан, Стилиян, Тихомир и др.

- Детето наследява името на дядото по бащина линия (българския дядо) – 24 случая, 21%.

- Детето получава име, характерно за етноса на майката – 19 случая, 16%. Някои от тези имена са: Абдулах, Айдън, Асан, Аслихан, Бекир, Дениз, Ерджан, Мохамед, Радван, Серджан, Тунджай, Яшар и др.

- Детето получава име, избрано от родителите – 15 случая, 13%. Такива имена са: Ахил, Борис, Георги (роден на Гергьовден), Евгени, Едуард, Жан, Мирослав, Харис и др.

- Детето наследява името на дядото по майчина линия (турския дядо) – 14 случая, 12%.

От наблюденията върху 105 женски лични имена установяваме, че при имената на момичетата, родени в семейства от смесен брак между българин и туркиня, определящи са следните фактори:

- Детето получава име, характерно за етноса на майката – 34 случая, 32%. Такива имена са: Айза, Айлин, Ганиме, Джанан, Джейлян, Зейнеб, Лейла, Менекше, Несрин, Севда, Селвие, Селиме, Семра и др.

- Детето наследява името на бабата по бащина линия (българската баба) – 20 случая, 19%.

- Детето наследява името на бабата по майчина линия (турската баба) – 16 случая, 15%.

- Името на новороденото е избрано от родителите – 15 случая, 14%. Някои от предпочетените имена са: Адриана, Виктория, Габриела, Джани, Едит, Ивона, Камелия, Нора, Роз-Мари, Сабина, Селина, Силвия, Софка и др.

В редица анкети като мотив за избора на името се посочва фактът, че след като бащата е мюсюлманин, неговата дума „се чува“, тя е най-важна, в резултат на което и броят на имената от арабско-турски произход е толкова голям.

При турците, живеещи в Република България, много рядко се дава на новороденото името на бабата или дядото по бащина или майчина линия, нещо много характерно за българите, но при смесените бракове такива примери има много. Този факт се явява свидетелство за „надмощието“ на единия или другия род. След като смесеният брак е на лице, двете страни се борят, за да наложат своето име. Затова е толкова голям броят на случаите, в които детето наследява името на дядото по бащина линия (при момчетата от брак между турчин и православна българка) и на бабата по бащина линия (при момичетата, родени от брак между турчин и православна българка) и в по-малка степен обротно – при брак на българи с туркини.

Твърде често като мотив при избора на име се посочват „религиозни причини“ (според нашата класификация това е „детето получава

име, характерно за етноса и религиозното вероизповедание на бащата или майката”).

От направените наблюдения се вижда, че при именуването на новороденото се прилага ту традицията, присъща на единия етнос, ту традицията на другия етнос. В случаите, когато в семейството има две деца, едното получава име по българската традиция, а второто – по чуждата.

В много от случаите изборът на име изцяло принадлежи на майката и бащата и по този начин се загърбват традициите, наложили се в съответните етноси. Най-често стремежът е те да са неутрални и интернационални.

Името на детето е свидетелство за етнокултурната принадлежност. Този факт се осъзнава от родителите и затова изборът на име в голяма степен преопределя бъдещото възпитание на детето. В много от семействата със смесен брак децата се отглеждат и възпитават, като се съвместяват и двете етнически традиции. Но ако детето може да има две имена, да участва в празниците и на двата етноса, то не може да изповядва две религии едновременно.

Литература

Аспекти на етнокултурната ситуация в България, 1992, София.

Етнически малцинствени общности. /www.nccedi.government.bg/.

Грекова М., 1996, *Как циганите присъстват в живота на българите*, „Социологически проблеми”, кн. 2.

Марушиакова Е., 1991, *Етническа характеристика на циганите в България*, „Българска етнография”, кн. 1.

Славейков П., 2001, *Етнодемографска характеристика на българското население*, „Етно-диалог”, 3.

Tendencje związane z wyborem imion dzieci w małżeństwach mieszanych

Streszczenie

Tematem niniejszego opracowania są badania nad wyborem imion nowo narodzonych dzieci w mieszanych małżeństwach. Ograniczyliśmy się wyłącznie do danych pochodzących od małżeństw zawartych pomiędzy obywatelami bułgarskimi, przedstawicielami różnych etnosów (Bułgarów, prawosławnych chrześcijan, Ormian, Turków i Cyganów). Za małżeństwa mieszane przyjmujemy również związki zawarte pomiędzy

wyznawcami różnych religii, niezależnie od faktu, że przynależą do tego samego etnosu (np. między Bułgarami prawosławnymi chrześcijanami i Bułgarami katolikami, protestantami, muzułmanami i in.).

Na podstawie poczynionych obserwacji widać, że podczas nadawania imienia noworodkowi, stosuje się tradycję właściwą dla jednego etnosu, bądź tradycję drugiego etnosu. W przypadku, gdy w rodzinie jest dwoje dzieci, jedno otrzymuje imię zaczerpnięte z tradycji bułgarskiej, a drugie – z obcej.

W wielu przypadkach wybór imienia w całości należy do matki i ojca, lecz w takim wypadku porzucają oni tradycję narzuconą przez odpowiednie etnosy. Najczęściej dąży się wtedy do ich neutralności i zachowania międzynarodowego charakteru.

Imię dziecka jest świadectwem przynależności etnokulturowej. Fakt ten uświadamiają sobie rodzice i dlatego wybór imienia w dużym stopniu określa przyszłe wychowanie dziecka. W wielu rodzinach z mieszanymi małżeństwami, dzieci wychowują się i kształcą, łącząc obie tradycje etniczne. Lecz, o ile dziecko może mieć dwa imiona, może uczestniczyć w świętach obu etnosów, to nie może wyznawać dwu religii jednocześnie.

Językowy obraz artystycznej wizji miasta w prozie Jáchyma Topola

Charakterystyczną cechą twórczości Jáchyma Topola, czeskiego prozai-ka średniego pokolenia, jest wyznaczanie językowi roli ważnego narzędzia w kreowaniu samodzielnego powieściowego świata. Nie oznacza to jednak – co może w pierwszej chwili wyglądać na paradoks – porzucenia konwencji w imię zmanifestowania wyłącznie własnej indywidualności i twórczej swobody. Topol podejmuje się też zadania, którego realizacja wydaje się raczej nawiązaniem do celów tradycyjnie wyznaczanych literaturze, mianowicie ukazania społeczeństwu sytuacji, w jakiej się ono znajduje i odkrycia środków wyrazu dla dokonujących się w nim zmian. Związek z tradycją ujawnia się tu w pasji odkrywania, nazywania i wartościowania, natomiast sposoby, jakimi się ów cel osiąga, wskazują zdecydowanie na swą współczesną proveniencję. Pisarz bardzo chętnie wykorzystuje elementy gwary miejskiej i środowiskowej (w czym odzwierciedla się także jego związek z Pragą jako miejscem urodzenia i pobytu). Posługiwanie się gwarą terytorialną i środowiskową w celu ukazania kolorytu lokalnego danego miejsca było wynalazkiem romantycznym, w literaturze czeskiej szczególnie chętnie stosowanym przez pisarzy realistów w drugiej połowie dziewiętnastego wieku. Topol nie porzestaje na tak konwencjonalnym użyciu środków językowych, więc choć dialekt miejski Pragi jest przezeń szeroko stosowany, nie służy wyłącznie zwykłemu naśladowaniu realiów codziennego życia. Przykładem szczególnego użycia języka dla wykreowania literackiej wizji miasta jest powieść *Siostra (Sestra)*, debiut powieściowy Jáchyma Topola. *Siostra* jest artystycznym opracowaniem najważniejszego doświadczenia mieszkańców Europy Środkowej na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku – upadku systemu totalitarnego i powstania nowego typu społeczeństwa. Formowanie się nieznanych dotąd zachowań i życiowych wartości jest u Topola pokazane poprzez język – nie tylko ten, którym mówią bohaterowie w swych codziennych sytuacjach, ale

także język opisów, komentarzy, lirycznych i fantastycznych impresji. Topol za pomocą środków językowych pokazuje rzeczywistość w momencie stania się – stąd w tekście spotykamy wahania form gramatycznych i wariantów ortograficznych tego samego wyrazu (np. postać biernika liczby pojedynczej zaimka osobowego *ona*: *ji* – *jí*, druga osoba liczby pojedynczej czasu teraźniejszego czasownika *být*: *jsi* – *seš*, trzecia osoba liczby mnogiej: *jsou* – *sou*, pisownia wyrazów obcego pochodzenia: *kultura* – *kultúra*; na drugim miejscu przedstawione zostały formy definiowane jako pozostające poza normą). Z tradycyjnego stanowiska należałoby takie praktyki ocenić jeśli nie jako błąd, to jako stylizację – na język postaci reprezentujących lokalną społeczność czy środowisko. Tutaj natomiast jest to wyraz całościowej koncepcji, próba ustanowienia w języku utworu analogii do przedstawionej w powieści rzeczywistości. Trudno zatem poprzestać na określaniu języka *Siostry* jedynie jako gry z konwencją. Jest to gra prowadzona na serio, zamiar uchwycenia istotnych cech opisywanej rzeczywistości niejako „od wewnątrz”, bez retorycznych uproszczeń.

Szczególne miejsce przypada w proponowanej przez Topola kreacji językowej elementom odmiany języka charakterystycznej dla czeszczyzny (pojęcie odmiany języka występuje tu w znaczeniu opisanym przez J. Bartmińskiego [Bartmiński 2003a: 57]). Jest to tak zwana *obecná čeština*, interdialekt wywodzący się z dialektu środkowoczeskiego, używany współcześnie powszechnie w sytuacjach nieoficjalnych przez mieszkańców Pragi i Czech właściwych (w odróżnieniu od Moraw, gdzie z *obecną češtiną* skutecznie konkurują miejscowe dialekty). *Obecná čeština* lokuje się w klasyfikacji odmian języka poniżej standardu [Balowska 2006; Marvan 2006] – jej użycie w oficjalnej wypowiedzi jest błędem, natomiast wśród użytkowników języka posługiwanie się nią nie jest piętnem, charakteryzuje także osoby wykształcone (inaczej niż ma to miejsce w polskich realiach odnośnie do odmian języka uwarunkowanych terytorialnie czy socjalnie). W sytuacjach komunikacyjnych nieoficjalnych – zwłaszcza wśród mieszkańców Pragi – posługiwanie się językiem literackim (*spisovná čeština*) może być odebrane wręcz jako dziwactwo. Takie usytuowanie *obecnej češtiny* wśród odmian języka czeskiego czyni z niej doskonale narzędzie stylizowania wypowiedzi artystycznej – środki wyrazu, jakich dostarcza *obecná čeština*, mogą wskazywać nie tylko na funkcjonowanie opozycji: zgodne z normą – błędne czy ogólne – lokalne [por. Wilkoń 2003], ale także np. oficjalne – prywatne. Wykorzystanie *obecnej češtiny* w celu wyrażenia tej ostatniej cechy ma już zresztą w literaturze czeskiej pewną tradycję, datującą się od ukazania się opowiadań Oty Pavla [Orłoś 1992; Stich 1975].

Omawianie istniejących współcześnie odmian języka czeskiego następuje na gruncie polskim pewnych trudności, związanych z funkcjonującą terminologią. *Obecná čeština* jest przez polskich językoznawców określana

jako „czeski język potoczny” [Orłoś 1992; Siatkowski, Basaj 1991] czy też „czeski język potoczny nieliteracki” [Balowska 2006]. Przywołanie określenia „potoczny” nieuchronnie wpisuje *obecną češtinę* w kontekst rozważań o stylu potocznym lub o potoczności w ogóle, a więc w nurt opisujący język jako narzędzie do konstruowania wypowiedzi prezentujących zdroworozsądkowy, praktyczny punkt widzenia i prostotę środków wyrazu, brak umowności czy abstrakcyjnych uogólnień. Pozycja stylu potocznego w polskich klasyfikacjach odmian i stylów zapewnia mu centralne położenie – jest to „główna odmiana języka” [Wilkoń 1987: 20], „punkt wyjścia do opisu zróżnicowania” [Furdal 1973: 14]¹, „baza dla derywacji innych stylów, które funkcjonują na jego tle i mogą być eksplikowane przy jego pomocy” [Bartmiński 2003a: 55]. Takie rozumienie potoczności oddala nas niewątpliwie od możliwości pełnego wyłożenia znaczenia terminu *obecná čeština*. Również nowsze definicje potoczności, uwzględniające przede wszystkim aspekt socjolingwistyczny i antropologiczny („Wymiarem potoczności jest współobecność, a jej źródłem – rozmowa. (...). I tak właśnie (...) pojmujemy potoczność: jako spontaniczną mówioność (...)” [Warchała, Furgalska-Skudrzyk 2007: 29]) niekoniecznie są w stanie zapewnić zgodność terminów (*język potoczny* i *obecná čeština*). Łatwo bowiem, posługując się terminologią związaną z potocznością, stracić z oczu (albo uczynić niewyraźnym) ogromny potencjał *obecnej češtiny* jako środka pomocnego w konstruowaniu wypowiedzi dalekich od potoczności.

W związku z powyższym, dla uproszczenia terminu i uwolnienia go od wartościujących skojarzeń (badacze zwracają uwagę na stosunkowo niedawno rozpoczęty proces przewartościowań w rozumieniu kategorii potoczności, nabierającej w jego efekcie cech zdecydowanie pozytywnych [Witosz 2007: 11-12]), proponuję określać *obecną češtinę* mianem *języka popularnego*. Nazwa ta nie odnosi się wprawdzie w widoczny sposób do tradycji istniejącej w języku polskim literatury przedmiotu, lecz wskazuje na sposób i zakres użycia terminu, a przy tym unika wartościowania i nie przesądza tak o możliwych zastosowaniach. Wspomniany już *Słownik czesko-polski* J. Siatkowskiego i M. Basaja podaje następujące ekwiwalenty słowa ‘obecný’ (poza wyrażeniem „obecná čeština”) – ‘ogólný’, ‘pospolity’, ‘powszechný’. Z tych wszystkich znaczeń najbliższe znaczeniu wyrazu ‘obecný’ w omawianym wyrażeniu byłoby chyba słowo ‘pospolity’ – lecz może ono być odbierane jako zawierające element negatywnie wartościujący, który chcemy wyeliminować. Z kolei niestosowne byłoby definiowanie *obecnej češtiny* jako odmiany ‘powszechnej’ lub ‘ogólnej’ – gdyż jest to właśnie wariant mieszczący się poza standardem.

¹ Obie podane wyżej definicje, jak również lokalizacje cytatów, podaję według cytowanego następnie artykułu J. Bartmińskiego (J.M.).

Siostra Jáchyma Topola wykorzystuje wszechstronnie potencjał stylizacyjny *obecnej češtiny* [Mielczarek 2008: 161] czy też – zgodnie z zaproponowanym wyżej nazewnictwem – popularnej odmiany czeszczyzny. Wspomniane wyżej wahania pomiędzy wariantami tego samego wyrazu, jego np. końcówki fleksyjnej (co dane jest z kolei właściwościami fonetyki owej popularnej odmiany języka, jak zmiana *ý/í > ej*, stąd np. *dobrej < dobrý*) są wyrazem emocjonalnego stosunku mówiącej w utworze postaci do wypowiadanej treści. Przy tym – ze względu na samą obecność w tekście cech języka popularnego – zachowana zostaje także bezpośrednia stylizacja na koloryt lokalny Pragi, imitacja żywej mowy jej mieszkańców. Przyjrzyjmy się kilku przykładom (podkreślenia moje – J.M.):

... ohnivá koule letící jak něco *živýho* minula *muj* loket se sykotem, sestra padala, musel jsem *jí* pustit (...) [Topol 1996: 326];

(...) prohlížel / jsem kostní kresbu jejich žeber, zespona z kůže, trčely zevnitř, pevně *držej* sladkost ráje vnitřností, *ji*, eden těla, *černý* vlasy havrany splývaly s tmou a bleďost tváře se odrážela (...) [Topol 1996: 327-328];

(...) já *ji* ještě nikdy neviděl přes oheň, pobíhavou hradbou plamenů, kde se třpyt mění v pohybu vzduchu... [Topol 1996: 328];

Věděl *jsem*, že musím zdrhnout, než bude zle. *Bejt vopatrnej!* Dávat si bacha na *svuj* jazyk. A já nic *jinýho* tehďa neměl. Redaktoři mi na pozdrav zdvihali palec *dolu*, neměl *sem* to tam vůbec *jednoduchý* [Topol 1996: 154].

Kursywą zaznaczono odstępstwa od normy czeskiego języka literackiego (*spisovnej češtiny*), zaś pogrubieniem – warianty: literacki i popularny tej samej formy wyrazowej (w danym wypadku są to: biernik liczby pojedynczej zaimka osobowego *ona* i trzecia osoba liczby mnogiej czasu teraźniejszego czasownika *být*).

Środki językowe są dobrane przez Topola bardzo starannie, odzwierciedlenie rzeczywistości stolicy państwa w okresie transformacji następuje na kilku poziomach wykorzystania języka – od ukazania imitacji dających się zaobserwować zjawisk po ogólną aluzję do systemowej zmiany, ukazaną poprzez eksperymenty z systemem (kontekstowe lub ematywne użycie wariantów). Przykładem tego ostatniego sposobu użycia elementów *obecnej češtiny* może być fragment:

V mládí jsem občas chtěl být Polák. Díval jsem se zpod skály. Nebylo moc času, díval jsem se primitivně. Kvůli závalům. Nejraději jsem měl nejprostší věci; šlo o to rychle se rozhodovat. Indiáni už byli mrtví. Poláci mlátili policajty. Modlili se. Vodka. Romantika vždy a ve všem, ale ve stoje. Nenávist ke Zrůdě byla tak velká, a pocit ponížení tak *silnej*, že člověk občas snil o vlastním zavraždění [Topol 1996: 25],

gdzie forma z repertuaru *obecnej češtiny* pojawia się tylko raz w dłuższym monologu, w którym bohater opisuje swe przeżycia i przemyślenia na temat

własnej sytuacji – obywatela społeczeństwa represjonowanego przez totalitarny reżim. Właśnie to wyjątkowe zastosowanie formy *silnej* (w standardowej czeszczyźnie byłoby *silný*) jest środkiem wyrazu wskazującym – także poprzez swą dyskrecję – na zaangażowanie uczuciowe, które w tym miejscu prezentuje narrator utworu².

Praga ma zresztą w powieści antagonistę – jest nim najprawdopodobniej Berlin (opisany pod pseudonimem – Berlun), scharakteryzowany w okresie transformacji z perspektywy miejsca bytowania wielonarodowej gromady uchodźców, nielegalnych imigrantów i poszukiwaczy przygód, przybyłych z krajów Europy Wschodniej oraz Azji i koczujących na dworcu kolei podziemnej w oczekiwaniu lepszego losu. Ich wspólną cechą – pisarz nazywa ich, także umownie, wymyśloną rzekomo przez nich samych nazwą „królestwo Kanaków” („království Kanaků”) – jest niepowtarzalny język, swoiste esperanto, zlepek słów i wyrażen pochodzących z różnych języków europejskich, język tworzony na bieżąco, żywy i niedający się zamknąć w regułach, komunikatywny dzięki wspólnym dla całej zbiorowości pragnieniom; w komentarzach narratora bywa określany jako nadzieja na spełnienie się marzeń o przywróceniu wspólnoty, czasów sprzed wieży Babel, pierwotnej niewinności człowieka, oczyszczanego z egoizmu dzięki doświadczeniu wolności i wspólnych trudów („A pomalu vznikalo to nejdůležitější, tajný a otevřený jazyk kanačihó království” [Topol 1996: 214]). Przykładem owego „języka Kanaków” są przede wszystkim dialogi, np.:

Ungara, Bulgara, Poliša, Rumana... vyptává se mužík. Málem uhod. Mám to v ksichtě. Ich bin Českoslovakija! biju se v prsa. Ich vajs, komunisten, nix gud! *řiká* mužík, *svítěj* mu i zuby. Ja, ja, přizvukuju, grose šajze, nix gud, fýrers! Kvač ...ty chlape. Und jů? vyptávám se, Angolak, Kongan, Ugand...he? Najn! Najn! Ich Kanak!bije se / v drobnou hruď pěstima. Gud? řikám. Nix gud! Komunisten? *zkouším* to. Nix, *řiká*. Banditen. Nix esn, kajn vitaminen, gróse problem [Topol 1996: 212-213]

– zresztą i w tej fantastycznej mieszaninie słów nie zapomina pisarz przeciwstawić sobie form należących do literackiej i popularnej odmiany czeszczyzny (*řiká*: *řiká*; trzecia osoba liczby pojedynczej czasu teraźniejszego czasownika *řikat* – forma z długą samogłoską w temacie jest formą literacką). Topol, opisując mowę wielojęzycznego tłumu ludzi z marginesu jako zjawisko pozytywne, manifestację wolności – dokonuje swoistego przewartościowania, trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, że język Kanaków jest pomysłem nawiązującym (jeśli nie liczyć odniesień do literatury czeskiej, do parodii Jungmanna czy Haška) do motywów zawartych w prozie Tadeusza Borowskiego i Seweryny Szmaglewskiej. Więźniowie Oświęcimia również posługują się językiem tworzonym naprędce z różnojęzycznego pierwiastka

² Na takie wykorzystanie *obecnej češtiny* zwrócił uwagę A. Stich w artykule dotyczącym twórczości Oty Pavla [Stich 1975].

- ten dziwny żargon jest ich piętnem, odziera ich cierpienie z godności, ośmiesza. Zainteresowanie samego Topola problematyką oświęcimską – poświadczane w jednym z rozdziałów *Siostry* – wydaje się uprawniać do takiego interpretowania owej gry czy eksperymentu z językiem. Zresztą język Kanaków – jak okazuje się w dalszym ciągu – nie potrafi przetrwać próby czasu, zdradzając więcej pokrewieństw (i dzieląc los) z doraźnie tworzonym żargonem przestępczym niż z manifestacją wolności społeczeństw zrzucających polityczne jarzmo. Bohater powieści tak o tym mówi: „...mluvili jsme spolu kanacky, ale protože jsme byli sami, už to tak neznělo... ne, už v tom nebylo to objevování, fráze i expresiva se ustálily...” [Topol 1996: 373].

Artystyczna wizja miasta (czy raczej dwóch miast – antagonistów: Pragi, będącej centralnym miejscem świata, domem bohaterów; o jej statusie świadczy nazywanie jej niekiedy przez narratora Perłą, w nawiązaniu do tradycji gnostyckiej – oraz Berlina, miasta mimo pozorów gościnności obcego i nieprzyjaznego przybyszom, niebezpiecznego i zdradliwego) kreowana jest w powieści Topola głównie poprzez język. Pisarz konstruuje obraz miasta w języku na wielu poziomach – od naśladowania codziennej mowy mieszkańców Pragi i Berlina (w tym drugim przypadku nie chodzi oczywiście o mieszkańców rodowitych, lecz o przybyszów z różnych stron świata) aż do uczynienia z języka swoistego analogonu dla opisywanej rzeczywistości – poprzez ukazanie jego zmienności i wielokształtności, cechujących też realia czechosłowackie w roku 1989 i latach bezpośrednio po nim następujących. Dzięki umiejętnemu wyzyskaniu możliwości, jakie oferuje w tym zakresie dyferencjacja odmian języka czeskiego, dzieło Jáchyma Topola posiada prócz intelektualnej głębi urok i siłę poetyckiego obrazowania, nieodłączne cechy każdego wybitnego utworu.

Literatura

- Balowska G., 2006, *Problematyka czeszczyzny potocznej nieliterackiej (tzw. obecná čeština) na łamach czasopisma „Naše řeč” w latach dziewięćdziesiątych*, „Bohemistyka” nr 1, s. 25-46.
- Bartmiński J., 2003a, *Odmiany a style języka*, w: *Współczesna polszczyzna. Wybór opracowań*, cz. 2. *Warianty języka*, Lublin, s. 53-58.
- Bartmiński J., 2003b, *Derywacja stylu*, w: *Współczesna polszczyzna. Wybór opracowań*, cz. 2: *Warianty języka*, Lublin, s. 59-70.
- Furdal A., 1973, *Klasyfikacja odmian współczesnego języka polskiego*, Wrocław.
- Gajda S., 1982, *Problemy badań stylistycznych nad językiem naukowym*, Warszawa-Wrocław.
- Marvan J., 2006, *Cesty ke spisovné češtině – prvních tisíc let (800–1800)*, Ústí nad Labem.

- Mielczarek J., 2008, *Využití různých variant mluveného jazyka v uměleckém projevu*, w: *Beiträge der Europäischen Slavistischen Linguistik (Polyslav)*, Band 11, München, s. 159-161.
- Orłóš T.Z., 1992, *Studia bohemistyczne*, cz. 2, Kraków.
- Siatkowski J., Basaj M., 1991, *Słownik czesko-polski*, Warszawa.
- Stich A., 1975, *K obecné češtině v současné krásné próze (Ota Pavel)*, „Naše řeč” nr 58, s. 218-230.
- Topol J., 1996, *Sestra*, Brno.
- Warchala J., Furgalska-Skudrzyk A., 2007, *Potoczność – kategoria rozmyta?*, w: *Potoczność a zachowania językowe Polaków*, Lublin, s. 21-32.
- Wilkoń A., 1987, *Typologia odmian językowych współczesnej polszczyzny*, Katowice.
- Wilkoń A., 2003, *Typologie odmian współczesnej polszczyzny*, w: *Współczesna polszczyzna. Wybór opracowań*, cz. 2: *Warianty języka*, Lublin.
- Witosz B., 2007, *Potoczność jako wartość w dzisiejszej kulturze*, w: *Potoczność a zachowania językowe Polaków*, Lublin, s. 11-20.

The language image of the artistic vision of the city in Jáchym Topol's prose

Summary

The paper is devoted to creating the artistic vision of the city in the novel *City Sister Silver* written by Jáchym Topol. The author of this paper focuses attention on the using language features that come from the Czech colloquial style (*obecná čeština*) and describes – as a very remarkable distinctive mark of the text – the making a composition of the colloquial speech and the standard speech. There is, however, not only a play with the language, because the purpose of Jáchym Topol's work is moreover to present in this novel the reality very analogical in relation to the changeable situation in Czechoslovakia after 1989. The author of this paper bring also a new designation for the Czech colloquial speech in Polish forward. There is namely *czeski język popularny* instead of *czeski język potoczny*.

Ваня Зидарова

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Характеристика на изразните средства в съвременната публична реч (преса, радио и телевизия)

Връзката език – общество е установена отдавна в езикознанието. Езиковата система реагира на обществено-политическите промени, за да може пълноценно да изпълнява комуникативната си функция и да задоволява възникналите номинативни нужди [Йорданова 1993]. Промените в езика обикновено имат еволюционен характер, но в периоди на сериозни и фундаментални обществени катаклизми се извършват значително по-бурно и стават ясно доловими от носителите на езика. В най-ново време такъв „преврат“ в структурата на обществените, икономическите и политическите отношения се извърши след 1989 г. И българският език, както и речевото поведение на българина, реагираха на новите номинативно-комуникативни потребности. В най-голяма степен и с най-голям отзвук в съзнанието на хората се извършиха промените в публичната реч, свързана със средствата за масово осведомяване.

Под публична реч разбирам речта, интерпретираща обществено значими теми, функционираща в публичното пространство и адресирана (пряко или косвено) към колективен, нехомогенен в социално и възрастово отношение адресат. Публичната реч е в известен смисъл синоним на „масова комуникация“ (за разлика от междуличностната комуникация) и се свързва преди всичко средствата за масова комуникация – печат и електронни медии [Илиева-Балтова 1997]. Стилът им от функционално-стилистично гледище се определя традиционно като „публицистичен“. Той предполага кодифицираност, спазване на книжовните норми, обработеност и редактираност на словото. Отличава се с официалност на речта, относителна стандартност на комуникацията, логичност и точност, стремеж към икономичност и стегнатост на изказа, понякога образност и експресивна оцветеност. Функцията на този стил е двояка – информативно-въздействаща. От една страна, речта

трябва да има информативен, аналитичен, документален характер, а от друга – позволява да се изрази и субективната позиция на автора, неговата оценка на анализирания факти и явления, да въздействат емоционално върху адресата. Много съществена е и една друга функция на медиите – манипулативната. Неслучайно те се определят като „четвъртата власт“. Основно средство за осъществяване на тази „власт“ е езикът. Именно в езиково отношение публицистиката се характеризира с пределно широк диапазон на изразните средства. Но в езиково отношение публичната реч се влияе съществено от обществената конюнктура. Затова именно в нея след 1989 г. се регистрира най-голяма промяна по отношение на формата на изказ.

Преди 1989 г. медиите обслужваха властта, бяха политически зависими и това обуславяше както тяхното съдържание, така и използваните изразни средства. Речта се отличаваше със строга кодифицираност, лексикално еднообразие, синтактична и фразеологична клишираност, липса на оценъчност, дистанцираност от адресата. „Забранени“ бяха за коментар голям кръг обществени въпроси, интерпретацията им често беше манипулативна и псевдоинформативна, което водеше и до монотонност, стерилност на езика. Цензурата и автоцензурата изглаждаха, уеднаквяваха речевите прояви, а всяко отклонение от шаблона, меко казано, не се толерираше. Между немногото на брой печатни и електронни медии не съществуваше белег на индивидуалност, оригиналност, субективната – и особено критичната – интерпретация бяха нежелани. На практика основната функция на речта в публичното пространство бе да прокарва и налага партийната и държавната политика. С оглед на изразните си средства медиите преди 1989 г. се характеризираха с език, стоящ твърде далече от живата разговорна реч, функционираща в непубличното пространство.

След 1989 г. веднага настъпи рязка промяна в публичното общуване. Задейства се познатият принцип на махалото, който засегна не само съдържанието, но и формата на речта в медиите. Журналистическите текстове, както и публичните изяви на политици и общественици бяха подложени на колоквиализация – изказът трябваше да бъде ярък, залагащ на стилистичния дисонанс, лесно възприемаем, атрактивен, дори шокиращ, да достига бързо и безпрепятствено до адресата. Бързо нарасна броят на медиите, появиха се множество частни вестници, радиостанции и по-късно – телевизии. Освободени от държавната опека, те се устремиха към изграждане на индивидуален, и интригуващ обществото облик в тематично и в езиково отношение. Табутата отпаднаха и предмет на анализ станаха теми, отсъстващи до този момент: корупция, еротика, политически скандали, дрога и проституция. Роди се жълтата преса, появиха се и телевизионните

таблоиди, коментиращи пикантни страни на общественно-политическия живот. Част от медиите запазиха политическата си обвързаност, но на преден план излезе преди всичко тяхната икономическа зависимост. Медиите се превърнаха в стока. Освен да информират и въздействат, те се стремяха вече и да се продават добре. Основната им цел стана гоненето на висок рейтинг, висок тираж, печеленето на рекламодатели, завземане на колкото се може по-голяма част от пазара. В името на тази цел всички средства се оказаха позволени. В противовес на предишния строг и шаблонен изказ се роди чувството за „всепозволеност“ и „ненаказуемост“ на публичното речево поведение. Вече нямаше забранени теми, нямаше и забранени изразни средства. Границите и представите за допустимост станаха пределно широки. В името на спечелване на аудиторията всичко бе позволено. А по думите един виден български общественик и публицист „В едно общество, в което публично може да се говори за всичко, там и всичко може да се случи“ (Петър Увалиев). Принципът за свобода на словото бе разбран твърде буквално – свобода на темите, свобода на интерпретациите и свобода на изразните средства. Така се роди един нов тип публична реч. В лексикално-семантично отношение тя се характеризира с две противоположни тенденции – интелектуализация (употреба на специализирана лексика, международна лексика, абстрактна лексика, английски думи) и демократизация (употреба на експресивна лексика, жаргон, диалектизми, турцизми, разговорна лексика от ниските слоеве на езика). Често наблюдаваната небрежност на изказа, фриволност в избора на средствата има две страни. Фриволността може да е спонтанна – това се наблюдава в различните телевизионни игри, риалити програми, интервюта, шоу-програми, в които участниците се включват с присъщата им от битово-разговорната сфера форма на изказване. Много от хората, попаднали в публично предаване, не си дават сметка за стилистичните норми и внасят в речевите си изяви средства, присъщи на неофициалното общуване на битово равнище. Но фриволността може да бъде и преднамерена – тя е присъща на журналистите, съзнателно заиграващи се с аудиторията, стремящи се към скъсяване на дистанцията, към експресивност и атрактивност на общуването с публиката или читателите. Нерядко явление в съвременните медии, което по принцип е абсолютно забранено в публичното общуване, е нарушаването на правоговорните книжовни норми. Трудно е да се определи дали това се дължи на небрежност, или на езиковата култура на журналистите. Но и в двата случая промъкването в речта на некнижовни или диалектни думи и форми е недопустимо. Като пример е достатъчно да се посочат нарушаването на правилата за ятовия преглас, редукцията, налагащата се в речта на журналистите от радиа и телевизии западнобългарска

и неприета от книжовния изговор глаголна форма за 1 л. мн. ч. – *ходиме, работиме, да се срещнеме, четеме* и под.

В преследване на посочените по-горе цели, медиите използват ма-ксимално и възможностите на невербалното общуване. В пресата се разчита много на внушенията, постигнати чрез рисунки, снимки, карикатури, графичен дизайн, цветово оформление. Радиото и телевизията залага на звука и визията. Особено големи са възможностите на визуалното внушение. Чрез клипове, жестове, мимики, поведенчески модели, образи и разиграване на ситуации може да се постигне ефект, не по-малък от този, постигнат чрез словото.

Вербалните средства, характеризиращи съвременната публичната форма на общуване, могат да бъдат обособени около няколко езикови ядра – синтактично, морфологично и лексикално-семантично.

В синтактично отношение въздействащ и привличащ вниманието ефект бе постигнат чрез промяна на словоред. На това разчитат преди всичко заглавията. Утвърди се един обърнат, субективен словоред, извеждащ на преден план в изказването комуникативния акцент. Например: *Фалираха две фирми в Русе, Бензин ще има, Таен архив измъкна варненска фараонка, Няма да поскъбва токът през този сезон, уверяват от НЕК, Труп на възрастна жена намерен край магистралата*. Този тип словоред дразни читателя, тъй като не съвпада с утвърдената в речта структура на българското изречение. А често невниманието на журналиста може да доведе и до двусмисленост на фразата – *Пешеходка сгази колата на правосъдния министър*. Отново в заглавията се появи и практиката да се пропуска сказуемото или част от него – *Стоянов на балотаж, Кондъо с ефективна присъда, Бащата на Мануела в „Здравей, България“, Темата за досиетата отново на дневен ред*.

В морфологично отношение могат да се отбележат няколко особености: ограничена употреба на отглаголни съществителни и страдателни причастия, засилена употреба на преизказни форми, безлични глаголи, засилена глаголна температура на текстовете по принцип [Ницолова 1998; Стоичкова, Чаушева 1995] Преизказните форми се използват масово в изявления на политически опоненти и в заглавия – *Беров щял да изпълнява платформата на СДС, Речният флот губел по 3000 долара на ден* (примерите са на Р.Н.). Изследователите на това явление смятат, че с преизказните форми журналистът се стреми да се дистанцира от съобщението, да не се ангажира с неговата истинност, да се придаде оттенък на разговорност, приравняване до клюките, омаловажаване на събитието.

Набелязаните синтактико-морфологични иновации не изчерпват проблема за граматичните промени в съвременната публична реч, но най-многобройни и впечатляващи са промените в лексикално-семан-

тично отношение. Те се изразяват в снижаване на стилистичния регистър чрез употреба на експресивна разговорна лексика, турцизми, жаргонна лексика, специфични метафори и метонимии, налагане на неологизми, засилена употреба на чуждици и особено на английски думи, прояви на словотворчество и налагане на някои словообразователни модели, формиране на нова обществено-политическа фразеология, допускане на цинизми и вулгаризми, на средства, водещи до фамилиарност и липса на необходимата дистанцираност спрямо аудиторията. Този нов тип „език“ М. Виденов нарича „кафански“ – език на хората от кафенетата, в който експресията преобладава над стандарта [Виденов 1999]. Според М. Виденов „кафанският“ език се е настанил в най-официалните сфери по няколко причини – отрицание на тоталитарния стил, демонстрация на интелигентна небрежност, скъсяване на комуникативната дистанция.

Една от първите лексикални промени и свързана с „възкръсването“ на някои стари понятия и названия – *стачка, предприемач, общинар, кметство, кмет, градоначалник, настоятелство, полиция, жандармерия, банкер, облигации*. От пасивния фонд те бяха върнати в активната лексика и бързо навлязоха в речта – публична и непублична

Още в първите години след демократичните промени в пресата и електронните медии се наложи един специфичен „цветови жаргон“. Заговори се за „идеологизация на цветовете“. Основните политически сили се назоваваха с отличителните им политически цветове – синьо, червено, зелено, оранжево, по-късно жълто. Прилагателните за цвят се субстантивираха и замениха в заглавия и текстове имената на партиите и техните привърженици: *Сините готови за преговори, Червените отбелязаха 1 май в София, От жълтата централа отказаха коментар, Жълтите искали 50% от местата в парламента, Сините не пожелаха да коментират изказването на президента, Бой между сини и червени в пленарната зала, червени бабички, синята идея*.

В предпочитан образ се превърнаха метонимичните замени. Този похват е познат в журналистиката, но в българските медии бе активизиран през 90-те години. Назоваването на хората или институциите се заменя с адреса или мястото: *Вълнения около избора на новия шеф на Кърниградска (седалището на Българския футболен съюз), Няма отговор от Дондуков 2 (Президентството), Ще обявим нашия кандидат в края на седмицата, обещаха от Раковски 134 (седалището на СДС), Позитано засега мълчи (седалището на БСП), Суходол отказва да приеме софийския боклук, Брюксел праща комисар на проверка*.

Специфична проява на посочената по-горе фамилиарност е не само в политически сатири и в жълтата преса, но дори и в сравнително официални по характер текстове публични личности се наричат

с техните прякори, което внася оттенък на интимност, отнема респекта към съответното лице: *Сокола, бат' Бойко, бат' Петьо, Фори Светулката, Вальо Топлото, Батето, Тато, Васил Иванов Лучано влиза в кандидаткметската надпревара, ДСБ се събира под знамената на Командира, Серго прекара няколко часа в повреден лифт, Класната с нова прическа*. В обичайна практика се превърна фамилиарното назоваване на обществени личности с малките им имена – *Сергей, Бойко, Жан, Симеон, Слави*.

Почти няма страница от българския печат, в която да не се срещат поне десетина абривиатури. Абривиацията се превърна в разпространен словообразователен похват, който позволява сложните наименования и словосъчетанията да се представят в кратък вид – НЗОК, ДАНС, ДАМС, БСП, НДСВ, ГЕРБ, НОИ.

След 1989 г. в съвременната публична реч се разгърнаха процесите на словообразуването – лексикално и семантично. Появиха се много нови лексикални единици, в резултат на активизирани словообразователни модели, например съществителни имена с наставки – джия / таксиджия, чейнчаджия, борсаджия, таксиметърджия, митингаджия, фирмаджия, компютърджия/, – ец (НАТО – натовец, НДСВ – ендесевеец, Ново време – нововремец, великденец), –ист (живковист, костовист), –ар (БСП – бесепар, СДС – седесар, ДПС – депесар). Новите абривиатури родиха нови съществителни имена от типа *nomina attributiva* – сикаджия (СИК), висаджия (ВИС). Някои от неологизмите имат характер по-скоро на оказионализми, при тях се използват книжовни деривационни похвати, но образуваната лексема е експресивно оцветена и няма книжовен характер. Например: *Кадрова войничка сред оцеляващите в Сървайвър, Това навежда на печални размисли за властта в ръцете на премиерстващия ѝ приятел, Заплашена от линч фараонка не се явява в съда*. Журналистите свободно образуват неологизми, комбинирайки домашни и чужди съставки: *секструженичка, миска, телевизионер, митингувам, атлантик*. С висока продуктивност са неологизми композити, образувани с компонентите еко- (екоминистрество, екопрограма), евро- (евродепутат, еврокомисар, еврооблигации, европарламент, еврофондове), екс- (ексминистър, експрокурор, ексговорител), пост- (постсоциализъм), нарко- (наркобарон, наркопласър, наркотрафикант), бизнес (бизнес оферта, бизнес план, бизнес кореспонденция, бизнес секретарка), топ- (топновина, топрепортерка, топжурналист, топатлет). Утвърденият под руско влияние словообразователен модел при сложни думи със съкратена първа част породил много нови деривати: *онкоболни, соцреализъм, спецчасти, кримирепортер* [Аврамова 1998].

По-голямо е количеството на зетите неологизми. Отварянето на езиковите и геополитическите граници доведе до неконтролируемо навлизане на английски думи в българската публична реч. Именно

медииите станаха проводникът на по-голямата част от навлезлите в българския език нови английски думи, някои от които бяха номинативно необходими, но други са свързани с модата и желанието за оригиналност. Английската лексика превзе редица тематични области: общество – *мол, аутлет, килър, секънд хенд, пиар, гард, бодигард, гей, имидж, дрескод, донор, хоспис, гей, фейсконтрол, шопинг, шоурум, геймър, имиджмейкър, лизинг, уъркшоп*; икономика – *маркетинг, мениджър, холдинг, дъмпинг, дилър, брокер, спонсор, супервайзър, фиксинг, ваучер, франчайзинг, лейбъл, бизнес, тренд*; политика – *митинг, лидер, импийчмънт, рейнджър*; комуникации и технологии – *сървър, онлайн, лаптоп, джисем, есемес, браузер, имейл, хардуер, чат, принтер, бъг, софтуер, дивиди, файл, сайт, роуминг*; бит – *тишърт, фреиш, органиайзер, феишън, джус, пъб, дартс, лифтинг, пиърсинг*; култура – *шоу, риалити шоу, токишоу, бестселър, кавър, римейк, мейкинг, трилър, si-fi (сай-фай, сайънс фикшън), хепънинг, аплауз, ентъртейнмънт, кастинг, нюзрум, праймтайм, фен, пърформънс*.

Значително нарасна и количеството на международна лексика, отсъстваща до момента в българския език поради липса на денотати. Новите обществено-политически и икономически реалии изискваха съответните названия и тези названия бяха заети международната лексика. В тематично отношение те засягат политиката, икономиката, социалните отношения – *референдум, президент, премиер, омбудсман, парламент, хоспис, инфлация, синдикат, реституция, кредит, дъмпинг, дивиденди, банкомат, мораториум, меморандум, инвестиция, корпорация, глобализация, клиентелизъм, юпи, деполитизация, електорат, олигарх, мафия, мафиот, приватизация, тероризъм, капитал, кулоари, транш, промоция, тоталитаризъм, посткомунизъм, постсоциализъм* и т.н. Някои от тези думи останаха в синонимни отношения с предходните названия: *премиер ~ министър-председател, синдикат ~ профсъюз, парламент ~ Народно събрание*.

Най-специфичната промяна в публичната реч обаче е свободната и неограничена употреба на думи от ниските слоеве на езика – турцизми, жаргон, експресивна и оценъчна лексика от разговорната реч, метафори и метонимии, вулгаризми и цинизми. В едно и също изречение може да се срещне книжовна дума от високия стил на речта и дума като *трепач, кеф, менге, педал, мултак, шестак, ченге, мутра, борче, мутреса, битак, пирамида, фараон, фараонка, пандизчия*. В първите години на демокрацията „оварваряването“ на публичната реч бе направо шокиращо. Обяснението на този процес бе, че се търси начин да се привлече вниманието на аудиторията, че има стремеж да се избяга от стерилния език на предишната система. Независимо, че този процес в последните години стихва, все още могат да се чуят или прочетат думи от посочените групи. При това не само в развлекателни или жълти рубрики,

а и в ежедневници и предавания с информативна насоченост. Примерите за употреба на експресивна лексика могат да бъдат безброй: *Над десет хиляди мераклии за участие в шоуто, Милен Цветков го удари на свалки, Постановката се приема на нож от властта, Изпълнителката не искала да се бяхта за жълти стотинки, Освен всичко друго Рурк е започнал да изперква от нерви и е замязал на плашило, Жената е следена нонстоп от комшията си, Войниклъка си актьорът изкарал в Ямбол, Фуражките много-много не го юркали в казармата, Той хич не си и поплювал пред началството, Безхаберни фармацевти продават опасни лекарства без рецепта, Всеки бардак работи със съответното районно управление, По това време премиерът и президентът се състезават кой по-хитра европейска чупка в кръста да направи, Твърденията му, че се е опитал да посредничи, са чиста измишльотина, Днес бюджетът на школото не е сред държавните приоритети, Доказано е, че не съм се облажил с нито един лев, Работата ви вкарвала ли ви е и в други екшъни?, Точно за техния кеф е измислено предаването, Обичам да ходя в казино, но не съм зарибена, Комарджийниците са любимото му място, За илачи той пръска поне по два бона, В министерството се страхуват от нова синя метла. Сблъсъкът на официален и неофициален израз, понякога в едно изречение дори, е типичен пример за посочените по-горе тенденции на интелектуализация и колоквиализация. Например: *Еврокомисарят осъди ширецата се шурбаджанащина в политическите среди, държавен борч, бюджетен харч, комшиийски воаяж* (последните три цитата са по Радка Влахова, цит. съч.).*

В стремежа си да се разграничи от предишната фразеология и речеви клишета съвременната публицистика роди собствени клишета. Някои от тях са с характер на съставни думи и имат номинативно предназначение – *поземлена реформа, служебен кабинет, рамков договор, валутен борд, инвестиционен фонд, здравна реформа, двуполусен модел, кредитен милионер, потребителска кошница, пазарна икономика, сива икономика, фискален бон, борческа групировка, гражданско неподчинение, корупционна схема*. Други са с изразена образност – *политически чадър, мокра поръчка, показно убийство, вятърът на промяната, нежна революция, перачница на пари, червени бабички, червено-синя мъгла, фабрика за илюзии, добре облечени бизнесмени, данъчна секира, обръч от фирми, партия столетница, Лукановата зима, Виденовата зима*.

Прегледът на особеностите и изразните средства в съвременната българска публична реч показва, че става въпрос за много динамично развитие, повлияно от разнородни по природата си фактори. Новият език на медиите е по-интересен, по-жив, по-образен и с по-голяма комуникативна насоченост. В него често се губи противопоставянето между стандартна публична реч и просторечие, между книжовен език и сленг. Това го прави по-привлекателен за широките слоеве от

обществото, към които именно са насочени средствата за масова информация. Но не са редки случаите, в които липса чувство за мярка и се допускат нежелани за публичното общуване средства, например вулгаризми, чуждици [Байрамова 1998].

Независимо, че са изминали почти две десетилетия от началото на езиковите промени, все още в българската публична реч тежат процеси на избистряне, на уталожване на страстите и на формиране на новия тип публицистичен стил*.

Литература

- Аврамова Цв., 1989, *Наблюдения върху някои словообразователни тенденции в езика на българските медии след 1989 г.*, в: *Медиите и езикът им/ни*, София.
- Байрамова М., 1989, *Хиперизмите – чуждици /главно с оглед езика на медиите/*, в: *Медиите и езикът им/ни*, Сдфия.
- Илиева П., 1997, *Аспекти на речевата комуникация*, София.
- Йорданова Л., 1993, *Езикът на промяната*, София.
- Малецки Г., 1994, *Психология на масовата комуникация*, София.
- Ницолова Р., 1998, *Основни тенденции в развитието на българския печат след 1989 г.*, в: *Медиите и езикът им/ни*, София.
- Речник..., 2001, *Речник на новите думи и значения в българския език*, София.
- Стойчева С., Чаушева Е., 1995, *Преизказното наклонение в някои средства за масово осведомяване, „Проблеми на социолингвистиката“*, том 4.
- Виденов М., 1999, *Езикът и общественото мнение*, София.
- Влахова Р., 1998, *Влияние на разговорната реч върху езика на медиите*, София.

Characteristics of different ways of expression in modern public debate (press, radio, TV)

Summary

Public speech is represented by the television, radio and press. After 1989 in the public speech become many important changes. They touch the syntax, grammar and dictionary of public speech. The most important changes are: use of the non-standart words and phrases, new syntax structure, use of many words with conotative semantics, use of words from the non-public speech practice, use of slang, many new foreign words mostly from the English language. Work together two underlying purposes: intellectualization and democratization of the speech at the same time.

* Илюстративният материал в горния текст е взет от предавания на Нова телевизия, bTV, Канал 1 на БНТ, Инфо Радио, от публикации в вестниците „24 часа“, „Труд“, „Стандарт“, „Седмичен труд“, „Уикенд“.

Łukasz Lewaszkiewicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Polskie i serbskie nazwy geograficzne – problemy transpozycji

Postępująca globalizacja sprawia, że dalekie niegdyś kraje przestały być tak odległe, a kontakty komunikacyjne między różnymi wspólnotami językowymi stały się nieodzownym elementem życia codziennego dla setek milionów ludzi. W kontaktach tych niezbędne jest między innymi prawidłowe używanie coraz większej liczby nazw geograficznych. Ujednoceniem obcego nazewnictwa geograficznego zajmuje się w Polsce Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski przy Głównym Geodecie Kraju¹.

Wydawane przez Komisję publikacje mają za zadanie ujednoczenie nazw geograficznych używanych w polszczyźnie i określenie zasad ich używania. Obok standaryzacji nazw dużych jednostek fizjograficznych, politycznych, administracyjnych, nazw miast i miejscowości, a także wielu nazw mniejszych obiektów geograficznych, takich jak: zatoki, cieśniny, rzeki, wyspy, góry, szczyty, wyżyny, niziny itp., istnieje też potrzeba ujednoczenia nazw narodowości i grup etnicznych. W związku z ostatnimi zmianami geopolitycznymi w Europie występują w tym zakresie pewne oboczności nazewnictwa. Dziś trudno ze stuprocentową pewnością odpowiedzieć na pytania: jak się nazywa mieszkaniec Kosowa². Czy mieszkaniec Osetii to Osetyjczyk, jak podają encyklopedie i słowniki, czy też będąca rusycyzmem forma Osetyniec, którą posługuje się obecnie wielu dziennikarzy najpopu-

¹ W Polsce prace nad ujednoczeniem stosowania obcych nazw geograficznych trwają od 1954 roku. Jednakże dopiero 5 lat później opublikowano *Polskie nazewnictwo geograficzne świata* [1959] – wykaz zawierający 20 tys. nazw geograficznych z całego świata, uznanych za poprawne i zalecanych do stosowania. Kolejna duża publikacja na ten temat – *Polskie nazwy geograficzne świata* ukazała się w czterech częściach w latach 1994–1996. Dotyczy ona jednak tylko nazw spolszczonych, czyli egzozimów. Od roku 2004 Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski wydaje ukazujące się w częściach *Nazewnictwo geograficzne świata* (zob. przypis 7).

² W użyciu są formy *Kosowar* oraz *Kosowianin*, *Kosowiak*, *Kosowczyk*.

larniejszych gazet w Polsce. Tą problematyką zajmuje się również Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski przy Głównym Geodecie Kraju, skupiająca w swoich szeregach geografów, językoznawców, kartografów i historyków³.

1. Podstawowe procedury transpozycyjne przy dwustronnej transpozycji nazw geograficznych

Problemowi transpozycji nazw geograficznych z języka serbskiego na polski i z polskiego na serbski nie poświęcano do tej pory zbyt dużo uwagi. Jedyną obszerną publikacją na ten temat jest książka Iwony Nowakowskiej-Kempnej [Nowakowska-Kempna 1979]. Uwaga autorki opracowania skupia się jednak na tłumaczeniach artystycznych, w których, jak wiadomo, panuje duża dowolność w transpozycji nazw własnych, do których należą też nazwy geograficzne. W tym artykule zajmę się transpozycjami nazw geograficznych w różnego typu tekstach publicystycznych oraz o tematyce turystycznej i geograficznej.

Najogólniej rzecz ujmując, istnieją cztery sposoby transpozycji nazw geograficznych: a) użycie **egzonimu**⁴, b) użycie **formy oryginalnej – endonimu**⁵, c) **transkrypcja**, d) **transliteracja**⁶ – dwa ostatnie sposoby w przypadku transpozycji nazw z innych alfabetów.

Z transpozycją nazw geograficznych w szerszym znaczeniu mamy do czynienia, gdy istnieje konieczność lub przynajmniej możliwość przetłumaczenia części nazwy geograficznej, np. pol. *Zatoka Gdańska* – serb. *Gdański zaliv*. Skrajnym przypadkiem transpozycji jest tłumaczenie nazwy jednowyrazowej lub nazwy o postaci połączenia wyrazowego, np. antroponimów

³ Wyczerpujące informacje na temat działalności Komisji podaje E. Wolnicz-Pawłowska: *Standaryzacja nazw geograficznych poza granicami Polski. Problematyka językowa*, <www.human.uwm.edu.pl/polonistyka/P_J_2006/Wolnicz-Pawlowska.doc>.

⁴ „Egzonim – nazwa używana w określonym języku dla obiektu geograficznego znajdującego się poza obszarem, gdzie ten język ma status oficjalny i różniąca się od nazwy oficjalnej w języku lub językach na obszarze, gdzie znajduje się dany obiekt geograficzny”. Przykłady: Belgrad jest w języku polskim egzonimem dla serbskiej nazwy Beograd; Beč w języku serbskim dla nazwy Wiedeń. Definicja według: *Słownik terminów używanych przy standaryzacji nazw geograficznych* (Glossary of Terminology used in the Standardization of Geographical Names), Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski przy Ministerstwie Edukacji Narodowej, wyd. Główny Urząd Geodezji i Kartografii, Warszawa 1998, s. 27-28.

⁵ „Endonim – nazwa obiektu geograficznego w jednym z języków używanych na obszarze, gdzie dany obiekt się znajduje”. Definicja według: *Słownik terminów...*, s. 27.

⁶ W przypadku transpozycji nazw geograficznych z serbskiego na polski i z polskiego na serbski *transliteracja* nie powinno się stosować – będzie o tym mowa w dalszej części artykułu.

i toponimów „mówiących” w literaturze pięknej (np. *Szelmowski z Szelmowa* – serb. *Nikogović iz Nikogovića*), nazw broni (np. *Rózczecka z Pana Tadeusza* – serb. *Šiba*) itd. Powyższe przykłady zaczerpnąłem z książki I. Nowakowskiej-Kempnej [Nowakowska-Kempna 1979: 35, 38]. Niekiedy tłumaczone są także nazwy geograficzne, np. ang. *Pacific Ocean* – pol. *Ocean Spokojny*.

Przy ustalaniu wykazów obcych nazw geograficznych Komisja kieruje się zasadą, według której należy „chronić te polskie nazwy, które na ochronę zasługują, a z drugiej strony pozbywać się tych, które wprowadzono pochopnie lub które wyszły z użycia”⁷. Deklaracja ta jest pewnego rodzaju kompromisem między światowymi trendami standaryzacyjnymi a troską o los nazw spolszczonych – **egzonimów**, których istnienie jest często świadectwem wielowiekowej kultury polskiej. Poza tym tworzy się od nich formy pochodne, np. przymiotniki.

Powodem zanikania egzonimów są jednak nie tylko urzędowe ustalenia, ale i zintensyfikowanie bezpośrednich kontaktów językowych (poprzez np. swobodę podróżowania), snobizm oraz braki w podstawowej wiedzy encyklopedycznej. Ludzie stykają się z nazwami oryginalnymi, np. *Luebeck*, lecz nie znają egzonimu *Lubeka*. Albo też znają go, lecz celowo nie używają, ponieważ bardziej „światowo” brzmi *Jadę do Luebeck* niż *Jadę do Lubeki*. Często użytkownicy języka znają zarówno egzonim, jak i endonim, ale nie kojarzą ich z tym samym obiektem, stąd przypadki dubletów – w polszczyźnie najczęściej dotyczą one nazw miast niemieckich, np. *Aachen* – *Akwizgran*, *Kilonia* – *Kiel* [Zaręba 1984: 80-81].

Jeśli chodzi o nazwy serbskie, jednym z nielicznych, o ile nie jedynym, przykładem tego typu jest para *Karłowce* – *Sremski Karlovci*. *Karłowce* są egzonimem historycznym, którego użycie jest uzasadnione tylko w odniesieniu do dawnych czasów, podobnie jak *Gołąbiec* (serb. *Golubac*), *Syrmia* (serb. *Srem*⁸).

Używanie egzonimów, niezależnie od tego, czy jest zasadne, czy też nie z punktu widzenia ujednolicania nazewnictwa, stanowi najprostszy sposób transpozycji nazw geograficznych z jednego języka na drugi. Aktualny wykaz spolszczonych nazw określających serbskie obiekty geograficzne⁹ wymienia **regionimy** (nazwy regionów): *Baczka*, *Szumadia*, *Wojwodina*, *Serbia*

⁷ *Nazewnictwo geograficzne świata*, z. 1-9 (Wydaje Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski przy Głównym Geodecie Kraju), Warszawa 2004-2006. Cytat pochodzi z zeszytu 6, s. 7-8.

⁸ Notowany w: *Polskie nazewnictwo geograficzne świata*, 1959.

⁹ Pod uwagę wzięto Serbię bez Kosowa. Większość tych nazw odnotowuje: *Polskie nazwy geograficzne świata*, Warszawa 1994-1996: cz. I. Europa (bez Europy Wschodniej). Egzonimy *Biały Timok*, *Czarny Timok*, *Kanał Dunaj – Cisa – Dunaj*, *Równina Baczki*, *Sandżak* zostały wprowadzone w 2007 roku (sprawozdania z posiedzeń Komisji dostępne są na <www.gugik.gov.pl>).

Centralna i Sandżak (ostatnia nazwa wprowadzona w 2007 roku); **ojkonimy** (nazwy miast): *Belgrad, Nisz i Nowy Sad*; **hydronimy** (nazwy wód powierzchniowych): *Cisa, Drawa, Dunaj, Wielka Morawa, Morawa Południowa, Morawa Zachodnia, Niszawa, Temesz* (serb. *Tamiš*), a także *Biały Timok, Czarny Timok i Kanał Dunaj – Cisa – Dunaj* (wprowadzone w 2007 roku) oraz **oronimy** (nazwy form ukształtowania terenu): *Góry Wschodnioserbskie* (serb. *Karpatско-balkanske planine*), *Góry Dynarskie i Rodopy*. Na liście tej znajduje się też popularna, nadana już przez Rzymian, nazwa przełomu Dunaju – *Żelazna Brama* (serb. *Đerdap*, rum. *Porta ferea*). Wśród zatwierdzonych przez Komisję egzonimów stosunkowo dużo jest nazw rzek. Ma to swoje uzasadnienie – dłuższe rzeki zazwyczaj płyną przez większy obszar, na którym obowiązują różne języki urzędowe. Trudno sobie wyobrazić, jak nazywalibyśmy Dunaj, gdyby zrezygnować z użycia egzonimu. To samo dotyczy wielu oronimów. Stąd też w 2007 roku postanowiono dodać do listy jeszcze jeden: *Równina Baczki* – dotyczy on niziny zarówno w Serbii, jak i na Węgrzech.

Oprócz wymienionych egzonimów istnieją także serbskie endonimy, które zarówno pod względem pisowni, jak i przybliżonej wymowy łatwo się adaptują w polszczyźnie. Są to np. *Srem, Banat, Subotica, Kopaonik, Zlatibor*.

W języku serbskim egzonimów polskich nazw geograficznych jest nieco mniej niż egzonimów dla serbskich miast w języku polskim. Oprócz nazw największych miast i rzek, takich jak *Varšava, Odra*, są jeszcze m.in.: *Mazurija, Mazovija, Velikopoljska, Pomorje, Šlezija/Šleska/Šljonsk* (pol. *Śląsk*), *Lisa gora* (pol. *G. Świętokrzyskie* – nazwa najwyższego pasma, tj. *Łysogór*, służy do określenia całego kompleksu górskiego), *Krkonoše, Tatre, Poljska nizija* (pol. *Nizina Polska*), *Primorski (Pomeranski) zaliv* (pol. *Zatoka Pomorska*), *Gdanjski zaliv* (pol. *Zatoka Gdańska*), *Bobrava* (pol. *Bóbr*). To już chyba ich niemal kompletna lista.

Jeśli dany obiekt geograficzny nie posiada swojego usankcjonowanego normą egzonimu, należy go używać w formie oryginalnej (źródłowej) lub **transkrybować** – w przypadku transpozycji nazw z innych alfabetów.

W przypadku transpozycji z języka serbskiego na polski transkrypcji nie powinno się stosować, mimo iż w Serbii oficjalnym alfabetem jest cyrylica. W 2007 roku Komisja postanowiła „przyjąć dla języka serbskiego zapis w alfabecie łacińskim języka serbskiego (*srpska latinica*) (...); nazwy w języku serbskim podane będą wyłącznie w alfabecie łacińskim, pominięte zatem zostaną zapisy w transkrypcji i transliteracji, a język serbski traktowany będzie jak język posługujący się alfabetem łacińskim”¹⁰. Zasady te są usank-

¹⁰ Uchwalono na 30. posiedzeniu Komisji, które odbyło się 28.02.2007 roku. Protokół z posiedzenia udostępniony jest na stronie <www.gugik.gov.pl>. Używanie zapisu w alfabecie łacińskim dla języka serbskiego zalecano też wcześniej. Już w roku 1959 autorzy *Polskiego nazewnictwa geograficznego świata* [1959: 88], a więc pozycji mającej charakter normatywny, podając instrukcję do opracowywania nazw niewymienionych w pracy, piszą, że „mapy wy-

cjonowane normą języka polskiego: „Nazwy geograficzne mogą funkcjonować w postaci spolszczonej bądź oryginalnej. (...) Pisownię spolszczoną stosujemy tylko w odniesieniu do nazw państw, kilkudziesięciu dużych miast i sporadycznie do innych nazw geograficznych; w odniesieniu do pozostałych stosujemy pisownię oryginalną”¹¹. Postać spolszczona w cytowanym paragrafie znaczy tyle, ile egzonim. Jak widać, *Słownik ortograficzny PWN* również zaleca „wstrzemięźliwość” w używaniu egzonimów.

W odróżnieniu od języka polskiego, zasady pisowni języka serbskiego zezwalają zarówno na transkrypcję nazw obcych, w tym geograficznych, jak i na „izvorno pisanje” (pisanie źródłowe) [Pešikan 2000: 101-106]. Pierwsza procedura jest stosowana znacznie częściej, ale nie można zapominać o tym, że przenoszenie oryginalnej grafii ma swoje ogromne zalety, zwłaszcza gdy stosuje się ją w tekstach o charakterze informacyjnym lub naukowym. Zaleta stosowania grafii źródłowej jest też taka, że na jej podstawie można określić prawidłową wymowę nazwy (jednostki leksykalnej), podczas gdy na odwrót jest to niemal niemożliwe. Zwolennikami zachowywania oryginalnej grafii jest wielu lingwistów – między innymi Ivan Klajn [Klajn 2007: 115], który stwierdza, że „najgorsze ze wszystkiego jest to, że transkrypcja fonetyczna bywa niedokładna, ponieważ w ten sposób nie udziela się czytelnikowi ani jednej informacji – nie pozna on ani formy pisanej nazwy obcej, ani jej wymowy”. Stwierdza z żalem, że przypadki błędnej transkrypcji nie należą w języku serbskim do rzadkości i obwinia za ten fakt ludzi, którzy nie mają odpowiednich kwalifikacji językowych. Wtórzuje mu Tvrtko Prčić [Prčić 2005: 3], podając przykłady błędnej transkrypcji: *Blekburn* zamiast *Blekberrn*, *Njukastl* zamiast *Njukasl* oraz *Sankt Petersburg* zamiast prawidłowej formy *Sankt Peterburg*. Milan Bakovljević [Bakovljević 2005: 27] pisze o błędnie transkrybowanych węgierskich toponimach: *Sopron*, *Salgotarjan* zamiast *Šopron*, *Šalgotarian*. *Seged* (mający zresztą swój egzonim *Segedin*) zostaje „przechrzczony” na *Šeged*. A przecież *Pravopis srpskoga jezika* w jasny sposób wyjaśnia zasady transkrypcji nazw własnych. Mitar Pešikan [Pešikan 1996: 177-178] stwierdza, że „transkrypcję obcych nazw własnych w języku serbskim cechuje nieprawdopodobna dowolność. Powodem takiego stanu rzeczy jest zarówno bezpośrednie przenoszenie obcej grafii, jak i dążenie do jak najwierniejszej reprodukcji dźwięków, co działa na szkodę już utworzonych wzorców”. Klajn [Klajn 2007: 118] podaje przykłady najczęściej spotykanych błędów w transkrypcji obcych nazw geograficznych. Wymienia m.in. formę *Šćećin* zamiast *Šćećin* (pol. *Szczecin*). Na zakończenie z sarka-

dawane w alfabecie chorwackim lub słoweńskim podają poprawnie nazewnictwo serbskie, skutkiem czego należy się nimi posługiwać jako źródłami oficjalnymi” i stanowią one wzorzec do ustalania prawidłowych nazw geograficznych.

¹¹ Internetowe wydanie *Słownika ortograficznego PWN*: <<http://so.pwn.pl/zasady.php?id=629640>>.

zmem stwierdza, że „nie powinno się tracić nadziei, że takie błędy można poprawić. Przykładem tego jest los szeroko rozpowszechnionej błędnej formy *Los Anđelos*, która po Olimpiadzie w roku 1984 praktycznie znikła, ustępując miejsca prawidłowej formie *Los Anđeles*”.

Reasumując, najczęstszym sposobem transpozycji nazw geograficznych z języka polskiego do serbskiego jest transkrypcja. Pomimo zielonego światła dla używania oryginalnej grafii zdecydowana większość literatury fachowej zawiera formy transkrybowane¹².

2. Transpozycja nazw będących kombinacją zasadniczej nazwy własnej i określnika rodzajowego (fizjograficznego)¹³

Jakkolwiek nazw geograficznych nie powinno się tłumaczyć, przekład części nazw będących kombinacją zasadniczej nazwy własnej i określnika rodzajowego (fizjograficznego) często jest niezbędny. Niektóre nazwy tego typu mają swoje egzonymy w języku docelowym, np. serb. *Gdanjski zaliv* (pol. *Zatoka Gdańska*), pol. *Góry Wschodnioserbskie* (serb. *Karpatsko-balkanske planine*). Jeśli ich brak, należałoby zgodnie z normą językową i/lub urzędową pozostawić bez zmian formę oryginalną lub ją transkrybować (w przypadku transpozycji na język serbski). Najczęściej jest to jednak niemożliwe. W większości tekstów *określnik rodzajowy* należy koniecznie przetłumaczyć, żeby odbiorca tekstu wiedział, o jaki typ obiektu geograficznego chodzi (np. *zatoka*, *wyżyna* itp.). Do tej pory językoznawcy i specjaliści od translatoryki nie poświęcali temu zagadnieniu należytej uwagi.

Niekiedy wystarczy jedynie zastąpić określnik jego odpowiednim translatem, np. pol. *jezero Śniardwy* – serb. *jezero Šnjardvi*, serb. *Starovlaško-Raška visija* – *Wyżyna Starovlaško-Raška* itd. Dla wielu określników rodzajowych bez trudu znajdujemy ekwiwalenty semantyczne w języku przekładu, np.: pol. *jezero* – *jezero*, *pojezierze* – *jezersko područje*, *nizina* – *nizija*, *zatoka* – *zaliv*; serb. *planine* – *góry*, *visija* – *wyżyna*, *pobrđe* – *pogórze*, *poluostrvo* – *półwysep*. Gdy nazwa zawiera przymiotnik, wtedy w tłumaczeniu stoi on w prepozycji wobec określnika – zgodnie z wymogami systemowymi języka serbskiego: *Jezero Nidzkie* – *Njidsko jezero*. W przekładzie w kierunku odwrotnym (nazwa serbska: nazwa polska) przymiotnik lokuje się zasadniczo w postpozycji: *Svrljiške planine* – *Góry Svrljiške*.

¹² Formy transkrybowane znajdują się m.in. w podręcznikach akademickich (np. R. Davidović, *Regionalna geografija. Geografske regije evropskih država, knjiga II*, Novi Sad 1999), a także w atlasach geograficznych (np. *Geografski atlas za srednje škole*, Beograd 2003).

¹³ Określnik rodzajowy to np. *nizina* w nazwie *Nizina Wielkopolska* albo *zalew* w nazwie *Zalew Szczeciński*. Jest terminem stosowanym przez Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski. Termin *określnik fizjograficzny* jest, jak się wydaje, nieco archaiczny – stosują go autorzy *Polskiego nazewnictwa geograficznego świata* [1959: 15-16].

Pozostaje pytanie, jak transponować nazwę zasadniczą. Niektóre z obiektów geograficznych mają tylko jedną poprawną formę, rozpowszechnioną w literaturze fachowej w języku docelowym. Jeśli chodzi np. o polskie pojezierza, są to: *Pojezierze Mazurskie – Mazursko jezersko područje*, *Pojezierze Pomorskie – Pomorsko jezersko područje*. Jak jednak postępować z nazwami mniej znanymi? Czy konsekwentne serbizowanie nazwy zasadniczej, tak jak to robią serbscy geografowie i kartografowie, jest słuszne? Wydaje się, że tak. Forma *Gnjeznjenjsko jezersko područje* jest z pewnością bardziej naturalna i akceptowalna niż hybryda *Gnjeznjenskje jezersko područje* lub *Gnieźnieńskie jezersko područje*, w której nazwa zasadnicza nie jest zaadaptowana morfologicznie (nie ma serbskiej końcówki) lub występuje w oryginalnej postaci, a określnik rodzajowy jest przetłumaczony. Należy jednak pamiętać o tym, że jeśli jest to możliwe, warto podać w nawiasie całą nazwę oryginalną (*Pojezierze Gnieźnieńskie*). W przypadku publikacji o charakterze naukowym lub informacyjnym jest to nawet niezbędne, choć wielu serbskich autorów nie korzysta z tych możliwości¹⁴. Z serbizacją nazw polskich nie należy jednak przesadzać i zmiany w obrębie morfologii nazw zasadniczych należałoby ograniczać do minimum, np. *Wyżyna Lubelska* transponujemy jako *Lubelska visija*, a nie *Lublinska visija*, pomimo że nazwa ta zawiera przymiotnik pochodzący od nazwy miasta *Lublin*, który w języku serbskim ma postać *lublinski*.

3. Szczegółowe problemy transpozycji

Oronimy. Nazwy pasm i masywów górskich w języku serbskim o wiele częściej niż w polskim występują bez określnika rodzajowego, np. *Golija*, *Zlatibor*, *Kopaonik*. Chcąc dodać określnik, najwygodniej jest używać terminów *planinski masiv – masyw górski*, *planinski venac – pasmo górskie*, np. *planinski venac Tatre*. Analogicznie postępujemy, transponując z serbskiego, np. *pasmo górskie Fruška gora* (serb. *Fruška gora*).

Kotlina po serbsku może się nazywać *kotlina* albo *depresija* (*depresija* w języku serbskim oznacza również, podobnie jak w polszczyźnie, teren położony poniżej poziomu morza). *Płaskowyż* to *visoravan* albo *plato*. *Nieckę* możemy tłumaczyć jako *basen*, tak więc *Niecka Nidziańska – Nidjanjski basen*. Serbski oronim *Novopazarski basen* możemy analogicznie transponować jako *Niecka Novopazarska* lub *Basen Novopazarski*.

Parki narodowe. Według analogii do serbskich nazw typu *Nacionalni park Kopaonik*, *Nacionalni park Zlatibor* w nazwach parków odróżniający człon

¹⁴ Nazw oryginalnych brak np. we wspomnianym podręczniku akademickim R. Davidovicia.

przymiotnikowy przekształca się na rzeczownik: *Tatrzański Park Narodowy* – *Nacionalni park Tatre*, *Bieszczadzki Park Narodowy* – *Nacionalni park Bješčadi*. Transponując z serbskiego na polski, nie używamy przymiotników od nazw obiektów geograficznych: *Nacionalni park Kopaonik* – *Park Narodowy Kopaonik*. Zasada ta dotyczy nazw z całego serbsko-chorwacko-bośniackiego obszaru językowego. Wyjątkiem jest *Nacionalni park Plitvička jezera*. Ponieważ *Plitvička jezera* mają swój egzonym *Jeziora Plitwickie*, możemy użyć nazwy *Park Narodowy Jezior Plitwickich*.

Nazwy jednostek administracyjnych. Przy transponowaniu nazw jednostek administracyjnych zazwyczaj konieczna jest transpozycja interkulturowa. Polskie *gmina* tłumaczymy jako *opština*. *Powiat* to współcześnie *srez*, *okrug*. Najlepszym ekwiwalentem byłby tu *okrug*. Oznacza on w języku serbskim jednostkę terytorialną większą niż *opština* – jest więc zrozumiały dla odbiorcy.

Przetłumaczenie polskiego terminu *województwo* zazwyczaj nastręcza dużo trudności¹⁵. Według słowników to: *vojvodstvo*, *oblast*¹⁶. *Vojvodstvo* jest jednak terminem historycznym, którego znaczenie nie dociera w pełni do świadomości przeciętnego odbiorcy serbskiego. Lepszym ekwiwalentem wydaje się termin *oblast*¹⁷. Co do nazw własnych województw – najlepiej zachować ich oryginalną pisownię.

Podział administracyjny Serbii jest zasadniczo dwustopniowy – dlatego też łatwiej o ekwiwalenty dla jednostek terytorialnych: *opština* – *gmina*, *okrug* – *okręg*¹⁸.

Inne nazwy. Poważnym problemem jest przekład specyficznych określeń polskich (*hala*, *połonina*) oraz serbskich (*polje* – kotlina lub nizina w zależności od charakteru; *breg* – wzgórze, pagórki, niekiedy góry; *peščara* – obszar piaszczystych wydmy). Jeśli jest to możliwe, najlepiej zostawić je w oryginale¹⁹.

¹⁵ Transpozycja nazw jednostek administracyjnych zazwyczaj sprawia wiele problemów – nie tylko w przypadku transpozycji z polskiego na serbski. Znane są dylematy tłumaczy języka angielskiego, zmuszonych do przełożenia terminu *województwo*. Angielski ekwiwalent *voivodship* został bowiem utworzony przez geografów i wywołuje sprzeciw językoznawców [Dzierżanowska 1990: 121]. *Województwo* zazwyczaj jest tłumaczone jako *district*, *region*.

¹⁶ *Vojvodstvo*, *oblast* (*Słownik polsko-serbski*, SAN, Beograd 1999).

¹⁷ Używają go np. twórcy haseł o podziale administracyjnym Polski w Wikipedii – zarówno serbskiej, jak i chorwackiej. *Vojvodstvo* podają oni w nawiasie.

¹⁸ Jedyną jednostką administracyjną wyższego rzędu w Serbii jest serb. *Autonomna pokrajina Vojvodina* – pol. *Okręg Autonomiczny Wojwodina*. *Pokrajina* to obszar posiadający szczególny status prawny.

¹⁹ Oczywiście poza przypadkami, gdy dany obiekt ma swój egzonym, np. serb. *Kosovo Polje* = pol. *Kosowe Pole*. Istnieją też nazwy, które nie są oficjalnie zatwierdzone przez instytucje zajmujące się standaryzacją, ale szeroko rozpowszechnione w literaturze popularnonaukowej, np. *Deliblatska Peščara* – pol. *Pustynia Deliblaska*. W tym wypadku użycie polskiej formy wydaje się uzasadnione.

Polski termin zalew jest przykładem homonimii terminologicznej. Może oznaczać zarówno *zamkniętą zatokę morską*, jak i *sztuczne jezioro*. W tym drugim przypadku używamy ekwiwalentu *jezero*, np. *Zalew Zegrzyński – Zegżynjsko jezero*. Dla doprecyzowania możemy użyć terminu *veštačko jezero* lub *protočno veštačko jezero* (*sztuczny zbiornik rzeczny*).

Nazwy z formantem przyrostkowym *-szczyzna* oznaczające obszar, którego centrum stanowi jakiś duży ośrodek miejski, np. *Lubelszczyzna*, *Suwal-szczyzna*, możemy transponować jako *Regija Lublin*, *Regija Suwalki*, w nawiasie podając nazwę oryginalną. Nie są to może najlepsze formy językowe, ale ich informatywność jest bardzo duża – odbiorca będzie wiedział, o jaki obszar chodzi.

4. Stosunek wydawnictw do obowiązujących norm

Egzonimy dla serbskich ojkonimów w poważnych wydawnictwach książkowych zazwyczaj zapisywane są poprawnie. Od przyjętej normy dosyć mocno odbiegają formy używane w nowym przewodniku turystycznym wydawnictwa Pascal²⁰, który stara się za wszelką cenę internacjonalizować nazewnictwo. Pełnoprawne i powszechnie stosowane egzonimy *Nowy Sad* i *Nisz* podaje on jedynie w nawiasie jako wariant fakultatywny. Wydawnictwa prasowe i źródła internetowe natomiast często dokonują spolszczenia na własną rękę. Stąd też ojkonim *Kruševac* – w ubiegłym roku notowany 140 razy na polskich stronach internetowych²¹ – ma 4 warianty zapisu: 1. *Kruševac*²² (źródłowa, oryginalna) – 60 razy, 2. *Krusevac*²³ (pominięcie serbskiego znaku diakrytycznego) – 73, 3. *Kruszewac*²⁴ (forma transkrybowana) – 6, a nawet 4. *Kruševac*²⁵ (brak jakiegokolwiek konsekwencji) – 1.

Jeśli chodzi o transpozycję nazw polskich na język serbski, pomimo chaosu panującego w dziedzinie transkrypcji nazw własnych, odstępstw od reguły w literaturze fachowej jest stosunkowo niewiele²⁶, znacznie więcej natomiast w prasie i źródłach internetowych, zwłaszcza jeśli chodzi o mniej

²⁰ S. Adamczak, K. Firlej, *Czarnogóra, Serbia i Macedonia. Praktyczny przewodnik*, Bielsko-Biała 2007.

²¹ Wyniki z wyszukiwarki Google – w okresie 28.11.2007–27.11.2008.

²² Np.: <www.filmweb.pl/o74505/Natasa+Solak> – 38k.

²³ Np.: <www.biznesnet.pl/ar/20/3791462/partizan-belgrad-mistrzem-serbii.html> – 63k.

²⁴ Np.: <www.victoriawiedenska.krakow.pl/Historia_cz2s2.html> – 25k.

²⁵ <pl.wikipedia.org/wiki/Aleksander_Mitrović> – 22k.

²⁶ Serbski szkolny atlas geograficzny (*Geografski atlas za srednje škole*, Beograd 2003) zawiera 50 polskich nazw miast – z czego 8 jest zapisanych błędnie (16%): *Bjelogard*, *Elblag*, *Gožuv Velikopoljski*, *Pjotrkuv Trib.*, *Pšemisl*, *Tarnuv*, *Zamość*, *Žešuv* zamiast poprawnych *Bjalogard*, *Elblong*, *Gožov Velikopoljski*, *Pjotrkov Trib.*, *Pšemišl*, *Tarnov*, *Zamość*, *Žešov*. Ponadto polskie ‘ś’ realizuje się na 2 sposoby: ‘š’ i ‘s’, np. pol. *Śniardwy* = serb. *Šnjardvi*, *Snjardvi*.

znane nazwy. Na przykład ojkonim *Chorzów*, który w ciągu ostatniego roku był użyty 29 razy na serbskojęzycznych stronach internetowych²⁷, zapisuje się na 7 sposobów: *Chorzów*²⁸ – 12 razy, *Chorzow*²⁹ – 10, *Horzov*³⁰ – 4, *Hožov*³¹ – 2, *Hožuv*³² – 1. Istnieją także potwierdzone przypadki użycia wariantów *Horzow*³³ i *Hozov*³⁴.

5. Wnioski

1. Procesy globalizacyjne narzucają zmiany w obrębie normy językowej. Standaryzacja nazw geograficznych ma niewątpliwe zalety, ale i wady, o czym świadczy nierzadko wzrost liczby wariantów.

2. Faktem jest powolny zanik egzonimów – proces ten jest wspierany przez instytucje zajmujące się standaryzacją.

3. W polszczyźnie jest więcej usankcjonowanych normą egzonimów dla serbskich nazw geograficznych niż w serbszczyźnie dla polskich nazw geograficznych.

4. Transkrypcja jest najbardziej rozpowszechnionym sposobem transpozycji nazw geograficznych z języka polskiego na serbski, podczas gdy przy transpozycji z języka serbskiego na polski stosuje się ją znacznie rzadziej (w wydawnictwach kartograficznych i geograficznych w ogóle nie powinno się jej stosować).

5. Przeprowadzone przeze mnie badania ujawniły potrzebę dalszych prac nad teorią i praktyką transpozycji nazw będących kombinacją zasadniczej nazwy własnej i określnika rodzajowego (fizjograficznego). Wymaga to jednak przemyślenia założeń teoretycznych.

6. Pomimo urzędowych zaleceń stosowania oryginalnej pisowni, Polacy często spolszczają nazwy serbskie, a Serbowie z kolei nadal o wiele chętniej stosują transkrypcję nazw geograficznych niż oryginalną postać nazw. Świadczy to o dużej roli pamięci historycznej w posługiwaniu się nazewnictwem geograficznym w języku polskim i serbskim.

²⁷ Wyniki z wyszukiwarki Google – w okresie 28.11.2007–27.11.2008.

²⁸ Np.: <www.futsalbalkan.com/site/index.php?option=com_content&task=view&id=12> – 41k.

²⁹ Np.: <www.golovi.net/video.php?news_id=1461> – 21k.

³⁰ Np.: <www.public-nudity-exhibitionist.com/Random/details.htm> – 8k.

³¹ Np.: <sr.wikipedia.org/wiki/Екстракласа_2008/09> – 28k.

³² <sr.wikipedia.org/sr-ec/Фудбалска_репрезентација_Турске> – 162k.

³³ W ostatnim roku nie odnotowano występowania tej formy. Jedyne przypadki użycia pochodzą z czasów wcześniejszych: <public-nudity-exhibitionist.com/Random/details.htm> – 8k.

³⁴ W ostatnim roku nie odnotowano występowania tej formy. Jedyne przypadki użycia pochodzą z czasów wcześniejszych: <www.srpskatribina.net/forum/viewtopic.php?t=1404&postdays=0&postorder=asc&start=20&sid>.

7. Istnieje potrzeba opublikowania nowego słownika nazw geograficznych świata – wykazu nie tylko egzonymów, ale też częściej używanych endonymów. Dzieło takie powinno zawierać formy dopełniacza oraz informacje o wymowie nazw. *Polskie nazewnictwo geograficzne świata* jest już pozycją dość starą, a nowsze publikacje Komisji Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski nie są wystarczająco rozpowszechnione³⁵.

Literatura

- Bakovljević M., 2005, *Proizvoljno transkribovanje mađarskih imena*, „Jezik danas” nr 21-22, s. 27-28.
- Dzierżanowska H., 1990, *Przekład tekstów nieliterackich na przykładzie języka angielskiego*, Warszawa.
- Klajn I., 2007, *Pravopisni problemi i nedoumice*, w: *Srpski jezički priručnik*, Beograd, s. 94-118.
- Nowakowska-Kempna I., 1979, *Transpozycje nazw własnych z języka polskiego na języki południowosłowiańskie (na przykładach tłumaczeń literatury polskiej i literatur południowosłowiańskich)*, Katowice.
- Pešikan M., 1996, *Pravopisna norma*, w: *Najnowsze dzieje języków słowiańskich. Srpski jezik*, pod red. M. Radovanovicia, Opole, s. 171-180.
- Pešikan M. i inni, 2000, *Pravopis srpskoga jezika*, Novi Sad–Beograd.
- Polskie nazewnictwo geograficzne świata*, 1959, oprac. L. Ratajski, J. Szewczyk, P. Zwoliński, Warszawa.
- Prčić T., 2005, *Da li je sve ovo samo borba s vetrenjačama*, „Jezik danas” nr 21-22, s. 1-5.
- Zaręba A., 1984, *Obce nazwy geograficzne we współczesnej polszczyźnie. Z zagadnień poprawności języka*, „Język Polski” LXIV, s. 75-82.

Polish and Serbian geographical names – the problems of transposition

Summary

The article describes the most important problems related to transposition of Polish geographical names into Serbian, and Serbian geographical names into Polish. There are explained the meanings of basic terms used in standardisation (exonym, endonym). There are described basic translation procedures for bilateral transposition of geographical names: the use of the exonym, the use of the endonym (the original form), transcription. Special attention is given to the translation of names being a combination of a basic proper noun and a noun classifier, such as *Nizina Wielkopolska* in Polish (in this name, *nizina* is a noun classifier). There are also presented selected translation-adaptation problems and the stance of publishing houses on applicable linguistic norms.

³⁵ Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski planuje wydanie tego typu publikacji.

Orientalno-islamska architektura i kultura stanovanja bosanskohercegovačkih muslimana

Islamska se architektura u svom začetku razvijala uglavnom spontano i namjenski, te se nije nametnula toliko svojom originalnošću, koliko univerzalističkim poimanjem životne etike koja se reflektirala na arhitektonski ambijent. Prvobitna islamska zajednica imala je za prvenstven cilj širenje vjere i afirmaciju temeljnih društvenih i vjerskih islamskih vrijednosti, dok je uspostavljanje onih aktivnosti koje bi u sebi sadržavale neki vid umjetničke djelatnosti bilo slabo primjetno. Stoga među muslimanima u tom razdoblju nije ni postojao neki osmišljen koncept koji bi vodio stvaranju specifičnog umjetničkog stila muslimanske zajednice, ali se s kontinuitetom njezinog društvenog konsolidiranja i razvojem pogodnog kulturološkog okruženja, javljao i sve razvijeniji, ujednačeniji i originalniji oblik islamske arhitekture. Danas u svijetu susrećemo najrazličitije forme islamskog graditeljstva, koje u sebi nerijetko sadrže i tradicijske arhitektonske oblike podneblja iz kojega vode porijeklo, ali kako svojom namjenom, formom, funkcionalnošću i umjetničkom realizacijom reflektiraju etički kod islamskog načina življenja, o njima se govori kao o sastavnom dijelu kulturnog i civilizacijskog nasljeđa islama.

Odlikujući se promjenjivom formom, koja ne predstavlja jednoličan stil stereotipno rasprostranjen na cjelokupnom području nastanjenom muslimanima, ono što islamsku arhitekturu čini jedinstvenom jeste njezin specifičan duhovni okvir i funkcionalnost stila s glavnom zadaćom da zadovoljava ono što se od muslimana traži kao vjernika, odnosno da omogući neometano obavljanje vjerskih obreda onako kako je to propisano islamskom tradicijom. Navodeći se diktatom iznalaženja najfunkcionalnijeg rješenja za fizičku i duhovnu egzistenciju čovjeka i objekta stavljenih u službu zadobivanja onozemaljske milosti obećane svim muslimanima koji se budu dosljedno pridržavali Prorokovog sunneta, suštinu islamske arhitekture u civilizacijskom smislu čini društveni poticaj za stvaranjem estetskog integriteta musliman-

ske zajednice i konstruiranjem prepoznatljivih materijalnih znakova unutar urbaniteta kao nedvosmislenog svjedočanstva prisutnosti islama na nekom teritoriju.

Kao najvidljiviji oblik materijalnog kulturnog nasljeđa jednog naroda, u kulturnoj zaostavštini bosanskih muslimana građevinski se spomenici svrstavaju u objekte vjerskog i svjetovnog namjenskog karaktera. U prvu skupinu tradicionalno se uvrštavaju *džamije* i *mesdžidi* (muslimanske bogomolje bez minareta)¹, *mektebi* (islamske vjerske osnovne škole) i *medrese* (islamska vjerska učilište ranga visoke i srednje škole), *tekije* (derviške kuće) i spomenici nadgrobnog graditeljstva kao što su *turbeta* i *nišani* (islamski nadgrobni spomenici od kamena)², dok drugu grupu predstavljaju *karavan-*

¹ Riječ *džamija* kao naziv za islamsku bogomolju primljena je iz turskog jezika, a potječe od arapske sintagme *al-gami*, odnosno *al-nasgid*, u značenju velike centralne džamije u kojoj se obavljaju molitve petkom i za bajramske blagdane, dok se *mesdžid* u Bosni i Hercegovini koristi kao naziv za manje islamske bogomolje bez *minareta* u kojima se obavljaju samo redovne dnevne molitve.

² Spomenici nadgrobnog graditeljstva predstavljaju posebno poglavlje u islamskoj umjetnosti, a njihov je izgled uvjetovan utjecajem lokalne tradicije, epohom u kojoj su nastajali, te ugledom i imovinskim stanjem pokojnika. Za pojedine odličnike, bogate pojedince, zaslužne građane, istaknute državnike i vjerne podanike Carstva, podizane su kao grobnice i posebne džamije, premda je to bila veoma rijetka pojava na europskom tlu, te se stoga grobne džamije ubrajaju u iznimke. Mnogo češće mogu se susresti međutim razna *turbeta*, odnosno zidani i rjeđe drveni zatvoreni mauzoleji i otvoreni kameni baldahini, s nizom stupova koji nose krov ili kupolu obično oktogona tlocrta. Zatvorena *turbeta* građena od kamena, sa kupolom, nad-svođenim ulazom u *turbe* (mauzolej) i obično tri *demirli pendžera* (gvozdenim rešetkama okovani prozori), podizana su istaknutim ličnostima poput *paša* (visoki osmalijski dostojanstvenici) i *šejhova* (starješine *tekije*), a nalaze se redovito pokraj džamija, pa tako između ostalih i *turbe* Gazi Husrev-bega stoji u dvorištu njegove zakladne džamije u Sarajevu, dok se drugi tip otvorenih *turbeta*, obično kvadratnog oblika na stupovima (četiri ili osam stupova koji nose kupolu), nalazi uvijek na groblju (u Sarajevu se nalazi više *turbeta* ovog tipa na groblju Alifakovac. Neka od ovih *turbeta* u kojima su sahranjene *evlije* (sveti ljudi), postala su svojevrsnim svetištima za muslimanske hodočasnike koji ih obilaze i na njima čine *dove* (molitve Alahu), a jedno od najpoznatijih takvih *dovišta* (mjesto sa kojeg se čini *dova* Bogu) jeste *turbe* Ajvaz-dede u Pruscu. Osim *turbeta* na muslimanskim se *mezarjima* (groblja) također često mogu vidjeti i takozvani *oklopi*, odnosno kameni nadgrobni spomenici nalik na klasične sarkofage u kojima su sahranjivani imućniji građani. Najtipičnije i najbrojnije spomenike nadgrobnog graditeljstva u bosanskih muslimana predstavljaju ipak *nišani* (*bašluci*), kako se nazivaju nadgrobni spomenici izrađeni od svijetlog tvrdog kamena, koji sa svojom specifičnom plastičnom formom nadgrobni stupova, kroz čije se arhitektonske oblike nazire čovječji lik, sugeriraju statuarnu personifikaciju pokojnika. *Nišani* podignuti na grobovima muškaraca su masivni i na vrhu isklesani u obliku ljudske glave s *fesom* (muslimanska muška kapa bez oboda u obliku kupe) ili *turbanom*, dok su ženski *nišani* tanji, pri zemlji nešto širi i sužavaju se prema vrhu. Na *nišanima* je uklesano ime i godina rođenja i smrti umrlog, dok se epitafi jednako tako kao i slike pokojnika pojavljuju veoma rijetko. Posmrtni kronogrami pisani su u stihovima ili prozi, većinom na arapskom i turskom jeziku, a oni najstariji na narodnom jeziku i bosančicom. Stariji *nišani* često su ukrašeni ornamentima i figuralnim motivima orijentalnog porijekla poput ara-

-*saraji* (karavanska svratišta), *bezistani* (natkrivene tržnice u kojima se prodaje tekstil), *sahat-kule* (tornjevi sa satom), *imareti* (besplatne javne kuhinje), *hamami* (javna kupališta), gradske česme, mostovi, itd. Centralno mjesto u islamskoj arhitekturi zauzimaju ipak *džamije*, koje kao muslimanske bogomolje i *Allahove kuće na Zemlji* prema islamskoj tradiciji predstavljaju kako znakove islamske prisutnosti na određenoj teritoriji, tako i svjedočanstvo vjerske kreposti za stvaranjem dobra za sebe i zajednicu u ovozemaljskom životu i na drugome svijetu.

Nakon bijega Muhammeda i skupine njegovih sljedbenika iz Mekke u Medinu 622. godine, u vrijeme kada je islamska zajednica bila još uvijek slaba i malobrojna, te se tražio put za što djelotvorniji pristup jačanju vjere i kolektivnog duha, rodila se potreba za okupljalištem koje bi moglo zadovoljiti ne samo vjerske dužnosti muslimana, već i druge društvene potrebe zajednice koje su proistjecale iz islama kao prakticirane i življene religije koja je donijela novu interpretaciju povijesne stvarnosti. Samo pogansko kulturno nasljeđe nije moglo dati jači civilizacijski poticaj za bilo kakvo izražajnije umjetničko djelovanje, te se stoga ni islamska arhitektura na samom početku nije mogla pohvaliti plodnim i razvijenim tлом za utemeljenje početne pozicije s koje bi definirala ljepotu stila ili grandioznost. Arhitektura predislamskih Arapa ograničavala se uglavnom na namjenski podignute građevine neumjetničkih pretenzija, budući da se većina objekta gradila u stambene i ritualne svrhe, bez potrebe za raskoši i stvaranjem upečatljivog umjetničkog dojma. Danas prepoznatljivi orijentalno-islamski arhitektonski stil razvijao se i oblikovao postupno, usporedo s teritorijalnim širenjem islama i kroz kulturnu difuziju u druge tradicije s kojima su muslimani dolazili u kontakt.

Prvi islamski objekt podignut u Medini neposredno poslije dolaska muslimana bila je džamija, ali kao bogomolja ona nije služila samo za obavljanje vjerskih obreda, nego je to ujedno bilo mjesto na kojemu se odlučivalo o svim pitanjima bitnim za život muslimana. U džamiji se klanjao namaz i učio islam, ali bio je to također prostor u kojemu se okupljala *šura* (muslimansko vijeće) i donosile važne odluke za reguliranje svih segmenata života narastajuće muslimanske zajednice, i to po islamskim vjersko-pravnim i etičko-socijalnim načelima otjelovljenim u Božjem zakonu (*šerijat*), onako kako je to bilo propisano u Božjoj Objavi (*Kur'an*) i kako se ogledalo u Muhammedovom uzornom primjeru kojega su se obavezivali slijediti (*Sunnet* i *Hadis*). Ta simbioza duhovnog i svjetovnog kao integralnih cjelina dala je trajni pečat karakteru vjerskih objekata u islamu, što se ogledalo

beski, polumjeseca, zvijezda, heksagrama, sablji, noževa i zastava, dok se na onim najstarijim pojavljuju i tradicionalni narodni motivi sa bosanskohercegovačkih stećaka poput raznovrsnih geometrijskih ornamenta, kružnica, zmija, mreža itd.

i u svim kasnijim historijskim epohama. Poslanikova džamija u Medini ipak ni po čemu nije podsjećala na monumentalan i raskošan objekt koji bi svojom ljepotom privlačio vjernike izazivajući kod njih respekt i utjecavši na razvoj njihove svijesti o odanosti ideji islama. Zbog delikatne društveno-političke situacije i nedostatka materijalnih sredstava, prvo djelo islamske arhitekture bila je veoma skromna građevina sa temeljima od kamena, zidovima od *čerpiča* (sirova nepečena cigla) i gline, stupovima i krovom od palminog stabla i grana, te podom prekrivenim pijeskom preko kojega su bile prostrte *hasure* (prostirke od rogožine). Takav splet okolnosti utjecao je međutim na stvaranje manira u islamskoj sakralnoj arhitekturi, jer je Poslanikova džamija postala prauzor za ustaljeni način gradnje muslimanskih bogomolja.

U službi ideje podčinjavanja, povjeravanja i predavanja se neprikazano Bogu, nakon širenja islama Azijom, Europom i Afrikom, po istim arhitektonskim i etičkim uzorima graditeljstva podizane su islamske bogomolje i diljem Osmanskog Carstva, a od XV stoljeća i na teritoriju Bosne i Hercegovine³. Građene u orijentalnom tursko-islamskom stilu seldžučke arhitekture s nekim autohtonim elementima domaće umjetničke tradicije, bosanske džamije mogli bismo uvjetno podijeliti na velike *sjajne džamije* s kupolama koje su obično nosile imena osoba koje su ih sagradile⁴, male *mahalske* džamije iz siromašnih gradskih četvrti, te seoske džamije koje su se razvile iz građevnog tipa tradicionalnih bosanskih seoskih kuća⁵. Najljepše bosan-

³ Prva džamija na tlu Bosne i Hercegovine izgrađena je prema pučkoj predaji u Ustikolini 1446. godine.

⁴ Svojom ljepotom i monumentalnošću posebno se ističu sarajevske džamije, a među njima Gazi Husrevbegova (sagrađena 1530), Ali-pašina (sagrađena 1561) i Careva džamija (sagrađena 1565). Da je ovaj tekst postao dvadesetak godina ranije lista bi bila mnogo duža. Na kulturno-povijesnom prostoru Bosne, koji se stoljećima odlikovao pluralizmom etnosa i konfesija, svi ratovi započinjali su tako što su najprije rušene bogomolje i drugi sakralni objekti, kao nijemi svjedoci prisutnosti vjere, kulture i civilizacije na nekom tlu. Ni posljedni vojni sukobi s konca prošlog stoljeća nisu promijenili zlu kob Bosne i Hercegovine, te su tako s lica zemlje, zajedno s desetinama drugih vjerskih objekata svih bosanskohercegovačkih konfesija, zauvijek nestale i Ferhad-pašina džamija u Banjaluci (sagrađena 1579) i Aladža-džamija u Foči (sagrađena 1550), a teško su oštećene Karađozbegova (sagrađena 1570) i Koski Mehmed-pašina džamija u Mostaru (sagrađena 1618). Prema podacima Rijaseta Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, 1992. godine u Bosni i Hercegovini bilo je 1.112 džamija i nekoliko stotina drugih vjerskih objekata Islamske zajednice, od kojih je za četiri godine oružanih sukoba po istom izvoru uništeno je 614 džamija, 218 *mesdžida*, 69 *mekteba*, 405 vakufskih objekata, 37 turbeta i četiri tekije.

⁵ „Kao u cijelom muslimanskom svijetu, tako su i bosanske džamije po većim gradovima sagrađene po uzoru veličanstvene Aja Sofije u Carigradu. Po selima, trgovištima i manjim gradovima džamije su malene; neke su od kamena, a neke i od drveta. Džamije su izvana i iznutra vrlo jednostavne. Na džamijama su visoke, uske i okrugle munare ili minareti. Na te munare uspinju se mujezini i pozivaju narod na molitvu. U svim su džamijama po zidovima

skohercegovačke džamije izgrađene su u klasicističkom stilu nastalom u XVII stoljeću kada su sjaj i slava Osmanlijskog Carstva i islamske kulture dosegli svoj zenit.

Slično kao i pri gradnji domova i urbanizaciji naselja, tako je i prilikom podizanja džamija značajnu ulogu odigrao pozitivan odnos islamske civilizacije i umjetnosti prema prirodi, te je posebna pažnja posvećivana odabiru mjesta na kojemu je džamija podizana i uređenju okoliša oko nje. Budući da štovanje kulta vode u islamu ima veliki značaj, a u primjeru džamija kao sakralnih objekata namijenjenih božjoj službi i svoju praktičnu ulogu uvjetovanu islamskim naukom koji prije pristupanju molitvi nalaže *uzimanje abdesta* (ritualno pranje muslimana radi obrednog očišćenja), većina džamija podizana je pored rijeke ili potoka, ili je u protivnom voda dovođena vještačkim putem do česmi i *šadrvana* (zdenac s vodoskokom namijenjen ritualnom pranju vjernika). U urbanim su naseljima džamije od svoje profane okolice bile odijeljene prostranim, zidom ograđenim dvorištem (*harem*) sa zasađenim stablima lipe, čempresa, platana, kestena i akacije, koje kao svojevrsno predvorje vjernike pripravlja do molitve podsjećajući ih na to da ulaze u sferu duhovnog. Nadovezujući se na prirodni ambijent džamijskog dvorišta, kao arhitektonski posrednik između eksterijera i interijera bogomolje funkciju predvorja od *harema* je preuzimao i kontinuirao džamijski trijem (*sofa*), koji je kao uzdignuti i natkriveni prostor pred džamijom, osim tog simboličnog značenja imao i svoju praktičnu funkciju služeći kao mjesto za izuvanje i obuvanje obuće, zaštita od vremenskih nepogoda, te prostor na kojem se klanja ukoliko nema mjesta u džamiji. U velikim džamijama trijem je natkriven niskim kupolama postavljenim na stupove od mramora (obično četiri stupa i tri male kupole) i ukrašen kamenim, drvenim ili gipsanim ornamentima sastavljenim od brojnih malenih šiljastih udubljenja i stalaktita nanizanih i ukoso poredanih jedan nad drugim kao ukras nad *mihrabom* i svim džamijskim prozorima i vratima.

Najpoznatije elemente islamske arhitekture predstavljaju međutim najvjerojatnije džamijske kupole i *minareti* (džamijski tornjevi s kojih *mujezini* pozivaju *ezanom* vjernike svog *džemata* na molitvu), koji svojom pojavom zorno utjelovljuju prepoznatljivi ugođaj islamskog Orijenta. Istina, kako muslimansko bogoslužje ne insistira na obaveznom obavljanju dnevnih molitvi isključivo u bogomoljama, tako ni kupola ni minaret nisu neophodni za

lijepo ispisani stihovi iz kur'ana, a inače nema u njima ni slika, ni drugih nakita. Sve džamije pokazuju pravcem na istok, sve su okrenute prema Meki. U glavnom zidu, koji je prema Meki okrenut ima uzak, dosta visok izdubak – to je mihrab, gdje hodža, imam, muftija ili ko drugi, pred narodom klanja. S lijeve strane mihraba je kjurs ili ćurs, propovjedaonica, gdje hodža drži narodu vaz, propovijed, a s desne strane mimber, gdje svakoga petka mole za halifu, vrhovnu duhovnu glavu svih muslimana" [Hangi 1906: 20].

klanjanje namaza, te ih iz tog razloga ni ne nalazimo uvijek kod svih džamija, ali te vizitkarte islamske arhitekture nemaju samo praktičnu funkciju. Kupola omeđuje sveti prostor, naznačuje veličinu i monumentalnost objekta, a natkrivanjem vjerskog skupa ističe jedinstvo i značaj zajedničke molitve dajući okrilje i zaštitu okupljenim vjernicima. Podizani visoko ka nebu, kao vodeći motiv islamske arhitekture uopće simbolično apostrofirajući ljudsko stremljenje ka božanskom, džamijski minareti s druge strane svojom pojavom predstavljaju svojevrsan monument težnji za uzvišenim i pokušaj materijalizacije religijskog apsolutizma islamske dogme. Kao neodvojivi dio džamije i arhitektonski element funkcionalno osmišljen i estetski uobličen s namjenom da se sa njega pozivaju vjernici na molitvu, gledajući iz današnje perspektive minaret ima stoga više simbolično nego funkcionalno značenje (minareta gotovo da nije ni bilo u ranom razdoblju islama), kao istaknuti civilizacijski znak islamske arhitektonske prepoznatljivosti kojeg možemo zauvažiti sa velike udaljenosti.

Velike džamije s kupolama bile su zidane su od tesanog kamena, a minareti su još dodatno bili ojačavani željeznim spojnica salivenim olovom. Prislonjen desno od ulaznih džamijskih vrata, *minaret* se iz svoje široke poligonalne osnove stupnjevito sužava do ograđene galerije (*šefret*) s koje se *mujezin* oglašava *ezanom*, da bi se na vrhu završio šiljatim okruglim bakarnim ili olovnim krovom i polumjesecom na vrhu, sa tri ili četiri kugle ispod njega koje služe kao ukras (*alem*). Glavni prostor islamske bogomolje u kojemu se obavlja molitva gotovo redovito ima kvadratni tlocrt (pravokutni prostor u islamu načelno nosi obilježje kolektivnog, dok je okrugli singularan), s dva ili više redova prozora specifičnog šiljastog oblika i kupolskom konstrukcijom pokrova koja simbolizira nebeski svod, a sačinjava ga otvoreni prostor zastrt *serdžadama* (molitveni ćilimi) koji je namijenjen vjernicima za obavljanje namaza sa *mihrabom*, *mimberom*, *ćursom* i *mahvilom*. *Mihrab* je ovalna niša udubljena u zidu džamije okrenutom prema kibli, ispred koje klanja džamijski imam koji predvodi džemat, *mimber* je propovjedaonica izrađena od kamena na jednokrakom stepeništu, s ukrašenim kamenim vratima na najnižoj stepenici, ogradom od geometrijskim likovima perforiranih kamenih ploča i šiljatim krovom, sa koje imam drži *hutbu* (propovijed)⁶, *ćurs* je uzdignuta i ukrašena govornica sa koje se drži *vaz* (propovijed ili predavanje vjerskog sadržaja koje drži imam na narodnom jeziku *džematlija*), dok je *mahvil* mala galerija na kamenim stupovima rezervirana obično za žene. Unutrašnjost džamija obično je ukrašena arkadama, lukovima, stalakti-

⁶ *Hutba* je izlaganje *hatiba* (govornik, propovjednik, odnosno imam koji kazuje *hutbu*) sa *minbera*, a sastoji se od zavale Allahu, poziva na bogobožnost i pobožnost, učenja *Kur'ana* i davanja savjeta. Najvažnija je *džumanska hutba* koja se drži petkom prije obavljanja *džumanamaza*, na kojoj su dužni da prisustvuju svi punoljetni, tjelesno i duševno zdravi muslimani.

tima, te slikanim i plošnim reljefnim ornamentima među kojima dominiraju stilizirani geometrijski i vegetabilni motivi, arabeske i *levhe* – arapskim pismom kaligrafski ispisani na zidu ili uramljeni citati iz Kur'ana, mudre izreke ili poruke moralnog sadržaja. Cijelu tu atmosferu dopunjava pod zastrt *serdžadama*, koje kao pomični element džamijskog interijera i najbliži predmet vjerniku za vrijeme molitve ambijentu bogomolje nadaju ugođaj i toplinu doma, bilo da je riječ o onim velikim *šeherskim* ili malim seoskim džamijama.

Dok su se velike gradske džamije gradile uvijek po stalnoj shemi i arhitektonskom obrascu propisanom od osmanskih vlasti, seoske su bošnjačke džamije predstavljale transponirane bosanskohercegovačke seoske kuće s autohtonim elementima tradicionalne gradnje i interijerom uglavnom orijentalnog tipa. Za razliku od tradicionalno drvenih seoskih kuća, bile su to pak zidane građevine strmog visokog krova i zidova s dva reda prozora, ukrašene rezbarenim arhitektonskim ornamentima od drveta u obliku stalaktita i mnoštvom inih drvenih ukrasa. Plošni drveni dijelovi u seoskim džamijama urešeni su često specifičnim ukrasom u vidu pravokutne ili kose mreže od pribijenih drvenih šipki, a na glatkim drvenim plohama pojavljuje se nerijetko slikana ornamentika od cvijeća, vitica i rozeta. *Mihrab* je u seoskim džamijama uvijek od kamena, dok *mimbera* ima i drvenih. Slično seoskim džamijama podizanim po pravilu u blizini bošnjačkih *mezarja* (groblja), ni mahalske džamije nisu tako monumentalna zdanja kao džamije s kupolama. Brojne male džamije s drvenim trijemovima i minaretima, zidane *ćerpičem* (nepečena, na suncu sušena cigla), od drveta, ili kamena, te sa pokrovom od crijepa, kamenih ploča ili *šindre* (cijepane jelove ili hrastove dašice kojima se pokrivaju krovovi), ispunjavale su svoju funkciju duhovnih centara siromašnijih *džemata* u gradskim *mahalama*, a svojom ne tako raskošnom, ali iz tog razloga intimnijom arhitekturom, skladno su se uklapale u okoliš. Slična arhitektonska rješenja imale su i *tekije* - prebivališta derviša u kojima se njegovao islamski misticizam i vršili derviški obredi, koje su također bile skromne građevine sa odajama za dervişe i *šejha* (starješina tekije, prvak derviša), prostorijom za zajedničke obrede (*simhana*) i gostionicom i konačištem za putnike namjernike (*musafirhana*)⁷.

Poslije džamija, najljepše i najmonumentalnije objekte tursko-islamske arhitekture predstavljaju *hamami* (javna kupatila), kojih je u Bosni i Hercegovini bilo preko pedeset. Građene od kamena i presvođene kupolama, *hamame* je sačinjavalo više funkcionalno podijeljenih i lijepo dekoriranih pro-

⁷ Po svojoj posebnoj umjetničkoj i povijesnoj vrednoti izdvajaju se Isa-begova i Hadži-Sinanova tekija u Sarajevu – prva kao najstarija tekija u Bosni i Hercegovini podignuta 1461. godine, druga s impozantnim kamenim pročeljem za razliku od ostalih bosanskih tekija koje imaju uglavnom arhitektonske karakteristike stambenih objekata, te tekija na vrelu Bune kod Mostara.

storija u kojima su se posjetioci kupali i odmarali. Posjećujući *hamam* gosti su najprije ulazili u *šadroan*, najreprezentativniju prostoriju u hamamu sa vodoskokom, u kojoj su se posjetioci poslije kupanja mogli na poredanim *sećijama* ugodno opustiti razgovarajući s prijateljima uz nezaobilaznu bosansku kahvu, a iz prednje prostorije ulazilo se drugu odaju sa nešto višom temperaturom koja se nazvala *kalpaluk*, u kojoj su se posjetioci presvlačili. Najveća prostorija u *hamamu* prekrivena kupolom bila je *mejdan*, iz kojega se ulazilo u *halvate*, manje prostorije predviđene za kupanje i masažu, u kojima su se nalazile *kurne* (korita) u koja je iz zidova tekla topla i hladna voda, također presvođene kupolama kroz čije je otvore prodirala svjetlost. Iza sobe za kupanje nalazio se rezervoar sa toplom vodom, a loženje i zagrijavanje vode odvijalo se u posebnoj odaji koja se naziva *čulhan*. Postojali su *hamami* samo za muškarce ili samo za žene (žene i muškarci nisu mogli posjećivati *hamame* zajedno), ali bilo je i onih koji su bili namijenjenih i jednim i drugima, sa paralelnim i međusobno odijeljenim prostorijama za muškarce i žene, koji su se nazivali *čifte-hamami*.

Od ostalih javnih i humanitarnih ustanova podizanih u gradovima kao značajne treba još izdvojiti *imarete* (javne kuhinje obično uz džamiju u kojima se besplatno dijelila hrana) i *musafirhane* (dobrotvorne ugostiteljske kuće sa konačistem), objekte koji kao skromne građevine u arhitektonskom pogledu nisu predstavljali vrijedna ostvarenja, ali su bili društveno korisni jer su siromašnim putnicima pružali besplatno prenoćište i hranu. Specifičnost bošnjačkog graditeljstva izražavaju također *sahat-kule* - tornjevi sa satom oblika izvedenog iz zapadnoeuropske forme zvonika, građeni obično u blizini čaršijske džamije kako bi svojim odbrojanjem točnog vremena ukazivale na vrijeme obavljanja pojedinih dnevnih molitvi, ali nerijetko i izdvojeno u *čaršijama* ili kompleksima tvrđava. Gradovi su bili poznati i po velikom broju *hair-česama* (česme podizane o svom trošku kao zadužbine privatnih lica), *šadroana* (vodoskoci) i *sebilja* (javne česme s posebnim službenikom koji je besplatno opsluživao žedne prolaznike vodom), objekata koji su osim toga što su grad opskrbljivali vodom (u Sarajevu je još početkom XVI stoljeća bio izgrađen vodovod dug 120 kilometara), doprinosili i njegovom ljepšem izgledu. Zidane od kamena i podizane u sjenci visokih stabala samostalno ili na džamijskim zidovima, česme su se svojom ljepotom i okolišem u kojem su nastajale skladno uklapale u ambijent gradskih mahala. Od ostalih građevina koje mogu poslužiti kao primjer i ilustracija materijalne kulture bosanskih muslimana i bošnjačkog graditeljstva, mogli bismo još izdvojiti *mesdžide* (omanje muslimanske bogomolje bez minareta), *mektebe* i *medrese* (muslimanske osnovne, srednje i visoke vjerske škole), biblioteke, *bezistane* (natkrivene tržnice na kojima su se nalazili dućani sa manufakturnom i galanterijskom robom), *hanove* i *karavan-saraje* (svratišta i konačišta), ali slika ne bi bila potpuna ukoliko bismo zaboravili spomenuti mostove, čija

je izgradnja bila uvjetovana razvojem komunikacija i podizanjem javnih, vojnih i uslužnih objekata na jednoj i drugoj obali rijeke. Ljepotom prepoznatljivog orijentalno-islamskog stila gradnje osmanskog razdoblja i specifičnom funkcionalnom i estetskom prilagođenošću podneblju u kojem su nastali, među njima se posebno izdvajaju čuveni most na Drini u Višegradu sa svojih jedanaest lukova koji je nastao kao zadužbina Mehmed-paše Sokolovića 1571. godine (nobelovac Ivo Andrić pisao je o njemu u svome romanu *Na Drini ćuprija*) i stari most na Neretvi u Mostaru podignut na jedan luk raspona 30 metara, kao djelo najvećeg neimara osmanskog klasičnog graditeljstva znamenitog Mimara Sinana nastao 1566. godine (most je bio srušen tijekom ratnih djelovanja u Bosni i Hercegovini 1993. godine, da bi potom ponovno bio podignut nakon rata).

Predstavljajući specifičnu materijalnu manifestaciju kulture, bošnjačka arhitektura oblikovala se pod snažnim utjecajem arhitekture islamsko-orijentalnog civilizacijskog kruga, što se u kulturi stanovanja ogleda u prepoznatljivim dekorativnim elementima interijera i eksterijera orijentalne islamske umjetnosti i naglašenom pozitivnom odnosu prema prirodi. Islamizacija i islamska akulturacija u Bosni i Hercegovini u neposrednoj su svezi s nastankom *šehera* i *kasaba* (gradovi), sa *džamijama*, *mektebima* i *medresama* (škole za vjersku obuku) i *tekijama* (derviški samostan) kao centrima islamske naobrazbe u kojima je islam (u dogmatskom smislu i kao prakticirana religija) bio najdosljednije respektiran. Iz gradova se islam dalje u koncentričnim krugovima širio prema periferiji, gdje je uslijed nedostatka svećeničkog kadra i vjerskih objekata islamizacija protjecala dosta površno, a posebice u ruralnim brdskim područjima udaljenim od gradova i glavnih saobraćajnica. Kao trgovačko i privredno središte s javnim zgradama, dućanima i poslovnim prostorima brojnih zanatlija, centralni dio gradova sačinjavala je *čaršija*, dok se idući od centra prema periferiji po okolnim padinama pružao stambeni dio podijeljen na *mahale* - stambene četvrti u kojima su zasebno živjele pojedine bosanskohercegovačke vjerske zajednice. Muslimanske *mahale* formirale su se po pravilu oko džamija, a sačinjavalo ih je obično od dvadesetak do stotinu stambenih kuća i pratećih objekata nanizanih u *sokake* - uske ulice koje su zajedno s ponekim dućanom tvorili živopisne mikrorejone bosanskohercegovačkih gradova. Njegujući kult zelenila, vode i svjetlosti bosanski su muslimani svoje nastambe gradili u organskoj svezi s prirodom, pored tekuće vode, na osunčanim mjestima, najčešće na padinama brežuljaka, kako bi raspoređene kuće harmonično nadvisivale jedna drugu, a susjedi ne bi jedni drugima zaklanjali vidik⁸. Tamo gdje nije bilo tekuće

⁸ „Kako naši Muslimani vrlo ljube prirodu, ne paze mnogo da su im kuće na drumu i da se redaju jedna do druge, kao što je to u modernim zapadnoevropskim gradovima, nego oni grade kuće ponajviše uz rijeke i potoke, pa gorskim obroncima i drugim zgodnim mjestima, odakle se pruža lijep vidik na sve strane” [Hangi 1906: 53].

vode pristupalo se njezinu provođenju kroz kuće, *avlije* i *bašče*, ne samo iz praktične potrebe, već i zbog ugođaja, jer se na taj način doprinosilo ljepšem izgledu nastambi koje su nastajale i trajale u harmoniji između prirode i urbanog ambijenta. Spontana osmišljenost, kreativna maštovitost i graditeljsko umijeće samoukih neimara, rezultirali su staništima izvanredne funkcionalne i dekorativne prilagođenosti životu, radu i okolišu, u organskoj povezanosti svakog objekta s prirodom, kuće s okućnicom i interijera s eksterijerom. Ogledalo se to u prostornoj organizaciji i izgledu stambenih kuća i pratećih objekata, kao i u funkcionalno i umjetnički oblikovanom pokućstvu i okućnici bošnjačkih prebivališta. Uzimajući u obzir klimatske prilike i prirodu tla, narodni su neimari prilikom gradnje naseobina koristili građevinski materijal koji im je nudila sredina, stvarajući na taj način autentične primjere arhitektonskog identiteta pojedinih područja⁹. Tijekom vremena osnovni tipovi bošnjačkih kuća dostizali su arhitektonski složenije i prostorno i vizualno bogatije i raznovrsnije oblike, s izvjesnim novinama u odabiru vrste građevinskog materijala i stila gradnje, a sve iz potrebe i želje da se prostor u kojemu se odvijao cijeli društveni, proizvodni i običajni životni ciklus uljepša i učini što funkcionalnijom za stanovanje. Ono što je pak bilo zajedničko za sve bošnjačke domove bile su *bašče* (vrtovi s povrtnjacima i voćnjacima) i *avlije* (prostrana kućna dvorišta zasađena cvijećem i drugim zelenilom), koje su gotovo bez iznimke u svom začelju ili pročelju imale sve bošnjačke kuće, čineći gradove ugodnim za stanovanje i prijatnim za oko. Manje kuće i kolibe gradile su se često pokraj velikih stabala čija ih je krošnja kao drugi krov darovan od prirode štitila od žege, kiše i snijega. Cijeli ugođaj upotpunjavalo je cvijeće posađeno uz *avlijske* česme, duž zidova i među stazama od bijele kaldrme dajući okućnici izgled bosanskih ćilima, te voda koja je tekla kroz mnoge *bašče* i *avlije* stvarajući ljeti prijatan ugođaj svježine.

Kakvoća stanovanja bila je naravno uvjetovana materijalnim stanjem pojedinaca, koje je određivalo i odabir materijala za gradnju, veličinu, namjenu i izgled stambenih jedinica. Imućniji su sebi mogli priuštiti veći luksuz i namjenske stambene zgrade, dok je obični puk živio i stanovao nešto skromnije, u skladu sa svojim potrebama i mogućnostima¹⁰. Ugledni Bošnjaci poput

⁹ „Naši Muslimani stanuju većinom u drvenim kućama. Tek u novije doba stali su i oni sve to više graditi kuće od kamena ili od opeka. Za turske uprave u ovim zemljama, stanovali su skoro svi u drvenjarama, a samo neki te neki imao je zidanu kuću. Te kuće zvao je narod kulama, a bile su znakom velikoga blagostanja i bogatstva” [Hangi 1906: 52].

¹⁰ „Kuće su naših Muslimana skoro uvijek četverouglate zgrade, te su izvana i iznutra bijelo okrečite i vrlo čiste. Skoro sve muslimanske kuće po gradovima, i po selima su na jedan boj. Donji je boj u mnogo kuća od kamena, dočim je gornji skoro uvijek od drveta, a zidovi od ćerpiča (Riegelwand). Starinske su bosanske, a napose muslimanske kuće ozdola nešto manje, a gore i šire i dulje nego u prizemlju. U donjem boju koji je, kako vidimo, čvršće i solidnije građen, stanuje naš Musliman zimi, a u gornjem ljeti. U donjem je boju malo zraka, a još manje

begova, aga i pojedinih bogatijih trgovaca, imali su po dvije kuće za stanovanje, s odvojenim muškim i ženskim *avlijama* ograđenim visokim plotom ili zidovima koji su osiguravali privatnost obiteljskog života i štitili ženska lica od pogleda izvana. „U jednoj kući stanuje gospodar sam i dočika u njoj svoje znance i prijatelje, a u drugoj stoji mu obitelj. Kuća u kojoj stanuje on sam, zove se *selamluk*, ili kako neki kažu *ahar*, a gdje mu stoji obitelj, harem ili *haramluk*. Siromašniji Musliman prima gosta i prijatelja u istoj kući u kojoj mu je i obitelj, ali u posebnoj, za to već određenoj odaji” [Hangi 1906: 54].

Činjenica da se islam ne ograničava samo na vjerovanje u Boga i po-božno izvršavanje sakralnih obreda, već predstavlja i zakonodavni, običajni, moralni i etički sustav utemeljen na propisima i uputama kojima su regulirane sve pojedinosti iz individualnog i zajedničkog života islamske zajednice, imala je svoga udjela i u razmjestažu i namjenskoj funkciji stambenog prostora, koji je odlikujući se jednostavnošću i praktičnošću, uslijed brojnih ograničenja za žene propisanih islamskim patrijarhalnim svjetonazorom u sferi slobode kretanja, načina odijevanja, odlučivanja o vlastitoj sudbini i sudjelovanja u javnom životu, tradicionalno bio podijeljen na muške i ženske odaje. Toj svrsi služio je i poseban rotacioni zidni ormarić (*čekmedolaf*) smješten između *selamluka* i *haramluka*, putem kojega su se dodavala jela iz jednog dijela kuće u drugi, štiteći pri tome privatnost ženskih odaja.

Put iz *avlije* u kuću vodio je kroz *hajat*. Bila je to neka vrsta predsoblja zastrtog ćilimima u koje se ulazilo stupajući preko stepenice ispod koje se ostavljala obuća da se nečistoća sa ulice ne bi unosila u kuću (*papučluk*), a s čije se vanjske strane vrata kao zaštita od hladnoće zimi obično vješala zavjesa od čohe i kože (*čul*). Iz *hajata* se dalje ulazilo u kuhinju (*mutvak*), koja je u svom sastavu obavezno imala *banjicu* – popločanu prostoriju za umivanje i uzimanje abdesta. Pod kuhinje bio je zastrt ručno rađenim vunanim ćilimom preko kojega su prostirane ponjave, veoma praktične u upotrebi i lake za održavanje jer su bez problema mogle da se iznesu van i otresu ili operu. Uz vanjski zid *mutvaka* podizano je ognjište sazidano od ćerpića s nekoliko otvorenih polica za *tendžere* (bakreno i kalajisano posuđe s poklopcima za kuhanje). *Mutvak* nije bio natkriven, već se dim dizao do pod krov i na *badžu* (otvor za izlaženje dima na krovu kuće) i ispod strehe izlazio napolje, a u nekim je kućama bio sasvim odijeljen od kuće i nalazio se negdje u *avliji*. Kako se kuhinja istodobno koristila i kao soba za dnevni boravak, njezinom uređenju posvećivana je stoga osobita pažnja, a sve s ciljem kako bi se stvorio prostor sa mnogo detalja, ugodan za boravak i prijatan za oko. Toj svrsi služile su i niske *sećije* poredane uz zidove, kao mjesto za odmor i okupljanje obitelji, te brižljivo odabrano i sortirano posuđe na policama kao

svjetla jer ima malo prozora. Tim više zraka i svjetla naći ćeš u gornjem boju, jer tu ima prozora u izobilju, a ima i takovih kuća u kojima se je poredao prozor do prozora” [Hangi 1906: 53].

glavni ukras kuhinje, a također i zavjese i cvijeće na prozorima. Uz kuhinju u prizemlju nalazili su se i *halvati*, odnosno nešto skromnije namještene prostorije jednostavnim *musandarama* i *sećijama* gdje se boravilo pretežno zimi. Ljeti i u toplijim danima, kada je vrijeme to dozvoljavalo, u upotrebi je bila podignuta posebno u te svrhe *mutvak-kuhinja* u *avliji*.

Basamcima – stepenicama prekrivenim ručno tkanom stazom, koja je u udubini svake stepenice bila pričvršćena mesinganom šipkom, dolazilo se na *divanhanu*, odnosno predsoblje iz kojega je put dalje vodio u *čardak* ili *musafirsku odaju*. Bio je to centralni dio kuće, redovito najbolje i najljepše opremljen. U *čardaku* su se primali gosti (*musafiri*), premda je ta odaja, kao uostalom i druge prostorije u tradicionalnim bošnjačkim kućama, služila i u druge svrhe. Bilo je to moguće zahvaljujući prije svega tradicionalnom načinu opremanja prostorija, bez pokretnog namještaja uobičajenog u europskim domovima poput stolica, stolova, fotelja, kauča ili regala, na mjestu kojih su se u bošnjačkim kućama nalazili *dolafi*, *sećije*, *musandere*, *dušekluci*, *banjice*, *zidane peći*, itd. „Ulični dijelovi čardaka i čardačića obično su prošireni i izneseni nešto prema vani, nad ulicu, i razvedeni u čitav niz pendžera i sitnih drvenih mreža – mušebaka. To su opet ćošci koji kroz tri plohe otvaraju dobre vidike na ulicu i čitavu okolinu. U mnogim kućama na *divanhanu* se veže kamerija ili jazluk (Hercegovina), prema vani nešto iznesen prostor s mušepcima, čohom i jastucima, gdje kućna čeljad, posebno ženskinje, izjutra doručkuje, i u predvečerje toplih dana najradije sjedi” [Bejtić 1953: 278].

Ako je pak riječ o izboru, vrsti, razmještaju i brojnosti pokućstva u domovima bosanskih muslimana, treba naglasiti da je njega bilo relativno malo, ali ugođaj u bošnjačkim domovima ionako nije stvarao namještaj, već raznovrsne tkanine i ćilimi, rezbareno drvo, te mnogobrojni upotrebn i ukrasni predmeti od srebra i bakra izrađeni u dućanima bosanskih *kujundžija* i *kazandžija*. Najreprezentativniji dio pokućstva karakterističnog za bošnjačku sredinu bile su *musandere* – duboki ormari ugrađeni duž cijelog zida sobe u sklopu kojih su se nalazio *dušekluk* (dio u koji se odlagala posteljina poput vunениh dušeka, jorgana i čaršafa od tankog beza), *hamamdžik* (banjica namijenjena za pranje ruku, umivanje, kupanje i uzimanje abdesta), peć i *dolaf* (prostor namijenjen smještaju drva za loženje). Napravljena od raznih vrsta plemenitog drveta, sa rukom rezbarenim geometrijskim šarama i stiliziranim cvjetnim motivima, *musandera* predstavlja primjer drvorezbarskog umijeća koje pokućstvo nije ograničavalo samo na upotrebnu funkciju, nego mu je nadavalo i veoma vrijedan dekorativni karakter.

Bez obzira na to da li je riječ o *čardaku* ili nekoj drugoj odaji, sredina prostora je uvijek bila slobodna, dok su se okolo uz zidove postavljale *sećije* sa tvrdim jastucima, i to obavezno ispod prozora, kako bi se pri sjedenju moglo uživati u pogledu na *avliju* i *mahalu*. Na sredini *sećije* i u kutovima raz-

miještani su jastučići za sjedenje (*šilteta*), a sa strana ručno izrezbarene police *škrabiye*, na kojima su čuvane *džezve*, *čiraci* i *table*. Nezaobilazan element pokućstva u bošnjačkim domovima predstavljale su također okrugle bakrene posude sa žarom za zagrijavanje (*mangale*), iz kojih se redovno širio prijatan miris kore od naranče ili jabuke, sa ispustom na kojemu su redani *fldžani* u bakrenim zdjelicama (*zarfovi*), kao i izrezbarene ugaone vitrinice od drveta (*čošetnjaci*), niski pisali stolovi uz koje se sjedilo na podu (*pešhate*), te od drveta i sedefa izrađene *rahle* koje su predstavljale predmet pokućstva na koji se stavljao otvoren Kur'an. Podovi svih prostorija bili su prekriveni *čilimima*, kako se nazivaju prostirke izatkane u orijentalnom stilu s cvjetnim i stiliziranim geometrijskim šarama. Unošenjem *sofre* ili *sinije*, okruglog stola za kojim se jelo sjedeći na madracima, soba za dnevni boravak pretvarala se u trpezariju, dok je prostiranjem dušeka na podu ponovno ostvarivana transformacija istog višenamjenskog prostora koji se uvečer koristio kao spavaća soba. Zidove odaja ukrašavali su najčešće citati iz Kur'ana izrezbareni u drvetu i metalu ili izvezeni na tkanini svilenim i zlatnim koncem (*levhe*), razne vrste trofejnog oružja kao što su to naprimjer bile ručno izrađene i plemenitim metalima ukrašene *kubure* i *sablje*, te ogledala i drveni zidni satovi, dok su se shodno islamskoj tradiciji slike u bošnjačkim kućama veoma rijetko nalazile.

Učitelj i etnolog Antun Hangi (1866–1909) ovako opisuje interijer tradicionalnih bošnjačkih domova u gradskim sredinama:

U sobi, u kojoj musliman dočeka svoje goste i prijatelje, u selamluku, a kod odličnika i u tako zvanj šikli odaji, ima on sećije, neka vrst niskih dosta širokih klupa od drveta, koje su poredane i pričvršćene uz zidove. Na sećijama su dugačka i kao sećija široka šiljteta, prekrita mokatom, tkaninom sličnom čilimu. (...) U svakoj muslimanskoj kući koči se, obično za vratima visoka, uska, ali vrlo dobra bosanska furuna, peć, koja je obično žutom ili crvenom bojom obojena. Pokraj peći u spavaćoj je sobi hamam ili kupaonica za umivanje i obredno pranje. Obično kraj hamama naći ćeš i dolaf, ormarić u zidu, u kome drže stvari koje im svaki čas trebaju, kao što su lule, duhan, čaše, itd. Stolova i stolica nijesu naši muslimani sve do najnovijega vremena poznavali, a i danas naći ćeš ih samo u kućama aga i begova, trgovaca i nekih efendija. (...) U spavaćim sobama naših muslimana nema kreveta, nego oni spavaju na jastucima i dušecima. Prije nego će na počinak, postave oni na čilime duške i jastuke i spavaju tako pod svojim pokrovom kao u najudobnijem krevetu. Kada su u jutro sa dušeka ustali, metnu duške u musandere, da im ne smetaju ili ih spremaju u velike masivne sanduke od orahovine, koji su sprijeda vrlo lijepo izrezuckani. Oni nemaju ni ormara, nego im odijela po zidovima vise. Ženska odijela i rubine slaže i spremaju u sanduke, jer je velika sramota, da ženska odijela i rubine na zidu kao muška vise. (...) Sve sobe naših, pa i siromašnih muslimana, prostrte su čilimima. Neki bogataši imaju vrlo velike i fine čilime, a vidio sam i takovih, koji su po mjeri u jednom komadu otkani tako, da svaki pokriva cijelu sobu. Velika sirotinja

prostire svoje sobice hasurama, ili ćilimima, koji se inače zovu ponjave i koje su sami načinili od starih krpa i konaca. (...) Kod odličnika opazićeš na zidu i lijep velik sahat i ogledalo, premda strogo po zakonu ogledala ne bi smjeli imati, jer ono čovjeka na taštinu pobuđuje. Na zidovima u sobama odličnijih muslimana opazićeš lijepo uokvirene stihove iz Kur'ana, a u nekima su slike, koje nam prikazuju Hadžerul-Esved, Ćabu, Meku, Medinu ili koje drugo mjesto iz svete zemlje. Svjetskih slika, a osobito kipova nemaju, jer im to vjera zabranjuje [Hangi 1906: 60-62].

Najreprezentativnije stambene objekte tradicionalne bošnjačke gradnje osmanskog razdoblja, u kojima su stanovale vlastelinske feudalne obitelji bosanskohercegovačkih spahija i begova, predstavljaju pak *kule sa odžakom* i *čardaci*. *Kulama* su nazivana sjedišta bošnjačkih ajana i kapetana podizana na njihovim imanjima, a bili su to utvrđeni dvorci, pretežno uske višekratne kvadratne kule od kamena, sa puškarnicama i isturenom *čatmom* (drveno zdanje od isprepletenog pruća) na vrhu koja je služila kao osmatračnica. Kao najbolje utvrđeni i branjeni objekti u gradovima, kule su zbog sigurnosti imale ulaz na prvom katu, do kojega se dolazilo ljestvama ili mobilnim stepenicama, a iz istoga razloga podrum (u kojemu se ponekad nalazila tamnica) i posljednji kat ispod čatme, *imali* su zasvođenu kamenu konstrukciju (*ćemer*). U razdoblju osmanske vladavine, kao oznaka raskoši, blagostanja i bogatstva *kulama* su popularno bile nazivane sve zidane kuće, jer je najčešće korišten građevinski materijal u to vrijeme bilo drvo. Zbog skučenosti i stambene neudobnosti, uz kule su obično građene palače za stanovanje s karakterističnim visokim dimnjacima po kojima su bile nazivane *odžaci*. Ugledne i imućne bošnjačke obitelji stanovale su u od kamena i drveta građanim dvokatnim kućama poznatim kao *čardaci*, dok su im za boravak u ljetnim mjesecima i obiteljska *sijela* služili ljetnikovci građeni u okolici većih gradova (*ishodne kuće*), od kojih je određen broj očuvan i do danas. Pred bogatijim bošnjačkim kućama često se nalazio *musafir taš* – kamen koji je kao znak gostoprimstva označavao da su u toj kući *musafiri* (gosti) milo viđeni. Austrougarska okupacija Bosne i Hercegovine unijela je mnoge promjene i u domenu bošnjačke kulture stanovanja, koja se na polju urbanizacijskih rješenja i osmišljavanja životnog prostora europeizirala, gubeći mnogo na svojoj autohtonosti i originalnosti.

Literatura

- Balić S., 1994, *Kultura Bošnjaka: muslimanska komponenta*, Zagreb, Tuzla.
Bejtić A., 1953, *Spomenici arhitekture u Bosni i Hercegovini*, POF III-IV, Sarajevo.
Hamidullah M., 1973, *Klasična kultura islama I*, Zagreb.
Hamidullah M., 1976, *Klasična kultura islama II*, Zagreb.

- Hangi A., 1906, *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo.
Inalcik H., 1974, *Osmansko carstvo – Klasično doba 1300–1600*, Beograd.
Isaković A., 1992, *Rječnik karakteristične leksike u bosanskoj jeziku*, Sarajevo.
Neidhart T., 1999, *Kultura stanovanja*, Sarajevo.
Pašić M., 1991, *Islamsko stambeno graditeljstvo*, Zagreb.
Redžić H., 1983, *Studije o islamskoj arhitektonskoj baštini*, Sarajevo.
Traljić M., 1999, *Iz kulturne historije Bošnjaka*, Travnik.

Oriental Islamic architecture and lifestyle habits of Bosnian Muslims

Summary

Architecture of buildings in Bosnia and Herzegovina is largely influenced by four major periods (Medieval, Ottoman, Austro-Hungarian and Yugoslavian), where political, social and cultural changes determined the creation of distinct lifestyle habits of the region. In the late 15th century the Ottoman Empire came to the Balkans and developed urban areas and organization of typical Bosnian cities which are still distinctive today. Architecture was organized around a set of unwritten architectural laws including human scale, unobstructed views, open and flexible spaces, simple furniture, spatial links to nature and use of local materials and traditional building techniques. The house foundations were built out of stone, ground floor out of clay, unburnt clay brick and wooden ties, first floor out of wooden frame and roof almost always out of wood. Typical Bosnian residence from Ottoman period consisted of a fence that faced and defined the street and differentiated private from public, a courtyard usually built of pebble or flat stone pattern for easier maintenance, a lower level private and public space where the family would gather (*hajata*), and an upper-level private and public space used for relaxation and enjoyment (*divanhan*).

Robert Bońkowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Śląski

Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych a jej ustawowe zabezpieczenia w Bośni i Hercegowinie, Chorwacji, Czarnogórze i Serbii*

1. Uwagi wstępne

Unia Europejska kieruje się zasadami koherencji i konwergencji. Otwarta na rozszerzenie wymaga od kandydatów dostosowania się do określonych, wypracowanych na przestrzeni lat jej funkcjonowania ustalonych norm, do których zalicza się: prawo, wspólne standardy czy wspólna polityka. Warunkiem członkostwa jest też kondycja ekonomiczna, z gospodarką dostosowaną do konkurencji wolnorynkowej, jak i rozwinięta sfera socjalna. Stabilna, nieskorumpowana administracja, przestrzeganie zasad demokracji, zagwarantowane prawa człowieka oraz prawa mniejszości narodowych i etnicznych czy przypisanie pewnych ciężarów i obowiązków związanym z członkostwem we Wspólnocie to warunki konieczne do przystąpienia do Unii.

2. Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych

Poszanowanie praw człowieka oraz praw mniejszości narodowych i etnicznych, umożliwienie im pielęgnowania własnego języka, tradycji, religii, ogólnie mówiąc kultury, jest podstawą norm dotyczących tych społeczności w Unii Europejskiej. Chociaż Unia jako całość nie sprecyzowała jeszcze własnych norm w tym zakresie, to jednak za jeden ze wzorców uważa się podpisaną 5 listopada 1992 roku w Strasburgu Europejską kartę języków regionalnych lub mniejszościowych (European Charter for Regional or Minority Languages). W zakresie własnego ustawodawstwa poszczególne kraje szczegółowo same rozwiązują problemy mniejszości, uwzględniając wytyczne zawarte w Karcie.

* Tekst ukończono 30 września 2008 roku, dlatego nie obejmuje on publikacji powstałych po tej dacie.

Państwa – członkowie Rady Europy, sygnatariusze Karty, wychodzą z założenia, iż celem Rady Europy jest „(...) osiągnięcie większej jedności między jej członkami, szczególnie w celu zabezpieczenia i urzeczywistnienia ideałów i zasad stanowiących ich wspólne dziedzictwo, jak też (...) zważywszy, że ochrona historycznych języków regionalnych lub mniejszościowych Europy, w sytuacji kiedy niektórym z nich grozi ostateczna zagłada, stanowi wkład w zachowanie i rozwój bogactwa kulturalnego i tradycji europejskiej” [EKJRLM 1992: Preambuła]. Wskazują także na prawo do używania tychże języków w życiu prywatnym i publicznym jako niezbywalnych praw człowieka i podkreślają wartość wielokulturowości, wielojęzyczności oraz ochronę i popieranie języków regionalnych lub mniejszościowych. Biorą też pod uwagę specyficzne uwarunkowania i tradycje historyczne w poszczególnych regionach państw europejskich. W związku z powyższym zobowiązują się m.in. do:

- 1) uznania języków regionalnych lub mniejszościowych za wyraz własnego bogactwa kulturowego;
- 2) respektowania zasięgu geograficznego każdego z języków, bez wpływu administracyjnego powodującego jego zmiany;
- 3) wspierania tych języków w celu ochrony;
- 4) ułatwiania lub popierania posługiwania się językami w mowie i piśmie, tak w życiu prywatnym, jak i publicznym;
- 5) zapewnienia metod i środków do nauczania i studiów w tych językach;
- 6) wspierania badań i studiów nad tymi językami w ośrodkach uniwersyteckich lub innych instytucjach równorzędnych [EKJRLM 1992: art. 7] itd.

Środkami promocji języków regionalnych lub mniejszościowych na terenach, na których liczba mieszkańców posługujących się językiem regionalnym lub mniejszościowym to uzasadnia, mają być: oświata, władze sądownicze, władze administracyjne i służby publiczne, media, działalność kulturalna i jej baza materialna. W przypadku gdy któryś z języków regionalnych lub mniejszościowych dzieli granica państwowa, zaleca się umożliwienie współpracy transgranicznej (tak w sferze kultury, oświaty, informacji, szkolenia zawodowego, jak i edukacji ciągłej) [EKJRLM 1992: art. 8-14].

3. Gwarancje ustawowe poszanowania języków regionalnych lub mniejszościowych

Obserwując działania władz ustawodawczych dotyczących wdrażania wypracowań Europejskiej karty języków regionalnych lub mniejszościowych, widoczne jest, choć nie w równej mierze, uwzględnianie zaleceń i wytycznych Rady Europy.

3.1. Zapisy w ustawach zasadniczych

Każda z uchwalonych i obowiązujących ustaw zasadniczych, zarówno bośniacka, chorwacka, czarnogórska, jak i serbska, zawiera dołączony i wyszczególniony zapis o ochronie jezýkw regionalnych lub mniejszościowych, por.:

I. Konstytucja Bośni i Hercegowiny:

Nediskriminacija

Uživanje prava i sloboda predvidenih ovim člankom ili u međunarodnim sporazumima navedenim u Aneksu I ovom Ustavu, osigurano je za sve osobe u Bosni i Hercegovini bez diskriminacije po bilo kojoj osnovi kao što je spol, rasa, boja, jezik, vijera, politko drugo uvjerenje, nacionalno ili društveno podrijetlo, vezivanje za neku nacionalnu manjinu, imovina, rođenje ili drugi status [UBiH l. II: 4].

Ia. Konstytucja Federacji Bośni i Hercegowiny:

(2) Ostali službeni jezici mogu se koristiti kao sredstva komunikacije i nastave. (3) Dodatni službeni jezici mogu se odrediti kao službeni većinom glasova u svakom domu Parlamenta Federacije, uključujući većinu glasova bošnjačkih izaslanika i većinu glasova hrvatskih izaslanika u Domu naroda [UFBiH I: l. 6].

Ib. Konstytucja Republiki Serbskiej:

На подручјима гдје живе друге језичке групе у службеној употреби су и њихови језици и писма, на начин одреен законом [УРСрпске I: л. 7].

II. Konstytucja Republiki Chorwacji:

1) (...) U pojedinim lokalnim jedinicama uz hrvatski jezik i latinično pismo u službenu se uporabu može uvesti i drugi jezik te irilicno ili koje drugo pismo pod uvjetima propisanim zakonom [URH II: l. 12];

2) Pripadnicima svih nacionalnih manjina jamči se sloboda izražavanja nacionalne pripadnosti, slobodno služenje svojim jezikom i pismom i kulturna autonomia [URH III: 1: l. 15];

III. Konstytucja Republiki Czarnogry:

Pripadnicima manjinskih naroda i drugih manjinskih nacionalnih zajednica jeme se prava i slobode koja mogu koristiti pojedinačno i u zajednici sa drugima: (...)

3) na upotrebu svog jezika i pisma u privatnoj, javnoj i službenoj upotrebi [UCG 5: l. 79].

IV. Konstytucja Republiki Serbii:

Службена употреба других језика и писама уреује се законом, на основу Устава [УРС I: л. 10].

3.2. Działania ustawowe (formalno-prawne)

Oprócz podstawowych gwarancji konstytucyjnych poszczególne cztery organizmy państwowe w różny sposób formalno-prawnie zabezpieczają języki swoich mniejszości narodowych.

3.2.1. Bośnia i Hercegowina

Bośnia i Hercegowina jest państwem wielonarodowym, z wyszczególnionymi dziś konstytucyjnie trzema narodami (bośniackimi Muzułmanami – *Bošnjakami*, Serbami i Chorwatami). Na ogólną liczbę ok. 4 mln obywateli składają się: najliczniejsi, stanowiący obecnie 44% mieszkańców państwa, *Bošnjacy*, Serbowie, zamieszkujący przede wszystkim Republikę Serbską (33%), oraz Chorwaci (17%), którzy tworzą wraz z wyznawcami Mahometa Federację Bośniacko-Muzułmańską. Pozostałe 6% obywateli Bośni i Hercegowiny przypada na inne narodowości. Opierając się na, co prawda, niezbyt miarodajnym już (bo przeprowadzonym tuż przed wybuchem wojny w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku), ostatnim spisie ludności z 1991 roku¹, na terenie Bośni i Hercegowiny występowało 17 mniejszości narodowych. Według spisu najliczniejszą społeczność mniejszościową stanowili wówczas Czarnogórcy (0,2% całej populacji Bośni i Hercegowiny – 10 071 osób)², następnie Romowie³ (0,2% – 8864 osoby), Albańczycy (0,1% – 4925 osób), Ukraińcy (0,1% – 3929 osób), Słoweńcy (0,1% – 2190 osób) oraz Macedończycy (0,1% – 1596 osób). Pozostałe narodowości znalazły się poniżej wartości 0,1% w następującej kolejności malejącej – Węgrzy, Włosi, Czesi, Polacy, Niemcy, Żydzi, Słowacy, Rosjanie, Turcy, Rumuni oraz Rusini.

Swoje negocjacje związane ze stowarzyszeniem z Unią Europejską Bośnia i Hercegowina oficjalnie rozpoczęła w listopadzie 2005 roku. Formalnie jednak, z powodu niedostatecznego postępu tego państwa we wprowadzaniu potrzebnych reform⁴, zostały one zakończone w grudniu 2007 roku. Po

¹ Ostatni spis, jaki dotychczas przeprowadzono w Bośni i Hercegowinie.

² Dane statystyczne mniejszości Bośni i Hercegowiny za: Federalni Zavod za statistiku Federacije Bosne i Hercegovine, wyd. internetowe: <<http://www.fsz.ba/Dem/Popis/NacStanB.htm>> [14.06.2008].

³ Dane dotyczące Romów z pewnością odbiegają od ówczesnego stanu faktycznego, ponieważ w trakcie przeprowadzanego spisu ludności w 1991 roku określali oni siebie najczęściej mianem Muzułmanów. Por.: S. Jokić 2003: 280.

⁴ Zagrożenia dla programu reform w Bośni i Hercegowinie wynikają ze skomplikowanych rozwiązań instytucjonalnych w tym państwie, częstych ataków polityków, zwłaszcza

odblokowaniu reformy policji 4 grudnia 2007 roku Bośnia i Hercegowina parafowała gotowe już od dawna Porozumienie o stabilizacji i stowarzyszeniu z Unią Europejską, które następnie pod nazwą Układ o stabilizacji i stowarzyszeniu między Wspólnotami Europejskimi i ich państwami członkowskimi, z jednej strony, a Bośnią i Hercegowiną, z drugiej strony, sporządzono w Luksemburgu 16 czerwca 2008 roku.

W sensie ratyfikacji instrumentów dotyczących praw człowieka Bośnia i Hercegowina podpisała wszystkie istotniejsze konwencje ONZ i międzynarodowe, włączając także europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Ramy prawne dotyczące mniejszości narodowych, ich praw kulturowych i ochrony zakreśla podpisana przez Bośnię i Hercegowinę Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych. Dalej jednak czeka na podpisanie Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych.

Na podstawie zobowiązań wynikających z Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych rząd Bośni i Hercegowiny sporządził w tym zakresie Pierwsze sprawozdanie Republiki Bośni i Hercegowiny o wprowadzaniu Konwencji ramowej o ochronie mniejszości. Drugie zaś powinno być sporządzone w 2006 roku, jednak nie ukazało się dotychczas. Podobnie zmiana w prawie wyborczym, mająca na celu polepszenie sytuacji związanej z reprezentowaniem mniejszości narodowych na arenie politycznej. Zmiany te czekają jednak dalej na przeprowadzenie. Podobnie nie udało się dotychczas osiągnąć postępu w reformie Konstytucji Bośni i Hercegowiny, dlatego mniejszości narodowe dalej nie mają własnych przedstawicieli w Domu Narodów i trójczłonowej prezydencji [KEZ 2007: 18, 19].

Prawodawstwo Bośni i Hercegowiny zabezpiecza bezpłatny czas do emitowania programów skierowanych do mniejszości narodowych. W praktyce jednak ograniczone możliwości finansowe uniemożliwiają pełne jego wykorzystanie. W parlamencie Bośni i Hercegowiny istnieje Rada Mniejszości Narodowych (*Vijeće za nacionalne manjine*), jednak jej funkcja doradcza nie jest jeszcze w pełni rozwinięta [KEZ 2007: 18, 19].

serbskich, na porozumienie pokojowe z Dayton oraz nierzadko retoryki nacjonalistycznej. Głęboki podział widoczny był w kwestiach najistotniejszych dla funkcjonowania państwa, a więc w trybie podejmowania decyzji politycznych oraz w policji. Wystarczy wspomnieć chociażby o wielkich problemach z procesem jednoczenia oddzielnych do niedawna policji Republiki Serbskiej i Federacji Bośni i Hercegowiny. W parlamencie Bośni i Hercegowiny bośniaccy Serbowie bronili dotychczas procedury pozwalającej im na blokowanie przez udaremnianie kworum każdej decyzji, traktując ją jako zabezpieczenie przed włączeniem Republiki Serbskiej do Federacji Bośni i Hercegowiny. Dopiero interwencja wysokiego komisarza Unii Europejskiej Mirosława Lajčaka, polegająca na zniesieniu procedur umożliwiających blokadę parlamentarną, zapoczątkowała proces jej jednoczenia. Por.: Warszawski 2007.

3.2.2. Republika Chorwacji

Chociaż preambuła Konstytucji Republiki Chorwacji wyszczególnia tylko 10 mniejszości narodowych, to według powszechnego spisu ludności z 2001 roku na terytorium Chorwacji zewidencjonowano łącznie 22 mniejszościowe wspólnoty narodowe⁵, stanowiące łącznie 7,47% mieszkańców. Najliczniejszą grupę wśród mniejszości stanowią Serbowie (4,54% ogólnej populacji mieszkańców Republiki Chorwacji), następnie *Bošnjacy* (0,47%), Włosi (0,44%), Węgrzy (0,37%), Albańczycy (0,34%), Słoweńcy (0,30%), Czesi (0,24%), Romowie (0,21%), Czarnogórcy (0,11%), Słowacy (0,11%), Macedończycy (0,10%), Niemcy (0,07%), Rusini (0,05%), Ukraińcy (0,04%), Rosjanie (0,02%). Żydzi, Polacy, Rumuni to ok. 0,01%. Pozostałe populacje – Bułgarzy, Turcy, Austriacy i Wołosi stanowią na terenie Chorwacji poniżej 0,01%. Członkowie mniejszości narodowych zamieszkują cały obszar Republiki Chorwacji (uwarunkowania historyczne sprawiły, iż pewne regiony charakteryzują się większym udziałem procentowym w ogólnej liczbie mieszkańców). Dzięki uchwaleniu Konstytucji w 1990 roku Chorwacja określiła wysokie standardy ochrony praw i wolności mniejszości narodowych. Oprócz tego, na samym początku swojej niezależności, uznała wiele kluczowych umów międzynarodowych, chroniących różnorodne aspekty praw człowieka. Po zakończonej w 1995 roku wojnie postanowiła własne, dotyczące praw mniejszości narodowych, standardy zbliżyć do obowiązujących w krajach Unii Europejskiej.

Proces ten zapoczątkowało ratyfikowanie w 1997 roku przez Chorwację europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Był on kontynuowany w roku następnym, kiedy w Republice Chorwacji weszła w życie Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych oraz Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych. Budowanie ram prawnych określających prawa i swobody mniejszości narodowych kontynuowano w 2000 roku poprzez wprowadzenie Ustawy o użyciu języków i alfabetów mniejszości narodowych w Republice Chorwacji (Zakon o uporabi jezika i pisma nacionalnih manjina u Republici Hrvatskoj), Ustawy o wychowaniu i szkolnictwie w językach i alfabetach mniejszości narodowych (Zakon o odgoju i obrazovanju na jeziku i pismu nacionalnih manjina) z tego samego roku [Puškarić 2006: 11].

Najpełniejsze ramy prawne dotyczące praw mniejszości narodowych powstały w grudniu 2002 roku wraz z wejściem w życie konstytucyjnej Ustawy o prawach mniejszości narodowych (Ustavni zakon o pravima na-

⁵ Dane statystyczne dotyczące mniejszości w Republice Chorwacji za: Državni zavod za statistiku, wyd. internetowe: <<http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/Census2001/Popis/Graphs/narbars.html#IDX3>> [14.06.2008].

cionalnih manjina), która dała początek powstaniu Rady Mniejszości Narodowych (Savjet za nacionalne manjine) [NN 2002: 155/02] jako ciała centralnego zajmującego się zagadnieniami związanymi z tymi społecznościami oraz podstawy do wyboru składu rad i przedstawicieli mniejszości narodowych. Dzięki temu zostały stworzone założenia prawne i instytucjonalne istotne do ochrony mniejszości narodowych oraz ich współuczestniczenia w życiu społecznym i politycznym Chorwacji. Ustawa ta mniejszościom narodowym w Republice Chorwacji zabezpiecza:

- 1) posługiwanie się własnym językiem i alfabetem, tak w użyciu prywatnym, jak i oficjalnym;
- 2) wychowanie i szkolnictwo w języku i alfabecie, którym się posługują;
- 3) użycie swoich znaków i symboli;
- 4) autonomię kulturową poprzez pielęgnowanie, rozwój i wyrażanie własnej kultury oraz przechowywanie i ochronę własnych dóbr kulturowych i tradycji;
- 5) prawo do wyznawania swojej wiary oraz zakładania wspólnot religijnych wspólnie z innymi wyznawcami danej religii;
- 6) dostęp do mass mediów (przejmowanie i szerzenie informacji) w języku i alfabecie, jakim się posługują;
- 7) samoorganizowanie się i stowarzyszanie w celu urzeczywistniania wspólnych interesów;
- 8) reprezentację w ciałach przedstawicielskich na płaszczyźnie państwowej i lokalnej oraz ciałach administracyjnych i sądowniczych;
- 9) uczestnictwo członków mniejszości narodowych w życiu publicznym i zarządzaniu w pracach społeczności lokalnej;
- 10) ochronę przed każdą działalnością zagrażającą ich istnieniu oraz wolności [NMI 2007].

Te zabezpieczenia prawne pozwalają mniejszościom narodowym na zachowanie autonomii kulturowej i językowej. Każda z większych procentowo mniejszości ma własne rady, stowarzyszenia oraz Kościoły.

3.2.3. Republika Czarnogóry

Po odnowie swojej niezależności w 2006 roku Republika Czarnogóry uznała wszystkie zobowiązania wynikające z konwencji i porozumienia Rady Europy, które podpisała lub ratyfikowała była wspólnota państwowa Serbia i Czarnogóra. Jeszcze w okresie poprzedzającym przyjęcie przez Czarnogórę statusu obserwatora Komitet Ministrów Rady Europy udzielił temu państwu członkostwa w konwencjach i protokołach (między innymi w Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych). 11 maja 2007 roku Czarnogóra stała się pełnoprawnym członkiem Rady Europy i w związku

z tym rozpoczęła tworzenie ram prawnych dla ochrony mniejszości narodowych. Na podstawie obowiązków wynikających z Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych rząd Republiki Czarnogóry sporządził w tym zakresie Pierwsze sprawozdanie Republiki Czarnogóry o wprowadzaniu Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych (Prvi izvještaj Republike Crne Gore o ostvarivanju Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina podnet na osnovu člana 25. stav 1. Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina) (czerwiec 2007) [VRCG], Pierwsze sprawozdanie Republiki Czarnogóry o wprowadzaniu Europejskiej karty języków regionalnych lub mniejszościowych (Prvi izvještaj Republike Crne Gore o sprovođenju evropske povelje o regionalnim i manjinskim jezicima) (czerwiec 2007) [VRCG] oraz Ustawy o prawach mniejszości i swobodach (Zakon o manjinskim pravima i slobodama) [SLCG 2006: 31/06]. W międzyczasie doszło do uchwalenia nowej Konstytucji Republiki Czarnogóry, w której prawa mniejszości narodowych zajmują prawie dwa oddzielne rozdziały. Analizując ustawy zasadnicze interesujących nas organizmów państwowych, należy zaznaczyć, iż Konstytucja czarnogórska najdokładniej precyzuje prawa mniejszości narodowych. Wydaje się to zasadne, jeśli weźmiemy pod uwagę swoistą sytuację narodowościową Czarnogóry. Samo pojęcie „mniejszość narodowa” w Czarnogórze jest bardzo specyficzne, ponieważ ostatnie rezultaty spisu ludności z 1-15 listopada 2003 roku uwidoczniły, iż w państwie tym nie ma narodu większościowego⁶. Najliczniejszą grupę narodową w Czarnogórze stanowią dziś Czarnogórcy (43,16%)⁷, następnie Serbowie (31,99%), dalej *Bošnjacy* (7,77%), Albańczycy (5,03%), Muzułmanie (3,97%), Chorwaci (1,1%). Pozostałe grupy w kolejności malejącej nie przekroczyły jednego procenta (Romowie, Macedończycy, Słoweńcy, Węgrzy, Egipcjanie, Rosjanie, Włosi i Niemcy). Duży odsetek – aż 4,34% – stanowią badani, których zaliczono do nieokreślonych. Nazywający siebie Jugosłowianami stanowią 0,30%.

⁶ Na taki wynik wpłynęła zmiana metodologii badanych. W odróżnieniu od wcześniejszych spisów ludności (przedostatni spis z 1991 r. pokazywał, iż 61,86% w Republice stanowili sami Czarnogórcy), podczas gdy do stałych mieszkańców zaliczano też obywatele czarnogórskich, wraz z ich rodzinami (bez względu na okres przebywania) z czasowym miejscem zamieszkania za granicą, ostatni spis, zgodnie z zaleceniami międzynarodowymi i Ustawą o powszechnym spisie ludności (Zakon o popisu) zaliczył tych obywateli, których czasowe miejsce zamieszkania poza terytorium Czarnogóry było krótsze niż jeden rok, por. Vlada Republike Crne Gore, Ministarstvo za zaštitu ljudskih i manjinskih prava, 2007, *Prvi izvještaj Republike Crne Gore o ostvarivanju Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina podnet na osnovu člana 25. stav 1. Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina*, Podgorica, s. 6, wyd. internetowe: <<http://www.gom.cg.yu/files/1183469320.doc>> [14.06.2008].

⁷ Dane statystyczne dotyczące populacji w Czarnogórze za: Zavod za statistiku Crne Gore – MONSTAT, wyd. internetowe: <<http://www.monstat.cg.yu/MeniGodisnjiPodaci.htm>> [14.06.2008].

Z chęci i potrzeby utrwalenia czarnogórskich instytucji państwowych oraz stworzenia szerszych ram prawnych do dalszej demokratyzacji społeczeństwa i państwa czarnogórskiego oraz z uwagi na brak przeważającej większości narodowej w Czarnogórze nowa Konstytucja porzuciła koncepcję państwa narodowego, jaka istniała jeszcze w jej projekcie, a zaakcentowała koncepcję państwa obywatelskiego. Podobnie czyni, nazywając nosicielem suwerenności równoprawnego obywatela (Czarnogórcą, Serba, Bošnjaka, Albańczyka, Muzułmanina, Chorwata i innych) mającego obywatelstwo czarnogórskie [UCG Preambula čl. 1-2]. Konstytucja zabrania wywoływania nienawiści [UCG čl. 7] oraz dyskryminacji [UCG čl. 8]. Prawa mniejszości narodowych szeroko i jasno określają w oddzielnej części (Posebna – manjinska prava) dwa jej paragrafy dotyczące zagwarantowania im oraz innym narodowym wspólnotom mniejszościowym praw i swobód obywatelskich tak w przypadkach pojedynczych, jak i we wspólnocie. Mniejszościom narodowym umożliwia się zatem:

- 1) izražavanje, čuvanje, razvijanje i javno ispoljavanje nacionalne, etničke, kulturne i vjerske posebnosti;
- 2) izbor, upotrebu i javno isticanje nacionalnih simbola i obilježavanje nacionalnih praznika;
- 3) upotrebu svog jezika i pisma u privatnoj, javnoj i službenoj upotrebi;
- 4) školovanje na svom jeziku i pismu u državnim ustanovama i da nastavni programi obuhvataju i istoriju i kulturu pripadnika manjinskih naroda i drugih manjinskih nacionalnih zajednica;
- 5) da u sredinama sa značajnim učešćem u stanovništvu organi lokalne samouprave, državni i sudski organi vode postupak i na jeziku manjinskih naroda i drugih manjinskih nacionalnih zajednica;
- 6) da osnivaju prosvjetna, kulturna i vjerska udruženja uz materijalnu pomoć države;
- 7) da sopstveno ime i prezime upisuju i koriste i na svom jeziku i pismu u službenim ispravama;
- 8) da u sredinama sa značajnim učešćem u stanovništvu tradicionalni lokalni nazivi, imena ulica i naselja, kao i topografske oznake budu ispisani i na jeziku manjinskih naroda i drugih manjinskih nacionalnih zajednica;
- 9) autentičnu zastupljenost u Skupštini Crne Gore i skupštinama jedinica lokalne samouprave u kojima čine značajan dio stanovništva, shodno principu afirmativne akcije;
- 10) srazmjernu zastupljenost u javnim službama, organima državne vlasti i lokalne samouprave;
- 11) informisanje na svom jeziku;
- 12) da uspostavljaju i održavaju kontakte sa građanima i udruženjima van Crne Gore sa kojima imaju zajedničko nacionalno i etničko porijeklo, kulturno-istorijsko nasljeđe, kao i vjerska ubjeđenja;

13) osnivanje savjeta za zaštitu i unaprjeđenje posebnih prava [UCG čl. 79].

Zabroniona jest także w stosunku do nich przymuszona asymilacja, a państwo zobowiązane jest do ich ochrony w przypadku, gdyby działania takie miały miejsce.

3.2.4. Republika Serbii

Struktura mniejszościowa Serbii nie jest jednolita geograficznie. Na państwo to składa się Serbia Centralna wraz z częścią Sandżaku i autonomiczna prowincja Wojwodina (Autonoma pokrajina Vojvodina) oraz jeszcze w 2007 roku, przynajmniej prawnie, autonomiczne Kosowo (tu bez wpływu). Społeczeństwo serbskie jest heterogeniczne: multietniczne, multijęzyczne i multikonfesyjne z zaznaczeniem, iż multietniczność nie jest równomierna geograficznie. Serbia centralna jest pod tym względem prawie homogeniczna, w odróżnieniu od np. Wojwodiny, będącej najbardziej heterogeniczną pod względem narodowości częścią Republiki Serbii. W zależności od regionu charakteryzuje się ona mozaiką narodowościową. Ostatni spisu ludności z 2002 roku uwzględnia występujące w Serbii aż 39 mniejszości narodowe⁸. Łącznie, z wyłączeniem Kosowa, stanowią one 14,38% całej populacji państwa. Najlicniejszą mniejszością są Węgrzy (3,91%), następnie *Bošnjacy* (1,81%), Romowie (1,44%), Chorwaci (0,94%), Czarnogórcy (0,92%), Albańczycy (0,82%), Słowacy (0,79%), Wołosi (0,53%), Rumuni (0,46%), Macedończycy (0,34%), Bułgarzy i Buniewcy (po 0,27%), Muzułmanie (0,26%), Rusini (0,21%), Słoweńcy i Ukraińcy (po 0,07%), Gorańcy (0,06%), Niemcy (0,05%) oraz Rosjanie i Czesi (po 0,03%). Jako Jugosłowianie określili się wówczas 1,08% mieszkańców Serbii [BPC].

Dla każdej społeczności polietnicznej jedną z najistotniejszych kwestii jest rozwiązanie problemów mniejszości narodowych. Według Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka Oddział w Serbii w stosunku do tego państwa zagadnienie to wydaje się istotne z racji wcześniejszej polityki reżimu Slo-

⁸ Urząd Statystyczny Republiki Serbii (Republički zavod za statistiku) przy spisie ludności w 2002 r. opracował najdokładniejszą dotąd klasyfikację przynależności mniejszościowej w Serbii składającą się aż z 41 jednostek klasyfikacyjnych: Serb, Czarnogórzec, Jugosłowianin, Albańczyk, Austriak, Aszkal, Belg, *Bošnjak*, Bułgar, Buniewac, Wołoch, Goraniec, Grek, Duńczyk, Egipcjanin, Anglik, Włoch, Żyd, Chińczyk, Węgier, Macedończyk, Muzułmanin, Niemiec, Norweg, Polak, Rom, Rumun, Rosjanin, Rusin, Słowak, Słoweńiec, Turek, Ukrainiec, Fin, Francuz, Chorwat, Cyncar, Czech, Szwajcar, Szwed i Szokac. Por.: Helsiński odbor za ljudska prava u Srbiji, 2004, *U sukobu sa etničkim identitetom države: Nacionalne manjine u Srbiji*, Beograd, s. 8, wyd. internetowe: <<http://www.helsinki.org.yu/doc/reports/srp/Studija-manjine.pdf>> [14.06.2008].

bodana Miloševića. Serbia mianowicie wcześniej doprowadzała i wikała się w konflikty nie tylko z własnymi mniejszościami, lecz także i z narodami, z którymi współtworzyła była Jugosławię, a także ze wspólnotą narodową. Dlatego rozwiązań dotyczących zagadnień mniejszości narodowych, w przypadku Serbii, nie należy według Komitetu rozpatrywać wyłącznie pod kątem jej demokratyzacji, ale także z punktu widzenia normalizacji stosunków z państwami sąsiednimi oraz integracji ze wspólnotą międzynarodową [HOZLJPUS 2005: 530].

W celu jak najszybszego odcięcia się od polityki S. Miloševića po przewrocie październikowym w 2000 roku problem mniejszości stał się otwarty jak nigdy dotąd. 11 maja 2001 roku, jeszcze jako Federacyjna Republika Jugosławii (Savezna Republika Jugoslavija) Serbia przystąpiła do Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych. Z końcem lutego 2002 roku uchwaliła Ustawę o ochronie praw i swobodach mniejszości narodowych (Закон о заштити права и слобода националних мањина) oraz rok później – 28 lutego 2003 roku – Kartę praw człowieka, mniejszości narodowych i wolności obywatelskich (Повеља о људским и мањинским правима и грађанским слободама) [HOZLJPUS 2005: 530, 531]. Akty te gwarantują równouprawnienie i równość obywateli bez względu na swoją przynależność narodową, religię i język. Do Karty praw człowieka, mniejszości narodowych i wolności obywatelskich wpisany jest zakaz dyskryminacji jakiegokolwiek narodowości, usilnej asymilacji czy wywoływania nienawiści rasowej, narodowej i religijnej. Dokument ten daje również szczególne prawa do ochrony własnej tożsamości narodowej, stowarzyszaniu się czy współpracy z reprezentantami tej samej narodowości w innych państwach. Państwo serbskie ma obowiązek wszelkiej pomocy w tym zakresie oraz dalszej pracy mającej na celu pełne i efektywne równouprawnienie. Sytuacja prawna mniejszości narodowych w Serbii, szczegółowo określona w powyższych dokumentach, gwarantuje prawa nie tylko indywidualne, lecz zbiorowe, które umożliwiają mniejszościom narodowym uczestniczenie w procesie decydowania lub decydują o problemach związanych z ich kulturą, szkolnictwem, informacją i użyciem własnego języka i pisma w zgodzie z Konstytucją. W celu urzeczywistnienia prawa do autonomii w dziedzinie kultury, szkolnictwa, informacji i oficjalnego wykorzystywania języka i pisma członkowie mniejszości narodowych mają możliwość wyboru, w zgodzie z ustawą, własnych Rad Narodowych (Национални савет). Z tego prawa do tej pory skorzystało dziesięć mniejszości narodowych (Buniewcy, Bułgarzy, Boszniacy, Węgrzy, Romowie, Rumuni, Rusini, Słowacy, Ukraińcy i Chorwaci). Tym samym mniejszości te zostały włączone do procesu współpracy z odpowiednimi organami państwowymi [BPC].

Problematyka dotycząca formalno-prawnego wdrażania Europejskiej karty języków regionalnych lub mniejszościowych w poszczególnych orga-

nizmach państwowych (zwłaszcza w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, czyli tych, niemających tak długiej tradycji demokracji, z jaką spotykamy się na zachodzie Europy) jest procesem trudnym i ściśle uzależnionym od zagadnień stricte politycznych. W Polsce na przykład Karta została uchwalona dopiero w 2005 roku. Powyższa analiza wskazuje na Republikę Chorwacji jako na państwo, które, jak dotychczas, najpełniej wprowadziło wytyczne Karty do swojego ustawodawstwa. Z uwagi na swoją specyfikę, znajduje się w omawianej materii Bośnia i Hercegowina. Państwo to dalej poszukuje swojego modelu polityczno-społecznego i dopiero jego kompleksowe wypracowanie pozwoli na pełne dostosowanie własnego ustawodawstwa w zakresie mniejszości do obowiązującego w Unii Europejskiej.

Wykaz skrótów

EKJRLM – Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych
HOZLJPUS – Helsiński odbor za ljudska prava u Srbiji (Helsińska Fundacja Praw Człowieka Oddział w Serbii)
KEZ – Komisija evropskih zajednica (Komisja Unii Europejskiej)
NMI – Nacionalne manjine info
NN – Narodne novine
UBiH – Ustav Bosne i Hercegovine
UCG – Ustav Crne Gore
UFBiH – Ustav Federacije Bosne i Hercegovine
URH – Ustav Republike Hrvatske
SLCG – Službeni list Crne Gore
VRCG – Vlada Republike Crne Gore

BPC – Влада Републике Србије
УРС – Устав Републике Србије
УРСрпске – Устав Републике Српске

Źródła

Jokić S., 2003, *Položaj nacionalnih manjina u Bosni i Hercegovini*, „Strani pravni život” 2-3, s. 279-298.
Puškarić T. (prikupila i obradila), 2006, *Ponašam se kao nacionalna manjina?*, Priručnik za pripadnike nacionalnih manjina u Republici Hrvatskoj, Sisak, wyd. internetowe <www.Ida-sisak.hr/uploads/Ida-sisak/publikacije/prirucnik_nac_manjina.pdf> [14.06.2008].
Warszawski D., 2007, *Znowu będzie Bośnia*, „Gazeta Wyborcza”, 5 grudnia.

Obowiązujące konstytucje

Ustav Bosne i Hercegovine
Ustav Crne Gore
Ustav Federacije Bosne i Hercegovine
Ustav Republike Hrvatske (pročišćeni tekst)

Устав Републике Србије
Устав Републике Српске

Publikacje rządowe

Vlada Republike Crne Gore, Ministarstvo za zaštitu ljudskih i manjinskih prava, *Prvi izvoještaj Republike Crne Gore o ostvarivanju Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina podnjet na osnovu člana 25. stav 1. Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina*, Podgorica, wyd. internetowe: <<http://www.gom.cg.yu/files/1183469320.doc>> [14.06.2008].
Vlada Republike Crne Gore, Ministarstvo za zaštitu ljudskih i manjinskih prava, *Prvi izvoještaj Republike Crne Gore o sprovođenju evropske povelje o regionalnim i manjinskim jezicima*, Podgorica, wyd. internetowe: <http://www.gom.cg.yu/files/11834_69594.doc> [14.06.2008].
Влада Републике Србије, *Националне мањине*, wyd. internetowe: <<http://www.srbija.sr.gov.yu/pages/article.php?id=41>> [14.06.2008].
Влада Републике Србије, *Становништво, језик и вера*, wyd. internetowe: <<http://www.srbija.sr.gov.yu/pages/article.php?id=37>> [14.06.2008].

Publikacje urzędowe

Državni zavod za statistiku, wyd. internetowe: <http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/Census2001/Popis/Graphs/narbars.html#IDX3> [14.06.2008].
Federalni Zavod za statistiku Federacije Bosne i Hercegovine, wyd. internetowe: <<http://www.fsz.ba/Dem/Popis/NacStanB.htm>> [14.06.2008].
„Narodne novine”, 2002, br. 155/02.
„Službeni list Crne Gore”, 2006, br. 31/06 oraz 2007, br. 1/2007.
Zavod za statistiku Crne Gore – MONSTAT, wyd. internetowe: <<http://www.monstat.cg.yu/MeniGodisnjiPodaci.htm>> [14.06.2008].

Publikacje organizacji pozarządowych

Helsinki odbor za ljudska prava u Srbiji, 2004, *U sukobu sa etničkim identitetom države: Nacionalne manjine u Srbiji*, Beograd, wyd. internetowe: <<http://www.helsinki.org.yu/doc/reports/srp/Studija-manjine.pdf>> [14.06.2008].

Helsinki odbor za ljudska prava u Srbiji, 2005, *Ljudska prava i kolektivni identitet – Srbija 2004*, Beograd, wyd. internetowe: <<http://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/Izveštaj2004.pdf>> [14.06.2008].

Nacionalne manjine info, 2007, *Analiza prepreka učinkovitom djelovanju vijeća nacionalnih manjina na područjima državne skrbi u Republici Hrvatskoj*, wyd. internetowe: <http://www.nacionalne-manjine.info/files/Analiza_prepreka.pdf> [14.06.2008].

Publikacije institucije europskih

Europejska karta jezika regionalnih lub manjšozosciowych, 1992, Strasburg (European Treaty Series (ETS) / Série des traités européens (STE) nr 148), tekst pobrano za: Małopolskie Forum Europejskie, wyd. internetowe <http://mfe.free.ngo.pl/rowni_w_roznorodnosci_i_wobec_prawa/prawo/europejska_karta_jezykow_regionalnych_lub_mniejszosciowych.pdf> [17.09.2008].

Komisija evropskih zajednica, Radni dokument osoblja Komisije, 2007, *Izveštaj o napretku Bosne i Hercegovine u 2007. godini*, Brisel, wyd. internetowe: <http://www.dei.gov.ba/bih_i_eu/najvazniji_dokumenti/dokumenti_eu/?id=1226> [14.06.2008].

Evropska povelja o regionalnim ili manjinskim jezicima i njena ustavna zaštićenost u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj, Crnoj Gori i Srbiji

Rezime

Članak se odnosi na ustavnu zaštitu jezika narodnih manjina u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj, Crnoj Gori i Srbiji u odnosu na Evropsku povelju o regionalnim ili manjinskim jezicima iz 1992. godine. Do raspada Jugoslavije prema dotadašnjem zakonu npr. Hrvat, koji je živeo u Srbiji pripadao je konstitutivnom hrvatskom narodu u toj republici. Takođe Srbin koji je živeo u Hrvatskoj pripadao je konstitutivnom srpskom narodu u Hrvatskoj i sl. Nakon raspada Jugoslavije i nastajanja nezavisnih država (Bosna i Hercegovina, Hrvatska, Crna Gora i Srbija) svaka od tih država donela je zakon o sopstvenom jeziku (bošnjački/bosanski, hrvatski, crnogorski, srpski). Crnogorci u Bosni i Hercegovini (Bošnjaci, Hrvati i Srbi su 3 konstitutivna naroda u toj državi), Hrvati u Srbiji i Crnoj Gori, Bošnjaci u Hrvatskoj, Crnoj Gori i Srbiji, a Srbi u Hrvatskoj i Crnoj Gori (iako ustav Crne Gore ne govori o konstitutivnom narodu i manjinama, nego o državljanima te republike) postali su manjina. Ustavna zaštita Evropske povelje o regionalnim ili manjinskim jezicima u pojedinim državama razmatra se u okviru takvih manjinskih položaja.

Отново за българския плусквамперфект и функционално-семантичните му съответствия на полски език

Съпоставителното изследване на глаголните системи (и преди всичко на части от тях) на българския и полския език (а и на българския с другите славянски езици) представлява предизвикателство за изследователите поради очевидната междуезикова асиметрия, която се наблюдава при съпоставяните елементи. Наблюдава се ситуация, в която съвременният български език е запазил стари или е граматикализиран нови значения, които не са се съхранили (или поради редица развойни причини изобщо не са се появили) в глаголните системи на другите славянски езици. Това е причината разглеждането на глаголните системи на славянските езици в съпоставителен план да представлява интерес и от гледна точка на теорията, и от гледна точка на практиката.

Централен обект на вниманието ни представлява плусквамперфектът (нататък Пл) поради специфичната му ситуация в славянските езици. Докато в българския език този тип глаголни форми са живи и активно употребявани, то в полския език плусквамперфектът вече не се приема за редовен член на глаголната система, въпреки че все още може да се срещне (макар и много рядко), най-вече в художествени произведения от по-стари автори, където изпълнява предимно стилистични функции – използва се с цел да придаде *архаичност*, *приповдигнатост* или *комичност* [вж. напр. Kowalska 1976]. Точно поради тази причина е интересно да се проследи как се предава съдържанието, заложено в този тип български глаголни форми, на полски език, където те вече липсват.

Както вече беше споменато, в българския език Пл е редовен член на глаголната система. Богатството на глаголната система на българския език е причината за нестихващия интерес към проблемите ѝ. Съществуват различни теории за броя и значенията на т. нар. български вре-

мена [история на въпроса вж. у Куцаров 2007: 204–244]. В наши статии вече сме обръщали внимание и конкретно на мястото на Пл в българската граматична традиция [Кънчева 2006 а]. Най-близо до възприеманата от нас теория за значението на Пл стоят възгледите на Ив. Куцаров, според когото семантиката на Пл се определя така: „В общото си темпорално значение формите от този тип изразяват липса на данни за разновременност или едновременност на резултат от действие с изказване в минало време (минал ориентационен момент), а в главното си значение – *едновременност на резултат от действие с изказване в минало време* (минал ориентационен момент). *Относителността* се носи от имперфектната морфема, *результативността* от актуализираната аористна морфема, а *едновременността* (неразновременността) е немаркирана”¹ [Куцаров 2007: 260].

И така, както се вижда, ключовите думи при интересуващата ни форма – Пл, са *едновременност*, *относителност* и *результативност* – изразяването на комбинацията от тези граматични значения в полския език ще направим опит да потърсим тук.

Изследването на отношенията между българския Пл и функционално-семантичните му съответствия в полския език в тази статия се основава на художествени произведения от български език и на техните преводи на полски език. Някои наблюдения върху функционално-семантичните съответствия на българския плюсквамперфект в полския език са били правени от Бл. Лингорска [Лингорска 1977], най-вече с оглед на видовете изречения, в които се откриват този тип форми, и от А. Бойтюк [Бойтюк 1981]. Информацията, които ще бъде представена тук, е опит за разширяване и задълбочаване на проблематиката за еквивалентите, но представена под по-различен ъгъл.

1. Най-честото съответствие на българския Пл в полския език е претеритът, като обикновено се запазва видът на глагола, но са възможни и замени – напр. свършен глагол в Пл на български, на който съответства несвършен в полски, и обратно. Тази разновидност е най-често срещаната. След опростяването на т. нар. темпоралната система и свеждането ѝ до три времена в полския език: сегашно, минало и бъдеще (ако не се брои непълноценният във функционално отношение Пл) видът на глагола разширява функциите си, като до голяма степен поема ролята и на времената. Най-сложни изглеждат отношенията в минало време, където с помощта на несвършения и свършения вид на глаголите, на съюзи, синтактични връзки, лексикални елементи и други граматични форми трябва да се компенсират липсата на редица потенциални значения, които не са граматикализирани в полския език или

¹ Курсив мой – Л.И.

са престанали да бъдат релевантни. Много важна е и ролята на контекста, който може да съдържа указания, неизразени в конкретното изречение с Пл. Напр.:

(ПлСВ - ПретСВ) *Горите, отърсени от кита, изглеждаха бисерносиви, защото нощта бе ги окичила със скреж // Noc **posrebrzyła** drzewa szronem i odarte ze śnieżnej czary lasy błyszcząły perłową szarością* (ЕС - ЛС; ES - LK);

(ПлНСВ - ПретНСВ) *Колко пъти си бе спомнял всяка среща с нея, колко пъти бе я сънувал, но тя също като родния край беше далеко оттук и нямаше да я види може би никога // Po tylekroć **rozpamiętywał** każde spotkanie z nią, **śnił** o niej, a była wciąż tak daleko i być może nigdy więcej już jej nie ujrzy* (ДТ - ХМ; DT - MCh);

(ПлСВ - ПретНСВ) *Малкото име на хекимина никои в Банско не беше научил, макар да бе дошъл по тия места още преди две години // Nikt **nie znał** w Bansku jego imienia, mimo iż **mieszkał** tu już od dwu lat* (ДТ - ХМ; DT - MCh); (ПлНСВ - ПретСВ) *Никога през обцията им живот тя не бе го гледала с такива очи и никога така не се бе усмихвала // Żyli ze sobą przez tyle lat, a nigdy **nie popatrzyła** na niego takim wzrokiem, ani tak się **nie uśmiechnęła*** (ПВ - НБК; PW - NBK);

2. В рамките на модела ПлСВ/ПлНСВ ⇔ ПретСВ/ПретНСВ могат да се отделят още две групи. Първата група е на примерите, в които формите на Пл в българския текст се придружават от различни типове адвербиални уточнители, които се запазват в полския превод. В българския език те дават допълнителни указания за локализацията или последователността на действията/результатите, а в полския превод в комбинация с вида на глагола могат да изпълняват роля на основно средство за изразяване на дадени отношения и значения. На този тип съответствия вече сме обръщали специално внимание [Кънчева 2006 б] Съществува обаче и голяма група примери, в които в превода на полски се открива модификатор, придружаващ минало време и обикновено влизащ в единен семантичен комплекс с него, а в българския оригинал този модификатор липсва. Именно тези примери заслужават особено внимание от гледна точка на превода.

Най-често срещаният адвербиален уточнител, съпътстващ формите на минало време в полския език, е резултативният модификатор *już*:

*Когато слязоха в града, вечерният здрач се беше съгъстил // Gdy wrócili do miasta, zmierzcz **już zapadł*** (ДД - Т; DD - Т); *Нощта беше паднала хубаво, когато Соколов и Огнянов се упътиха към поп Ставревата къща // Noc **już zapadła**, gdy Sokolow i Ognianow udali się do popa Stawriego* (ИВ - ПИ; IW - PJ). За тези примери би могло да се каже, че с формите на минало време (в полския превод) се сигнализира едновременност на резултат от действие с друго действие, като *резултативността* е изразена експлицитно именно с помощта на модификатора *już*. Прави впечатление, че *już* не изявява категорична обвързаност с определен вид на глагола -

има предпочитания към свършения вид, но е възможно съчетаването му и с несвършени глаголи.

Други модификатори, които могат да бъдат отнесени към периферията на полето на *относителността* в полския език и бяха открити в ексцерпирания материал, са следните:

wtedy / wtenczas (тогава): *Бяхме се разделили, за да отидем в два несъществуващи града, отстоящи 3000 години един от друг // Rozstaliśmy się wtedy, aby jechać do dwóch nie istniejących miast, które dzieliło trzy tysiące lat* (БД – О; ВД – О); М. Мостовска, която разглежда *wtedy* като показателно наречие за време, обръща внимание, че то се отнася предимно до посочване на определен минал момент [Мостовска 2004: 147]. Що се отнася до полския език, в комбинация с претерит той е и един от най-типичните относителни модификатори.

przed chwilą (преди малко) *Едва сега те забелязаха, че ездачът на мулето, когото бяха отминали и който сега ги настигаше, бе духовно лице // Dopiero teraz zauważyli, że człowiek na mule, którego przed chwilą wyminęli, właśnie ich dogania. Był to duchowny* (ДД – ОД; DD – S); *Przed chwilą* също е един от типичните относителни модификатори, който допълнително сигнализира, че резултатът от действие, за който става дума, е бил актуален за миналия ориентационен момент, към който се отнася, и е възможно вече да е с прекратена актуалност (но в същото време не е задължително). И тъй като това значение (за прекратена актуалност) при определени обстоятелства влиза в общата семантична характеристика на българския Пл, не е задължителна употребата на допълнителен уточнител, но при превод на друг език, в който липсва такъв тип граматикализирани форми (както е полският), е необходимо добавянето му. Напр: *Госпожица Логофетова му подаде красивата си ръка, бяла като кост, доста хладна, както му се стори, може би защото бе държала в ръка чашата с изстудено вино // Panią Łogofetowa wyścięgnęła doń rękę, białą jak kość słońcowa i nieco chłodna, może dlatego że przed chwilą trzymała kieliszek z wystudzonym winem* (ПВ – НБК; РВ – НБК). Госпожица Логофетова е държала чаша с изстудено вино, но в този момент вече не я държи – съди се за това само по наличните резултати.

Останалите модификатори се срещат по-рядко:

właśnie (точно, току-що): *Седнал бе да обядва в трапезарията // Zasiadał właśnie do posiłku w refektarzu* (ДТ – ХМ; DT – MCh).

dopiero co (току-що) – *Поотпуснаха се и всички от малката дружина – тук вече нямаше снегове, земята дори бе изпръхнала от ранното пролетно слънце, по полето, между нивите, се очертаваха отпъкани пътеки // Odetchnęli z ulgą i pozostali wędrownicy – tu nie było już śniegu, ziemię dopiero co obsuszyło wiosenne słońce, a wśród pól widać już było wydeptane miedze* (ДТ – ХМ; DT – MCh);

niedawno (неотдавна): *Обърнаха се те и двамата накъм полето, през което бяха минали // Penko odwrócił głowę do przyjaciela i rzekł wskazując pola, które niedawno mijali (...)* (ДТ – ХМ; ДТ – МСh).

Właśnie, dopiero co i niedawno изтъпяват ролята на модификатори, служещи за изразяване на минимална дистанция между ориентираното действие, което е обект на съобщението, и предхождащото го действие/ резултат от действие.

dotąd / do tej pory (досега) : *Той наистина беше чувал само за розово масло // Rzeczywiście, ów chłopiec o olejku różanym dotąd tylko słyszał* (АК – БГ; АК – ВG); *Те и двамата не бяха виждали толкова голямо градище (...)* // *Ani jeden, ani drugi nie widzieli do tej pory tak ogromnego grodu* (ДТ – ХМ; ДТ – МСh). С *dotąd, do tej pory* се фиксират границите на валидността (или липсата на валидност при отрицателните форми) на резултата до самия ориентационен момент, като след него се счита, че вече са с прекратена актуалност (това се разбира допълнително от контекста). За тях е характерно, че тъй като са образувани около корен, посочващ място, а не време, темпоралната им употреба е вторична, като „времето тук се доближава до линейна пространственост и в ориентацията си се движи по посока към сегашния момент“ [Мостовска 2004: 151].

niegdyś (някога)- *Те се бяха сражавали в джунглите на Куба и Филипините за господ, за краля и за Испания // Niegdyś w dżunglach Kubu i Filipin walczyli za Boga, króla i ojczyznę* (ДД – ОД; DD – S);

3. Друг много чест модел (третият по фреквентност след моделите ПлСВ/ПлНСВ ⇔ ПретСВ/НСВ и ПлСВ/ПлНСВ ⇔ ПретСВ/ПретНСВ + модификатор) е моделът **Пл ⇔ причастие, деепричастие**. Причастията са широко застъпени в полския език и както е известно, поради редуцираната темпорална система, заедно с вида на глагола компенсират изразяването на дадени отношения. Изследователките, занимавали се по-подробно с Пл в полския език – Я. Маурер и А. Ковалска, посочват все по-честата употреба на партиципни форми като една от основните причини за отпадането на Пл от системата [Maurer 1960, Kowalska 1976].

3.1. В рамките на този модел най-висока е фреквентността на модела **Пл ⇔ минало страдателно причастие** (*imiestów przymiotnikowy bierny*) (именно поради резултативния характер на този тип причастия): *Очите му се спряха последователно върху вехтата блуза, избеляла пола и платнените обувки, които бе сложила на бос крак // Wzrok jego kolejno zatrzymywał się na starej bluzce, wypłowiałej spódniczce i płóciennych pantofelkach, włożonych na bosc nogi* (ДД – Т; DD – Т);

3.2. Пл ⇔ **сегашно деятелно причастие** (*imiestów przymiotnikowy czynny*): *Старият игумен отец Йоаким погледна слънцето, което беше вече паднало зад големия манастирски орех // Stary igumen, ojciec Joachim, pod-*

niósł wzrok ku słońcu kryjącemu się już za rozłożystym klasztornym orzechem (ЕП – ПМЛ; ЕР – WCKW). Тъй като сегашното деятелно причастие в полския език се образува само от глаголи от несвършен вид, интересно тук е, че във всички примери се осъществява промяна на вида от свършен (в български език) в несвършен (в полски език). В случаи като показаните по-горе прави впечатление фактът, че резултатът от действие, сигнализиран от формите на Пл в българския език, се заменя в полския език с актуално, протичащо в момента, действие, едновременно с действието, изразявано от сказуемото в изречението.

3.3. Пл ⇔ едновременно деепричастие (*imiestów przysłówkowy współczesny*): Тъкмо *се бе запътил* към една странична маса, и някой го извика по име // *Kierując się do stolika w kącie usłyszał, że ktoś zawołał nań po imieniu* (ПВ – НБК; PW – NBK). Тук отново се забелязва промяна на глаголният вид от свършен (в български) в несвършен (в полски) в почти всички примери.

3.4. Пл ⇔ предварително деепричастие (*imiestów przysłówkowy uprzedni*): *Лила постоя още няколко секунди. Веждите ѝ се бяха събрали замислено* // *Liła stała jeszcze kilka sekund w zamyśleniu, zmarszczywszy brwi* (ДД – Т; DD – Т).

4. Много чести съответствия на българския Пл са и **неопределено-личните форми на -но (-ono), -to**, които се употребяват, когато не е известен извършителят на действието (или когато това не е съществено) или когато не желаем да го споменем, а се сигнализира самото действие [Gramatyka 1999: 200; Михалик 2003: 138; Славянски езици 1994: 421]: *Академикът беше чул за него, че е отличен математик и навярно сега напразно си губеше времето в ненужни и празни приказки* // *Mówiono o nim, że jest zdolnym matematykiem, a teraz zapewne marnował czas na próżne gadanie i posiedzenia* (ПВ – НБК; PW – NBK); *За гроздето му бяха обещали добра цена, а и от тютюна също се надяваше да вземе доста пари* // *Za winogrona obiecano mu dobrą cenę, tytoń również powinien przynieść sporo pieniędzy* (ДД – Т; DD – Т).

5. В ексцерпираната художествена литература ни направи впечатление и още един тип съответствия на българския Пл, който не е бил споменаван нито от Бл. Лингорска, нито от А. Бойтюк. Става въпрос за съответствията от типа **Пл ⇔ *mieć* (в минало време) + причастие/прилагателно име**. Прави впечатление, че този тип конструкции, които се откриват и в български, и в полски (а също и в други славянски езици), въпреки неизолираната си употреба, не са получили определен статус в морфологичната система на славянските езици. Забелязва се, че конструкции с глагола *mieć* в минало време и страдателно причастие или прилагателно в нашия ексцерпиран материал се използват особено често при *описание* (на лице, тяло) *за настъпила промяна*

във външния вид, която се регистрира като факт. При тях има двойно ограничение за глагола на причастието, с което се комбинира *mieć* – той трябва да е преходен и от свършен вид + номинална фраза, съгласувана с това причастие [Topolońska 1968: 427]. Извършителят на действието може да съвпада с граматическия подлог, но това може и да е някое неизразено граматически лице, а граматическият подлог само да “при-тежава” резултатите от действието [Попова 1978: 202; Topolińska 1968: 430]. Напр.:

Брадичката му бе порозовяла като гушка на пеликан, устните му бяха пресъхнали // Podbródek mi rozzerwieniał niczym podgardle pelikana, wargi miał wyschnięte (ПВ – НБК; PW – НВК); *Луис се наведе и взе пакета. Когато се изправи, лицето ѝ бе застинало в мрачна неподвижност // Schylił się po pakiecie. Gdy się wyprostował, twarz miała posepną i zastygłą* (ДД – ОД; DD – S); К. Нич вижда чуждо влияние в разпространението на тези конструкции (особено немско и френско) и отбелязва, че конструкциите с *mieć* и страдателно причастие се предпочитат, когато е съществено не самото извършване, действието, а това, което е налице след това, т.е. резултатът, състоянието [Нич 1913: 102]. Най-важното за нас всъщност е, че всички изследователи подчертават *результативния* характер на тези форми [Topolińska 1968; Stieber 1973; Попова 1978; Korytkowska 1998; Nagórko 2003 и др.], като по този признак те се доближават много до характеристиката на българския Пл – когато *mieć* е в минало време, ние получаваме резултат, наличен в миналия момент (което означава, че е възможно този резултат да е бил наличен в миналия ориентационен момент, но към сегашния момент да е с прекратена актуалност). Обикновено се счита, че когато глаголът *mieć* е в сегашно време (*mam artykuł napisany*), конструкцията изразява значение, близко до перфектното, а когато *mieć* е в минало време (*miałem artykuł napisany*) – близко до плусквамперфектното (резултат, наличен в минал ориентационен момент), но някои изследователи не са склонни да приемат формите за еквивалентни поради една основна причина, която ги разграничава – липсата на информация относно вършителя на партиципиалното действие [Попова 1978: 203]. Интересно е да се отбележи, че при всичките семантични сходства между този тип конструкции и Пл те са сравнително редки негови функционално-семантични съответствия. Вероятна причина за това би могло да се търси в ограниченията, които налагат формите *mieć* (в минало време) + страдателно причастие, а именно – свършен вид на глагола, който освен това трябва да е преходен, като към тези ограничения се прибавя и липсата на ясно изразен вършител, който да е станал причина за наличния резултат и някои вероятни семантични ограничения.

6. **Пл ⇆ Прет + инфинитив.** В ексцерпирания материал бяха открити случаи, в които на сложната глаголна форма на Пл в българския в полски съответства комбинация от минало време на даден глагол в съчетание с инфинитив на друг глагол, който обикновено е носител на основната семантика. За тази възможност досега е споменавала само А. Бойтюк [Бойтюк 1981], но без да прави опит да установи условията, при които се осъществява този модел. При това може да се отбележи, че честотата на тази корелация не е много ниска, въпреки че в някои произведения изобилстват примери от този тип, а в други или се срещат единични случаи, или изобщо не се откриват:

Дъждът, който беше захванал подир обед, макар и по-ситен сега, още валеше (...) // *Deszcz, który zaczął padać po południu, chociaż teraz drobniejszy, padał ciągle (...)* (ИВ – ПИ; IW – PJ); *Като след четвърт час Сашо му позвъни, той бе измислил нещичко* // *Gdy w kwadrans później Saszo zadzwonił do drzwi, profesor zdążył wymyślić już pretekst* (ПВ – НБК; PW – NBK); Доколкото е възможно да се обобщят случаите, при които се наблюдават такъв тип съответствия, би могло да се каже, че при малка част от откритите от нас примери става въпрос за ингресивни глаголи (вж. първия пример), за глаголите *udać się, zdołać, zdarzać się* + инфинитив на различни глаголи, докато в преобладаващата част от случаите ясно изпъкват примерите с глагола *zdążyć*, които често са придружени от модификатор (най-вече *już*).

7. Други по-малко срещани еквиваленти на българския Пл в полския език са **конструкции със страдателно причастие** (*być, zostać* в минало време + страдателно причастие) / *być* в минало време + **прилагателно име**. Конструкции от този тип в полския език носят нюанс на резултативност, сигнализират за налично състояние или за характеристика на глаголно лице (било то временна, или постоянна). Напр.:

Стефан трепна. Дишането му стана изведнъж по-бързо и по-дълбоко. Загадката, която го измъчваше от няколко дни, се беше разрешила // *Stefan drgnął. Oddech jego nagle stał się szybszy i głębszy. Dręcząca go od kilku dni zagadka została rozwiązana* (ДД – Т; DD – Т); *Есента беше започнала рано с мъгли и дъждове* // *Jesień tego roku była wczesna, cała w mgłach i deszczach* (ДД – Т; DD – Т).

8. Също така рядко срещани са и замените между **Пл и съществително име (и предложен израз)**: *Той беше усоен, неприветлив и самозив младеж, без определено занимание, откакто бе изкарал гимназия* // *Był to zamknięty w sobie, samolubny i niezbyt uprzejmy młodzieniec, który od chwili ukończenia gimnazjum nie miał określonego zajęcia* (ДД – Т; DD – Т); *Той му донесе възванието, както бе обещал, академикът го прочете внимателно два пъти* // *Zgodnie z obietnicą przyniósł odezwę, którą wuj z nic nie mówiącym*

wyrazem twarzy przeczytał dwa razy od początku do końca (ПВ – НБК; PW – NBK).

9. Открива се една много малка група примери, които получават нетипични съответствия в полски език по моделите **Пл** ⇆ **сегашно време** и **Пл** ⇆ **бъдеще време**: *Пък и аз бях наумил тъкмо него да изпратя с кервана тая година в Немско* // *Myśle, że dobrze byłoby go wysłać z karawaną do Niemiec* (ДТ – ХМ; ДТ – МСh); *Ирина излезе от къщи, погледна часовника си и тръгна бързо към Медицинския факултет. Беше закъсняла за упражненията по анатомия* // *Irina wyszła z domu, spojrzęła na zegarek i szybkim krokiem ruszyła w stronę Wydziału Medycznego. Spóźni się na ćwiczenia z anatomii* (ДД – Т; DD – Т).

Изключително редки са случаите, в които на българския Пл в полски също съответстват плусквямперфектни форми, при това те винаги са придружени от определен стилистичен нюанс. Поради тази причина те не се разглеждат в тази статия.

Литература

- Бойтюк А., 1981, *Наблюдения върху употребата на плусквямперфекта в българския, украинския и полския език*, „Съпоставително езикознание”, 1 (VI), с. 31–37.
- Gramatyka współczesnego języka polskiego*, 1999, *Morfologia*, Warszawa.
- Korytkowska M., 1998, *Uprzedniość, rezultatywność a zdania czasowe w języku bułgarskim i polskim*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, 34, Warszawa, s. 205–224.
- Kowalska A., 1976, *Ewolucja analitycznych form czasownikowych z imiesłowem na –t w języku polskim*, „Prace naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 123, Katowice.
- Куцаров Ив., 2007, *Теоретична граматика на българския език. Морфология*. Пловдив.
- Кънчева Л., а, 2006, *За мястото на плусквямперфекта в новобългарската и новополската граматична традиция*, в: *Balkanu w oczach młodego człowieka. Materiały z Międzynarodowej Naukowej Konferencji Studenckiej*, Łódź, 28–29 kwietnia 2005 roku. Łódź, s. 43–51
- Кънчева Л., б, 2006, *За българския плусквямперфект и функционалните му съответствия на полски език*, в: „Scientific Researches of the Union of Scientists – Plovdiv. Series B. Natural Sciences and the Humanities, Vol. VI. Balkan Conference of Young Scientists (16–18 June 2005, Plovdiv)”, Plovdiv, s. 25–31.
- Лингорска Б., 1977, *Функционално-семантични съответствия на българския плусквямперфект в полски език*, в: *Закономерности на развитието на славянските езици*, София, с. 149–167.
- Михалик Р., 2003, *Кратка полска граматика*, София (второ преработено издание).
- Мостовска М., 2004, *Показателните местоимения в полския език и техните български функционални съответствия*, Велико Търново.
- Maurer J., 1960, *Das Plusquamperfctum im Polnischen. Slavische Beitrage*, Bd.1, München.
- Nagórko A., 2003, *Zarys gramatyki polskiej*, Warszawa.

- Nitsch R., 1913, *Archaizmy i nowotwory języka potocznego. Nowy czas przeszły złożony*, „Język polski”, R. I. 4, s. 102-106.
- Попова А., 1978, Някои особености на употребата на имам с минало страдателно причастие в български, полски и чешки език „Славистични изследвания”, кн. 4. София, с. 201-205.
- Славянски езици, 1994, Граматични очерци, София.
- Stieber Z., 1979, *Zarys gramatyki porównawczej języków słowiańskich*, Warszawa.
- Topolińska Z., 1968, *Miejsce konstrukcji z czasownikiem mieć w polskim systemie werbalnym*, „Slavia Orientalis”, R. XVII, Nr 3. Warszawa, s. 427-431.

Списък на ексцерпираните източници

- AK - BG** - А. Константинов, Избрани творби, София 1974. (Бай Ганьо)
- AK - BG** - A. Konstantinow, Baj Ganiu. przeł. F. Korwin-Szymanowski, Warszawa 1986.
- БД - О** - Бл. Димитрова, Отклонение, София 1976.
- BD - O** - B. Dimitrowa, Objazd, przeł. H. Karpińska, Warszawa 1971.
- ДД - ОД** - Д. Димов, Осъдени души, София 1977.
- DD - S** - D. Dimow, Skazańcy, przeł. T. Dąbek-Wirgowa, Warszawa 1974.
- ДД - Т** - Д. Димов, Тютюн, София 1988.
- DD - T** - D. Dimow, Tytoń, przeł. H. Vychowska, Warszawa 1975.
- ДТ - ХМ** - Д. Талев, Хилендарският монах, София 1985.
- DT - MCh** - D. Talew, Mnich z Chilendaru, przeł. K. Migdalska, Katowice 1975.
- ЕП - ПМЛ** - Елин Пелин, Съчинения, Т. 3. Под манастирската лоза и др, София, 1972.
- EP - WCKW** - Elin Pelin, W cieniu klasztornej winnicy. Czarne róże, przeł. K. Migdalska, Kraków 1982.
- ЕС - ЛС** - Е. Станев, Събрани съчинения в седем тома, Том шести, (Легенда за Сибин, преславския княз), София 1982.
- ES - LK** - E. Stanew, Legenda o księciu przesławskim Sybinie. Tichik i Nazariusz. Łazarz i Jezus, przeł. T. Dąbek-Wirgowa, Warszawa 1983.
- ИВ - ПИ** - Ив. Вазов, Съчинения в четири тома, Т. 3, Под игото, София 1970.
- IW - PJ** - I. Wazow, Pod jarzmem, przeł. Z. Wolnik, Warszawa 1973.
- ПВ - НБК** - П. Вежинов, Нощем с белите коне, Пловдив 1981.
- PW - NBK** - P. Weżinow, Nocą z białymi końmi, przeł. T. Dąbek-Wirgowa, I. Krzemień, Warszawa 1977.

Списък на използваните съкращения

- Пл** - плюсквамперфект
- Прет** - претерит
- СВ** - свършен вид
- НСВ** - несвършен вид

Bulgarian plusquamperfect and it's functional and semantic equivalents in Polish

Summary

The object of analysis is a regular member of the Bulgarian verb system – plusquamperfect. According to most Polish scholars, plusquamperfectum is a form, which misses in a modern Polish language, it could be still found very seldom only in some old-generation authors' works. There are proposed functional equivalents of these Bulgarian forms in the Polish language, as the conclusions are based on materials from Bulgarian fiction and their Polish translations. The most typical equivalents of the Bulgarian plusquamperfectum in Polish are the following forms: past tense from perfective and imperfective Verbs, past tense with some adverbial specifications, participles and some other forms.

Część **3**

SZLAKI KULTUROWE

Живко Иванов

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Миграционни носталгии. Пътуване, чуждост и завръщане в наративите на българските емигрантски форуми

Основни понятия

Външна миграция – вливане и изтичане

Международната миграция се превръща „имиграция“ или „емиграция“ в зависимост то това как се разглежда страната на пристигане и усядане или страната на произхода. Най-общо има две посоки на движение, което може да опише преместването на хора: „миграционно изтичане“ („outflow“ или „emigration“) или „миграционно вливане“ („inflow“ или „immigration“) [Petersen 1958].

Мигрант – движение и мотивация

С понятието мигрант се обозначава лице, което доброволно и по лични причини се придвижва от едно към друго място с намерението да работи и да се установи за по-дълъг период от време. В дефинирането на „мигрант“ важна роля играе доброволността, личният избор, вътрешната мотивация [Pryce 2000: 66-67].

Постоянно и непостоянно движение

Миграцията може да бъде „временна“ или „постоянна“ в зависимост от периода (срок) на пребиваване в предпочетеното ново място. Географска гледна точка „migration“ е движение на лице или група от една географска точка към друга през административни и политически граница с намерение за заселване временно или дългосрочно върху място различно от родното. Други понятия са „страна на произхода“, „целева страна“, място на пристигане, транзитни места: „emigrant“ или „émigré“ – всеки, който напуска родната си страна с намерение да

живее другаде. Този човек в новата страна е наричан „immigrant”. Понятието „migrant” е по-общо от „emigrant” или „immigrant” тъй като не посочва посоката на движение (преместване).

Пътуване

Пътуването, което е основен елемент на мигрирането, се основава върху спектър, маркиран от две крайно противоположни оценъчно разбираня за същината на пътуването от гледище на персоналната идентичност.

Да пътуваш – значи да си човек.

Да пътуваш означава по-малко да умираш.

Любопитството

Според св. Августин светът е книга, а този, който не пътува, чете само една страница от тази книга. Пътуването и смяната са насърчителни, тъй като водят към определена цялост и завършеност. Идеалното пътуване е като прочитът на една композиционно завършена книга.

Честото пътуване

Пътуването заради самото пътуване изтъква самоценността и автономната важност на пътуването, което не си поставя никаква определена цели или поне тази цел няма ръководна и подчинителна роля. Самото пътуване е смисълът на преживяването, а местата, които биват посещавани, са продукт на идеята за пътуването („I travel not to go anywhere, but to go. I travel for travel's sake. The great affair is to move” – Robert Louis Stevenson).

Пътуването е хармония

Пътуването организира по определен начин битието на съвременния човек. Пътуването свързва динамично фрагментарните елементи на битието около човека и прави неговото съществуване ризоматично структурирано в единство и хармония. В определен смисъл пътуването е и завръщане към някаква загубена изначална хармония („Wandering re-establishes the original harmony which once existed between man and the universe” – Anatole France).

Пътуване към себе си

Да пътуваш по-скоро означава да познаваш себе си. Чуждата страна позволява собствената гледна точка върху собствената страна да се промени и да бъде различна от гледната точка, родена и съществуваща

в ограничеността и затвореността на собственото („The whole object of travel is not to set foot on foreign land; it is at last to set foot on one's own country as a foreign land" – G.K. Chesterton).

Пътуването измама

Пътуването е привидно, то само припомня, че различното е външно и несъществуващо, а дълбината и същественото си остава едно и също. У дома и вън са привидно различни, ала в същината си подобни и еднакви („If you reject the food, ignore the customs, fear the religion and avoid the people, you might better stay home" – James Michener).

Завръщане

Пътуването се осмисля от завръщането. Едва завръщането придава истински и цялостен смисъл на пътуването и пропътуването. Възглавницата на родното легло е естественият финал на подобен тип пътуване („No one realizes how beautiful it is to travel until he comes home and rests his head on his old, familiar pillow" – Lin Yutang).

Къде в тази разнолика мрежа от стратегии за пътуване (миграция) се намира българският мигрант от края на XX-ти и началото на XXI век е труден и сложен въпрос.

Пътуването е съставка на общия глобализационен процес, който обхваща икономиката, културата и социалния живот и променя устойчиви традиции, културни стереотипи и затворени социални модели на живеене.

Над 200 милиона пътуват годишно по света трайно с цел да променят местоживеенето или работното място [World migration 2005: 1-45]. Мигрантите създават свои общности, носят своята култура, която влиза в една или друга степен във взаимодействие с местната култура. Мигрантите променят себе си, собствената си идентичност, променят и средата, в която се установяват.

В условията на двустранна (дори многостранна промяна) мигрантите изграждат и нова структура на идентичността си, преосмислят си миналото, принадлежността си към дадена национална, социална, културна, професионална или етническа общност.

Кратък увод към българската нова миграция

Българското движение навън има кратка нова история (с голямото прекъсване на естествената миграция през периода на комунистическия режим) – от 1989 до днес. Преди всичко икономическата миграция през този период формира относително устойчиви и големи

диаспори, сред които са българските общности в Англия, Испания, Гърция, Италия и Германия. В изследвания на Института по пазарна икономика [Костадинова 2007] ясно и убедително са посочени икономическите предпоставки за емигриране, както и икономическата характеристика на средата, в която избират да живеят и работят българите, тръгнали навън от страната.

Изтъкват се позитивните последици от тази миграция – приносът на финансовото вливане от тези емигранти към националната икономика по непреки данни достига 1,9 милиарда евро, което е приблизително равно на бюджетния излишък в края на всяка година от 2005 насам. Съществуват и редица негативни последици, които като цяло изместват оптимистичните краткосрочни ефекти от работата и финансовия принос на българите в чужбина към националната икономика.

Във фокуса на това изследване са обаче не са икономическите и социалните характеристики, нито политиките и стратегиите към българите в чужбина, а начинът, по който българските общности разказват родното в съпоставителната среда на другата (другите) културни и социални порядки.

Икономическата стабилност на българите в чужбина, както и осезателните подобрения в легализирането на престоя им пораждат условия за по-обективно и задълбочено отпращане на погледа към родината. Носталгията във всичките ѝ форми е основна сюжетострояща линия на тези наративи, които се появяват в специално организирани интернет портали, сайтове и форуми. В продължение на почти десетилетие едно средоточие на такъв тип наративи стана сайтът *Ide.li*.

Иде ли? – Етимология на името

Иде ли е название, взето назаем от един разказ на Иван Вазов. Разказът говори за Сръбско-българската война през 1885, в която младата държава героично отстоява едно от първите изпитания на новата си независимост и статута си на национална държава. Но разказът разказва войната във фоновия подсюжет, същинската история е мелодраматична и национално-романтична – една майка и две дечица преживяват тежката загуба на сина и брата, който оставя костите си по бойните полета. Финалът на разказа е сърцераздирателен и покъртителен – в една яростна снежна виелица братчето и сестричето излизат навън от селото, за да „посрещнат“ сякаш по-бързо така и неидващия брат, липсващия скъп член от семейството, който не се появява сред реката от връщащи се войници и офицери. *Иде ли* е заглавие, което Вазов не поставя от първия път.

Иде ли се оказва изключително точна формула на движението и очакването, на пътуването и завръщането, както в национално изграждащ контекст, така и в условията на глобалното. Форумът *Иде ли* препраща към Вазовата формула, която говори за идентичността и защитата ѝ, за отстояване, но и в същото време на изграждане чрез самия акт на защита и отстояване. *Иде ли* през 1885 превръща патриархалното чедо в национален герой, смесва къщата и дворовете на едно забутано село с ореолните полета на националния героизъм, извиращ още от Ранното Възраждане, прекосяващ екстремните полета на Ботевото говорене и продължено в спокойното национално градене на Вазов.

Иде ли е разказът за случващото се българско, което преобразява фолклорно-патриархалните пейзажи на българското село. Форумът *Иде ли* е друг тип средоточие – на разпръснатите и принудени като Вазовите хъшове мигранти (хъшове), въздищащи по България, но оковани в икономическата свобода на глобалното.

За Вазовите хъшове на брега на Дунава България е непостижима поради гоненията, сайтът *Иде ли* подсказва идеята за гоненията, тъй като множество разкази са изградени в стилистиката на немилото-недраго скитане.

Вместо националната идея форумът предлага икономическата идея. Има ли икономическата идея ценностни характеристики – или икономическата перспектива е хладна и обективна неметафизично като хирургически нож, чието острие не може да бъде избегнато.

Завръщане

„Nostalgia is like a grammar lesson: you find the present tense, but the past perfect!”

– Owens Lee Pomeroy

В наративите на българските емигранти често се прокрадва идеята за завръщане. Завръщането е най-краткият път за лекуване на носталгията. Така от времето на Йоханес Хофер до наши дни носталгията подсъзнателно е болест, разстройство на психическия порядък, и съответно като всяка болест предполага лечение.

Завръщането на Вазовия герой от *Иде ли* е препятствано от героична смърт, в която националната романтика огрява селския свят и го възвисява до идеала на голямата общност. Завръщането за емигрантите е двусмислено – неясно като цел и смисъл, като последици и перспективи. Българските емигранти нямат комфорта на автора на националния химн, българският студент в Лайпциг.

Освен създател на българския химн, Цветан Радославов е и блестящ учен. Той е един от тримата българи (заедно с д-р Кръстьо Кръстев

и Никола Алексиев), които са защитили доктората си при бащата на съвременната научна психология – Вилхелм Вундт. Той отхвърля всички покани за преподавателска кариера във Виена, Лайпциг и Прага и се завръща в родината си, където като учител в III-та мъжка гимназия в София смята, че прави истинския си принос в съграждането на съвременна България, като учи младите българи на западни и древни езици, психология, етика и логика. Радославов живее в малка мансарда на улица Ангел Кънчев 3, София.

Цветан Радославов се завръща не само за войната, но и след нея. В хоризонта на тогавашните български младежи европейското пространство е трамплин към родното. Образованост, икономически и социален опит – това са капитали, които ще бъдат инвестирани у нас.

Сегашните емигранти са разкъсвани от привлекателното и отблъскващото, от равновесието на предимствата и недостатъците, които родната и чуждата среда съдържат интегрално в себе си [Bauman 1995: 12-13]. Времето на след 2000 година е време на разграждане на мита за Европа и в същото време трудното изграждане на положителния образ на националното. Може да се каже, че движението от Европа към България и от България към Европа е в състоянието на миграционна парализираност – миграцията намалява, но и завръщанията не се увеличават. Най-вероятно (както сочат разказите в постинги на множество форуми) българите, които третират престоя си в други страни като временен, са в състоянието на преценяващо изчакване, което внимателно и критично съизмерва условията „там“ и „тук“.

Завръщането придобива и нов смисъл в контекста на българското интегриране в Европа: трябва ли трансрегионалното движение, което пресича и национални граници, да се смята все още за емиграция, трябва ли възможността за бързо придвижване да е основа за преоценката на понятията траен престо

Одисей или Рубикон

В класификацията на Даниел Жоли е приета разграничителната линия на решимостта да се запази постоянното пребиваване. Колкото и трайността (продължителността) да е относителна, изборът на уседналост винаги може да се представи като важна разграничаваща ос. Отвъд нея попадат пътувания и завръщания, които не променят или частично засягат идентитета, основополагащо привързан към нова локалност [Joly 2002: 8-10].

Българските форуми показват тенденция към преобладаващо одисеевско завръщане, което е ориентирано по линията работно/неработна част от живота на емигранта. Завръщаният се често се мисли

като пенсионер, като емигрант, който е преустановил активната си професионална кариера. Той се завръща при корените, но в строго специфична позиция, фиксирана от трудовото законодателство и пенсионните фондове.

Отложеното голямо завръщане е в противовес на серията от периодични посещения на родното, които не довеждат до преосмисляне на стратегическата жизнена линия на поведение, а имат отношение към т.нар. разобличаване на носталгичното. Деромантизацията на родното в условията на реалната му среща винаги дава нови сили на емигранта да продължи по начертания път във от родината. Носталгичното абдикира и се замества от т.нар. контекстово проглеждане, което отрезвява и прагматизира жизнения избор или по-скоро го затвърждава в негова по-раншна форма. Одисеевите скитници отлагат решителното завръщане, а техните дискурсивни изяви най-често са аргументация на първоначалния избор. Рубиконът е очертан в отрязъка на емигрантското трудово битие, а Одисеевото завръщане е начертано като финално (в края на жизнения път). Това завръщане често има значението на оттегляне от живота и подготовка за смъртта, изказани инстинктивно в обосновката на този тип избор за прекарване на остатъка от живота. Фигурата на щъркела или хамстера (емигрант), на уседнали или течащия, става констелирана около очакването на смъртта, в място, избрано да окръгли житейския път и да го затвори в неговото начало [Garapich 2008].

Заместимост на носталгичното

В много отношения българските емигранти изгражда носталгична проекция на родното чрез неговото предметно възпроизвеждане. В тази посока изобилстват материални репродукции на българското (или на онова, което се мисли за типично и специфично българско). Родните пространства в чужбина са огласени от български песни (фолклор), кухнята е проникната от луканки, суджуци и кисела млека, трахана (за чикагските българи), обзавеждането клони към черги и миндери, които българските емигранти не са и виждали в градското битие на родна земя, облеклата се обогатяват с шевици, вестниците се позовават дори и на възрожденски заглавия (Будилник), розовото масло и розовите есенции, мартеничките, кукерските маски, нестинарските аксесоари активно се интегрират в и без друго силно глобализираната местна култура (например в Лондон).

Носталгичните рефлексии търсят своето покритие на чужда земя, търсят – както по времето на Йоханес Хофер – директно и безостатъчно отстраняване на причината, за да се прекрати и носталгичното разяж-

дане. Както Хофер предписвал физическо завръщане с цел излекуване, така и българските емигранти се завръщат чрез емблематични и символно натоварени с националното предмети, които да преодолеят носталгията. Подобно пак на времето на Хофер те установяват, че завръщането не лекува от носталгията и носталгията остава, където и да се намира човек. Мартеничките и суджуците играят ролята на частичен заместител, доколкото носталгията и идентичността не могат да бъдат заместени чрез прости и то предметни референции.

Глобализация и българска носталгия

Глобализацията за българина съвпадна с ликвидацията на тоталитаризма и раждането (мъчителното) на демократична социална и икономическа система. Десетилетията на затвореност, комунистическата идеология за националното, на практика лишаването на човека от интимно преживяване на националното, доведе до рязко задълбочаване на национализма както в сачмата България, така и сред българите, избрали да живеят и работят навън. Дали това ще са формите на дистантния патриотизъм или откровеното връщане към класическия национализъм на 19 век, техните рефлексии и влияние попадат в едно силно интерферентно поле [Wimmer, Glick Schiller 2002: 302]. Не демокрацията, а глобализацията се оказва голямото предизвикателство за емиграцията, която – бидейки например в Лондон – трябваше да избира не между един или друг национализъм, а между придържане и отказ от самата идея за национализъм [Eade 2006]. Това смесване на две последователно разиграли се исторически явления изпълва със смесени чувства изявите на емиграцията по форумите.

Образуването на диаспора се оказва един такъв сложен и нееднозначен проблем.

Първо българското живее с комплекса за лишеност от съзидателни сили в правенето на общност. Това личи от националната история и от частните исторически сюжети на българските несъстояли се общности по света. Второ – да правиш общност е предизвикателство, когато на преден план е всеобщата интегрираност и разпада на предишните здрави национални общности на локални. Българите на острова или в Испания се сблъскват с вътрешна дисперсия на националистичното, което не може да бъде конкурент или равностоеен сътрудник на българското националистическо. Националната рефлексия се оказва положена в плоскости, които са изградени от ризоматични локални култури. Българската диаспора не може да се мисли в този контекст като чисто националистическа (генетически обаче тя е такава), а като трансформирана от националната констелация към собствени и местни локални характеристики на общността.

Носталгичното в този план лесно се превръща в предметно и материално изразимо, тъй като попада в сензитивно преживяната култура (опит) на емигранта. Дори литературата, която е типично националистическа, бива препрочетена през все още слабо изразени локални призми (или пък националистическото се приписва към локалното).

Иде

Посткомунистическата ситуация се свързва с нови явления като глобализация, мобилност и мигриране, а годините, обявявани за край на прехода представят справянето в един все по-детериториализиран свят, в който категорията на завръщането придобива един психологически аспект повече, отколкото физически акт на преместване.

Въпросът за „завръщащият се у дома“ (от гледището на антропологията) е свързан с наблюдение от една страна и анализ, свързан по-скоро с психологическите и познавателните процеси.

Съвременната българска действителност позна един нов феномен на съвременния свят, а именно емиграцията с нейните много лица. Много емигранти остават в своите нови „родини“, но много от тях се връщат – едни за кратко, други завинаги изоставят емигрантския живот...Това предполага драмата на „завръщащият се у дома“ – едновременно и „чужденец“ и „свой“...

Завръщащият се у дома по нов начин преживява и пре-опознава пространството – физическото и психологическо пространство на дома.

Завръщащият се у дома е чужденец по един особен начин, той е бил откъснат от „дома“ – „мястото откъдето идвам и където искам да се завърна“, „мястото, от което се отправяме на път“, бащината къща, родният език, семейството, приятелите.

Съществува обаче и сблъсъкът с проблема за необратимото време, за факта, че „не можем да се потопим два пъти в една и съща река“ (Хераклит) или за това, че завърналият се у дома не само вижда едно необичайно лице на дома, а сам е друг, сам е нов и непознат, „чужденец“. Самите предишни преживявания вече имат друг смисъл и ново звучене, а завърналият се не е същият, който е напуснал този дом, нито за себе си, нито за тези, които очакват неговото завръщане.

Мотивите за избор на темата са именно свързани с наблюдението за този феномен на завръщащия се у дома, теоретизиран повече или по-малко от автори като Алфред Шютц, Чарлз Кули, Георг Зимел, Маргарет Ууд и други [Bauman 1997].

„Руски паметник ми се стори толкова малък...“ и т.н.

Завръщащият се у дома бивш емигрант е огледало на съвременната ситуация, на един глобализиращ се и детериториализиращ се свят

и остатъка от локалност, който съществува при очакванията за родното, за миналото на спомените, преживяванията и очакванията. Огледало на сблъсъка между света, в който отправната точка (емигрантската държава) и крайната точка (света на миналото и спомените за родното) са изменени до крайност, която променя лицата и образите на родното. Завръщащият се попада в критичната точка на тотална липса на стабилност, а сигурността е все още непостижима.

Завърналият се у дома не само вижда едно необичайно лице на дома, водещ до несигурност и въпросност, а сам е друг, сам е нов и непознат, „чужденец“, което пък буди насрещната въпросност у хората, които са очаквали неговото завръщане.

В едно от интервютата (за които стана дума по-горе), респондентът е едва ли не посрещнат с въпроса от близките си „Ти не смяташ ли, че си се провалил?“, самият въпрос ще бъде оставен без коментар на този етап, но реакцията и различните вариации на отговор и на приемане на това сякаш закономерно питане от близките ще илюстрира моделите и смяната на моделите по отношение на емигрантството и чужбина за българското общество.

Адекватен метод за антропологическо наблюдение по поставения проблем биха били Биографичните или Тематични интервюта с емигранти или хора от т.нар група на пътуващи сезонно, системно дълги периоди от своя живот (в това число могат да бъдат включени бригади в САЩ и Англия), професионални пътувания като снимане на филми, специализации и т.н, както и големите групи от българи системно пътуващи и често изтеглящи целите си семейства в Гърция, Италия, Испания и Кипър.

Съществуват множество форуми за българи извън България, много от форумите на ежедневниците също са посещавани от хора живеещи извън България – напр. форума на вестник „Сега“ и др.

Предимство на анализа на форумите и споделяния опит от сънародници завръщали се в България и споделяли впечатленията си е безпристрастността на техните разкази, освободеността от погледа и въпросите на интервюиращия, един вид разказ за едно силно преживяване представено в своята тотална голота.

Проблемите на „завръщащия се у дома“ са теоретизирани в рамките на социалната психология и социалната антропология може би повече в рамките на проблема касаещ „чужденца“ и неговите стратегии за справяне и модели за типологизация и превод на една действителност.

Аналогична необходимост от справяне и превод възниква в рамките на завръщащия се у дома бивш „чужденец“, наситен с една нова

чуждост и в същото време уверен в силата и близостта на родното. Шокът идва със самото завръщане и новото лице на „дома“, на близките, както и на самия завръщащ се спрямо очаквалите го.

Литература

- Bauman Z., 1995, *Making and Unmaking of Stranges'*, Thesis Eleven 43, 1-16.
- Eade J., Drinkwater S., Garapich M., 2006, *Class and Ethnicity – Polish Migrants in London*, CRONEM, University of Surrey <http://www.surrey.ac.uk/Arts/CRONEM/polish/POLISH_FINAL_RESEARCH_REPORT_WEB.pdf> [22.02.2008].
- Garapich M., 2006, *My nie mamy z tym nic wspólnego. Polska diaspora w Wielkiej Brytanii na skrzyżowaniu między lokalizmem a globalizacją*, „Przegląd Polonijny”, Kraków, vol. 32, no. 1 (119), ss. 69-88.
- Garapich M., 2008, (in print), *Odyssean Refugees, Migrants and Power: Construction of the 'Other' within the Polish community in the United Kingdom*, In Deborah Reed-Danahay and Caroline Brettell (eds), *Immigrants and the Practice of Citizenship*. Rutgers University Press.
- Костадинова С., 2007, *Българските емигранти – повече ползи, отколкото загуби за България*, ИПИ, <http://ime.bg/uploads/docs/5f4c0b_Migration_Svetla.pdf> [12.02.2008].
- Joly D., 2002, *Odyssean and Rubicon Refugees: toward a typology of refugees in the land of exile*, „International Migration” vol. 40, no. 6, ss. 3-25.
- Petersen W., 1958, *A General Typology of Migration*, „American Sociological Review” 23, 256-266.
- Pryce W.T.R., 2000, *A migration typology and some topics for the research agenda*, „Family & Community History” 3 (1) (2000), ss. 65-80.
- Wimmer A., Glick-Schiller N., 2002, *Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences*, „Global Networks” 2 (4), ss. 301-334.
- World migration Report, 2005, Section 3: SECTION 3. INTERNATIONAL MIGRATION DATA AND STATISTICS, ss. 1-45, <http://www.iom.int/jahia/webdav/site/myjahiasite/shared/shared/mainsite/published_docs/books/wmr_sec03.pdf> [02.01.2008].

Nostalgic emigration.

Journey, alienation and return (in narrative) in Bulgarian emigrant forums

Summary

The paper examine Bulgarian migration and nostalgia after 1989 till now. In the beginning is given a short list of basic definitions considered migration. In the focus is a process of recovering giving new sense of migrated people. The case study describe web site entitled Ide li (Is she/he comes back?) quoted a Bulgarian literature canonical short story title and reinterpreting in distant nationalism terms and different types of nostalgia. The main thesis emphasizes that Bulgarian migrants decided to come back go through a hard system of existential choices and prevailing interpret homecoming as temporary or postponed for the time of retirement.

Aleksandra Zywert

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Ci kłopotliwi podróżnicy, czyli wyjście Rosjan w świat

*Сегодня поездкам придают намного меньшее значение,
чем раньше, – в отличие от прошлых времен,
когда за граница еще была далеко,
мы были отгорожены друг от друга и переполнены стереотипами*.*

„Rosjanie tym się różnią od ludzi sowieckich, że mieszkają, gdzie chcą” [Strelnikoff 2008]. Takie motto umieścił na początku swojej powieści Dmitrij Strelnikoff, rosyjski dziennikarz mieszkający w Polsce. Przez długie dziesięciolecia takie słowa traktowano w kategoriach czystej fikcji literackiej – Rosjanie nie mieli wyboru, byli ludźmi sowieckimi. Od chwili powstania państwa radzieckiego jeśli osiedlali się oni za granicą, to zwykle nie z własnej woli, ale z przymusu. Tak działo się podczas każdej z trzech fal emigracji. Rok 1990 był pod tym względem przełomem. Otwarcie granic spowodowało, że Rosjanie po raz pierwszy od ponad siedemdziesięciu lat mogli suwerennie zdecydować o swoim miejscu zamieszkania. Jako prawdziwie wolni ludzie zaczęli oni coraz częściej i chętniej szukać swojego miejsca na ziemi w innym kraju, a nawet na innym kontynencie. W odróżnieniu od swoich poprzedników, czynili to głównie ze względów czysto pragmatycznych – chęci polepszenia swojego statusu materialnego. W tym kontekście trudno przynajmniej po części nie zgodzić się z Nikitą Michałkowem, który „ochrzcił” tę właśnie, czwartą falę emigracji mianem „kiełbasianej” [Włodźko-Butkiewicz 2004: 175]. Jeśli chodzi o literatów (zwłaszcza tych młodych wiekiem), którzy już zdążyli w jakiś sposób zaistnieć w świadomości czytelnika, to zwykle nie planowali wówczas opuszczać Rosji na zawsze i nawet przebywając na obczyźnie nie zaliczali siebie samych do grona emigrantów¹. Otwarcie się Rosji na świat umożliwiło też wielu twórcom z powodzeniem zaistnieć zachodnich rynkach wydawniczych. Zjawisko to dotyczyło autorów ze wszystkich krajów byłego Związku Radzieckiego. Jako

* Беседа Владимира Каминера с Клаудией Префезанос (Klaudia Prevezanos) на сайте радиостанции „Немецкая волна” <http://www.dwworld.de/popups/popup_print_content/0,657365,00.html> [1.08.2008].

¹ Tak było np. z Władimirem Sorokinem, który jako stypendysta wyjechał na jakiś czas do Japonii, czy Tatianą Tołstoj, która przez dziesięć lat wykładała na amerykańskich uczelniach.

przykład podajmy chociażby Andrieja Kurkowa², ukraińskiego powieściopisarza i scenarzystę, autora bardzo znanej powieści *Kryptonim „Pingwin”* (*Смерть постороннего*, 1996), który zdobył uznanie najpierw w Niemczech, Austrii i na Wyspach Brytyjskich, a dopiero później został doceniony we własnej ojczyźnie³, czy Jurija Andruchowycza, który kilka lat temu (zwłaszcza po publikacji powieści *Moskowiada*) zawładnął sercami Polaków, a jego utwory plasowały się wysoko na listach rankingowych polskich portali książkowych.

Lata dziewięćdziesiąte to nie tylko czas wyjazdów, ale i powrotów. Najgłośniejszy i bodaj najbardziej spektakularny to, naturalnie, powrót w 1994 roku Aleksandra Solżenicyna. Oprócz niego na stałe wrócili m.in. Aleksander Zinowjew, Jurij Mamlejew, Eduard Limonow. Nie wszyscy jednak, jak np. Jurij Drużnikow, chętnie wyrywali zapuszczone na Zachodzie korzenie⁴.

² Andriej Kurkow skończył Instytut Pedagogiczny Języków Obcych; otrzymał magisterium z języków angielskiego i francuskiego. Zaczął pisać już podczas studiów (pierwsza połowa lat 80.). Pierwsze utwory to powieści: *He приведи меня в Кенгаракс* i *История города Среднеграда и постороннего человека Костопрабова*. „Jednak te utwory, podobnie jak późniejsze, mogły być opublikowane dopiero po upadku Związku Radzieckiego – ich styl fantasmagorycznego absurdu nie miał nic wspólnego z obowiązującym wówczas kanonem realizmu socjalistycznego. Brak możliwości publikacji nie zniechęcił Kurkowa – jeździł po kraju i czytał swoje książki w różnego rodzaju klubach i czytelnich, nocując i żywiąc się u prywatnych osób. W 1987 r. poślubił obywatelkę brytyjską, a rok później został członkiem angielskiego Pen-Clubu. Pisał kolejne powieści i scenariusze filmowe. Sławę w Europie Zachodniej przyniosła mu wydana w 1996 r. powieść *Смерть постороннего* (wersja niemiecka *Picnick auf dem Eis*, francuska – *Le pinguin*, polska – *Kryptonim „Pingwin”*). Kurkow był pierwszym pisarzem z byłego ZSRR, którego książka znalazła się w dziesiątce najlepiej sprzedających się w Europie; w USA wznawiano ją pięć razy. W 1997 r. jego scenariusz do filmu *Приятель покойника* był nominowany do Europejskiej Nagrody Filmowej, a sam film pt. *L'ami du défunt* (sfinansowany głównie przez rząd francuski) odniósł wielki sukces w osiemnastu krajach świata, m.in. w USA. W 1998 r. Andriej Kurkow został członkiem Europejskiej Akademii Filmowej, a w 2003 r. wybrany sekretarzem Związku Pisarzy Ukrainy. Jego najnowsza powieść to opublikowana w 2005 r. *Ostatnia miłość prezydenta* (w Polsce – 2007 r.)”. Szerzej zob. http://czat.wp.pl/naszgosc.html?id_czata=2838&ticaid=15fb5 (30.05.2008).

³ Olga Liebeduszkina pisze: „впервые о прозе Андрея Куркова я услышала именно в Германии и именно от немцев. 2001 год был годом невероятной популярности только что получившего премию Фонда Генриха Белля „украинского писателя, живущего в Лондоне и пишущего по-русски” [Лебѣдушкина 2002]. Kurkow to, jak podaje Deutsche Welle, „jeden z najpopularniejszych w Niemczech pisarzy piszących po rosyjsku. Urodził się w Leningradzie, mieszka w Kijowie, pisze w języku rosyjskim, i w ogóle na Zachodzie zebrał lepsze recenzje niż w Rosji czy na Ukrainie” (przeł. moje – A.Z.). Zob. Векслер, Шуман 2001.

⁴ W jego życiorysie znaleźć można takie słowa: „W spirali mojego życia dają się dostrzec cztery zwoje: pierwsze dwa – rosyjskie, a następne – amerykańskie albo wręcz światowe. (...) Tak jakoś wyszło, że właśnie Davis stało się moim domem na Zachodzie, moim miejscem pracy albo, jak kto woli, moją drugą ojczyzną. I właściwie nie ma już szans, żeby pojawiła się jakaś trzecia” [Drużnikow].

Stosunkowo duża grupa utytułowanych już twórców z kręgu „trzeciej emigracji” wybrała los wiecznego podróżnika, dzieląc swój czas pomiędzy dwa domy w dwóch różnych krajach. Tak jest do dziś choćby w przypadku Władimira Wojnowicza, nieustannie podróżującego pomiędzy Moskwą a Monachium. Wojnowicz pisze w języku rosyjskim, publikuje w Rosji, ale większość czasu (nie tylko ze względów rodzinnych, ale i czysto finansowych, czego sam nie ukrywa) spędza w Niemczech.

W tej sytuacji jednym z najistotniejszych, jak się wydaje, problemów jest kwestia klasyfikacji, przyporządkowania poszczególnych autorów do konkretnych literatur narodowych. Wcześniej ten problem zwyczajnie nie istniał, a jedynym wyjątkiem był Władimir Nabokov, który sam w pewnym momencie wyznaczył granicę pomiędzy „rosyjskim” i „zachodnim” okresem twórczości. Teraz coraz częściej stajemy przed dylematem określenia statusu poszczególnych twórców. Sprawa jest o tyle skomplikowana, że często wyznacznikiem nie może być ani obywatelstwo, ani miejsce zamieszkania, ani tematyka, ani nawet język oryginałów. Przywołajmy tu po raz kolejny przykład wspomnianego już wcześniej Jurija Drużnikowa. Lucjan Suchanek w swojej najnowszej książce poświęconej w całości pisarstwu tegoż autora pisze: „Niekiedy nazywa się Drużnikowa pisarzem rosyjsko-amerykańskim. Wydaje się, że określenie to jest prawdziwe tylko kiedy mówimy o jego miejscu pobytu (...). Drużnikow jest pisarzem rosyjskim także wtedy, gdy pisze o Ameryce” [Suchanek 2007: 8]. Wydawać by się mogło, że ta wypowiedź rozwieje wszelkie wątpliwości, ale sięgając do pozycji jednej z najbardziej utytułowanych polskich badaczek, natrafimy na stwierdzenie, że Jurij Drużnikow jest rosyjskojęzycznym prozaikiem amerykańskim [Wołodźko-Butkiewicz 2004: 180]. Może zatem rozwiązaniem będzie język utworów? Ten problem również nie jest łatwy do rozwiązania. Jako przykład niech posłuży choćby twórczość mieszkającego w Polsce Rosjanina Dmitrija Strelnikoffa, autora, który w swojej twórczości posługuje się zarówno językiem rosyjskim, jak i polskim⁵, bo jak pisze w swojej powieści *Ruski miesiąc* (2008): „Rosja jest moim krajem, a Polska – moim domem” [Strelnikoff 2008: 18]. W bardzo podobnej sytuacji znajduje się mieszkający w Szwajcarii Michaił Szyszkin⁶, który w 1995 roku wyjechał z Moskwy, oże-

⁵ Utwory Strelnikoffa wydane w języku polskim: *Homo Mirabilis*, tomik poetycki, Wydawnictwo Nowy Świat, Warszawa 2004; *Nocne życie aniołów*, zbiór opowiadań, Wydawnictwo Nowy Świat, Warszawa 2007; *Ruski miesiąc*, powieść, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008.

⁶ Debiutował jako pisarz w 1993 roku (opowiadanie *Урок каллиграфии* (*Lekcja kaligrafii*) w miesięczniku „Знамя” i powieść *Всех ожидает одна ночь*). Za swoją drugą powieść, *Zdobycie Izmailu* (*Взятие Измаила*, 2000), otrzymał w 2000 roku rosyjskiego Bookera. Wydany w 2008 roku w Polsce *Włos Weneru* (*Венерин волос*), 2005), zdobył prestiżowe laury: Nacionalnyj Bestseller i Bolszaja Kniga.

nił się ze Szwajcarką, pisze w języku rosyjskim i od jakiegoś czasu także niemieckim⁷, publikuje w Rosji i Szwajcarii.

W tym barwnym korowodzie „podróżników” nie sposób zapomnieć o tych autorach rosyjskiego pochodzenia, których próg dorosłości przypadł na tzw. podwójny „punkt zero” (w 1989 roku upadł „mur berliński”, rok później ZSRR zdecydowało się na otwarcie granic). Wyjechali na stałe z ZSRR i dopiero w nowych warunkach, w nowym „domu” zdecydowali się zasilić szeregi ludzi pióra. Od początku piszą w językach nowych ojczyzn, ale ich utwory tematycznie związane są z Rosją, krajem, w którym się urodzili, dojrzewali, wykształcili i który już na zawsze (niezależnie od ich woli) pozostanie w ich pamięci. Jest to pokolenie dzisiejszych 30-40-latków, które ma już inne spojrzenie na Rosję. W swoich literackich podróżach nie zajmuje się ono obsesyjnie przeszłością – II wojna światowa, Holocaust, czystki stalinowskie schodzą na margines. Nowa generacja zdecydowanie bardziej woli pisać o sobie i codzienności, wypełniając tym samym białą plamę pomiędzy pisarzami starszego pokolenia (głównie „szestidiesiatnikami”), a najmłodszego – raczkujących dopiero na arenie literackiej 20-latków, ludzi, dla których komunizm jest tylko egzotyką.

Jednym z takich właśnie interesujących autorów jest Władimir Kaminer – urodzony w Moskwie w 1967 roku „jako obywatel radziecki narodowości żydowskiej”⁸, inżynier dźwięku i absolwent Wydziału Dramaturgii Moskiewskiego Instytutu Teatralnego. Do Berlina przyjechał z rodziną w 1990 roku. Nie znał jeszcze wtedy ani słowa po niemiecku. Dziesięć lat później jego debiut *Russendisko* – zbiór humorystycznych opowiadań z życia rosyjskiej emigracji lat dziewięćdziesiątych w Berlinie – stał się wydarzeniem⁹. Do dziś Kaminer wydał jedenaście książek, z tego dwóch jest współautorem i wydawcą¹⁰. Najgłośniejszym jego utworem jest opowieść *Muzyka wojskowa* (*Militärmusik*, 2001)¹¹, dzięki której dziś jest uważany za jednego z kulto-

⁷ Po niemiecku napisał obszerny utwór eseistyczny zatytułowany *Montreux-Missolunghi-Astapowo, Auf den Spuren von Byron und Tolstoj* (2002). Po ukazaniu się w 2005 roku przekładu na język francuski utwór ten został uhonorowany prestiżową nagrodą i uznany za najlepszą książkę zagraniczną w kategorii „esej”.

⁸ Władimir Kaminer to pisarz i didżej, związany z funkcjonującą na obrzeżach literatury niemieckiej berlińską Lesebühnen – kulturą nieoficjalną. Zob. Bratkowski 2004: 99; O Lesebühnen zob. www.alchemia.com.pl/id,37,osoba.html (21.05.2008).

⁹ Fakt, że zaczął pisać, jak sam twierdzi, był w dużym stopniu dziełem przypadku „Свою первую историю я написал в 1998 г. Довольно-таки случайно. Мне предложили в одном литературном кафе в Берлине прочесть доклад о современной русской литературе (...) Этот доклад неожиданным образом порадовал аудиторию. Ко мне подошли редакторы двух крупных газет и предложили опубликоваться” [Векслер].

¹⁰ Pełna literacka biografia zob. www.single-generation.de/russland/wladimir_kaminer.htm (06.06.2008)

¹¹ Pierwsze wydanie: W. Kaminer, *Militärmusik*, Wilhelm Goldman Verlag, München 2001.

wych autorów tzw. pokolenia Golf¹². Pod wieloma względami jest on swego rodzaju ewenementem¹³: od początku pisze po niemiecku. Jest postrzegany głównie jako pisarz niemiecki (w niektórych publikacjach pojawia się określenie „niemieckojęzyczny emigrant” lub „pisarz rosyjsko-niemiecki”), ale najchętniej pisze o współczesnej mu Rosji. Tym samym jego utwory przybliżają specyfikę myślenia, postrzegania świata i postępowania pierwszego młodego pokolenia Rosjan, które miało możliwość wyboru drogi życiowej.

Muzyka wojskowa jest opatrzona podtytułem „powieść”, choć *de facto* strukturalnie utwór ten nie przystaje do tego gatunku¹⁴. Składa się on z szeregu epizodów i jest oparty na „radzieckiej” części biografii samego autora – od urodzenia do roku 1990 – momentu wyjazdu z kraju. Jest to pierwszy obszerniejszy tekst Kaminera, zabawna historia dorastania chłopca urodzonego pod koniec lat sześćdziesiątych, naocznego świadka „demontażu” sowieckiego reżymu¹⁵. Sam pomysł podróży w przeszłość nie jest oryginalny, ale sposób jego realizacji w tym przypadku jest zupełnie inny¹⁶. Spojrzenie na otaczający świat, zaproponowane przez Kaminera różni się od tego, do którego przyzwyczaili nas rosyjscy dysydency pisarze starszego pokolenia. Oni uprawiali „śmiech zaangażowany” – rozumiany jako forma walki z totalitaryzmem, odwet za poniesione straty i zadane w przeszłości rany. W przypadku Kaminera śmiech to sposób dialogu ze światem w myśl zasa-

¹² Wyjaśnienie terminu „pokolenie Golf”, zob. Лебедушкина 2002. Jak pisze J. Własowa „сегодня Каминер – почти культовая фигура. Он входит в десятку популярнейших писателей Германии. На его чтения трудно попасть. О нем пишут весьма уважаемые немецкие газеты и журналы (вплоть до «Шпигеля»), его приглашают во все ведущие телепередачи, включая самое популярное в Германии ток-шоу Харальда Шмидта (это как Ларри Кинг в США). В общем, на сегодняшний день Владимир Каминер – самый известный русский в Германии” [Власова 2002].

¹³ Jak podkreśla Jurij Weksler, „История литературы знает прецеденты подобного рода. Эльза Триоле, родившаяся в России, например. Или в наши дни Андрей Макин. (...) Но они знали французский с раннего детства” [Векслер].

¹⁴ Jak wyjaśnia autor: „Слово «роман» на обложке этой книги было написано не мной. Так ее назвали издатели, потому что, по общему поверью, роман лучше продается. Конечно в ней нет структуры романа. Увидеть ее, по крайней мере, трудно. Это просто здоровая, большая повесть. Но я вообще-то, не пытаюсь заключать в какие-то литературные рамки. Это рок-н-ролл, свободная литература, возвращение к истокам. Просто рассказывается история, от начала и, желательно, до конца” [Векслер, Шуман 2001].

¹⁵ Szczegółowe wyjaśnienie określenia „demontaż reżymu” zob. Wołodźko-Butkiewicz 2004: 46.

¹⁶ Autor wyjaśnia: „Мне очень хотелось написать о первых 23 годах своей жизни, проведенных в Советском Союзе. Такого рода опыт дается только один раз. Целый мир со своей культурной традицией, устоями и порядками, которые казались незыблемыми, вдруг исчезает прямо на твоих глазах, а вместо этого приходит новое маленькое ничто” [Кучерская 2004].

dy, że „śmiej relatywizuje wszystko – i ponuractwo, i złość, i zaciekłość, i dyktaturę, zwycięstwa i klęski, i poczucie siły, i zniewolenie, i nawet monopol na prawdę” [Żuliński 2002: 5]. Nie pretendując do miana satyryka „wojującego”, chętnie oscyluje on między śmiechem humorystycznym (skupionym na różnorodności świata i jego kontrastów), a satyrycznym – demaskatorskim, ukierunkowanym na sprzeczności, sugerującym odbiorcy określony stosunek do tego, co przedstawia [Dziemidok 1967: 81]. Jest tolerancyjny w stosunku do otaczającego go świata i o wiele bardziej zależy mu na wzbudzeniu u czytelnika zainteresowania, niż na celowej degradacji systemu totalitarnego. Skupia się głównie na pokazywaniu konkretnych zjawisk, a nie na ferowaniu wyroków czy sugestywnym opiniowaniu (o czym świadczy minimalna liczba komentarzy o charakterze wartościująco-oceniającym).

Należąc do pokolenia, które dorastając, nie musiało aktywnie włączać się w walkę z radzieckim totalitaryzmem, Kaminer jako twórca wpisuje się ze swoim dorobkiem pomiędzy nurt „nowego realizmu” zorientowanego na poszukiwanie „sposobów wypowiedzi, oglądania i interpretowania rzeczywistości, które są pozbawione programowego dydaktyzmu, pozwalają rezygnować z formułowania ideałów i modeli zachowań” [Sałajczykowa 1998: 13], twórczość „pokolenia next”¹⁷. Jego perspektywa oglądu jest, czego nie ukrywa, celowo zawężona i ogranicza się do zagadnień codzienności, spraw bliskich jemu osobiście i środowisku, w którym się obraca. Świadomie skupia się on na jednostce, przenosząc tym samym środek ciężkości z życia społecznego na prywatne.

Wszystkie opublikowane dotąd utwory pisarza, jak słusznie wskazuje jeden z badaczy, należą do dwóch najpopularniejszych obecnie gatunków literackich: (auto)biografii i „opowieści drogi”. Centralną metaforą tekstów Kamintera jest podróż (prawdziwa i nierealna), której zawsze towarzyszą spotkania, przygody, niezwykle zbiegi okoliczności i nieprzewidziane wydarzenia. Stąd jego utwory zawierają opisy samej podróży jako takiej i obserwacji poczynionych na miejscu, będących sprawdzalnym dowodem istnienia właśnie „tu i teraz”. Oprócz tradycyjnych znaczeń symbolu podróży (droga życiowa, potrzeba poznawania świata, chęć przeżycia przygody), u Kamintera występuje ona w jeszcze innym, szczególnym znaczeniu: podróż – emigracja. Migracja Rosjan na Zachód była spowodowana rozpadem ZSRR i jednocześnie ten właśnie rozpad umożliwił zrealizowanie podróży w drugą stronę – na Zachód. Jak pisze Hans Rindinsbaher, jest to specyficz-

¹⁷ Termin wprowadzony przez Olę Sławnikową. Jest to pokolenie autorów, których nie interesuje polityka, ideologia, kwestie państwowe i których utwory, choć tematycznie nawiązujące do przeszłości, nie są nastawione na ekspozycję jej mrocznych stron. Zob. Славникова 2002.

ny rodzaj podróży, bo emigrant (w odróżnieniu od turysty) nie powraca do punktu wyjścia. W ten sposób podróż-emigracja jest łącznikiem pomiędzy dwoma kręgami kulturowymi, przy czym podróżujący jest zmuszony do rewizji własnego punktu widzenia. W przypadku Kaminera – z moskiewskiego na berliński [Риндинсбахер].

W *Muzyce wojskowej* oglądamy świat oczami dorastającego chłopaka, apolitycznego, wręcz wrogo nastawionego wobec wszelkiego przymusu, inteligentnego oryginała i lawiranta, który zrobi absolutnie wszystko, aby tylko nic nie robić. Ciekawa strategia kreacji bohatera i zastosowanie optyki nastolatka daje w tym przypadku zaskakująco interesujące rezultaty. Utwór jest czymś w rodzaju pseudobiografii, o czym świadczy zarówno tożsame z autorskim imię i nazwisko głównego bohatera, jak i pierwszoosobowa forma narracji. To też swego rodzaju podróż wspomnień, ale nie podróż nostalgiczna. Kaminer doskonale zdaje sobie sprawę, że wszyscy, jak pisze Marek Zaleski, „jesteśmy tworem naszych wspomnień i nasza świadomość jest funkcją naszej pamięci” [Zaleski 2004: 5], ale powtarzając w *Muzyce wojskowej* tamten daleki już dziś świat dzieciństwa i młodości nie karmi się obietnicą powrotu do niego. Nie boleje on nad utratą przeszłości, bo nie chce żyć w jej cieniu, ale też nie zamierza się jej wypierać („я самый обыкновенный представитель своего времени – я вырос в советской культурной традиции, я ношу ее в себе” [Кучерская 2004]). Odwrotnie – odtworzenie i upamiętnienie zdarzeń minionych pozwala mu zachować odrębność, indywidualną „pamięć historyczną” i jednocześnie cały czas pozostawać człowiekiem ciekawym świata.

Główny bohater – Władimir to typowy przedstawiciel pokolenia urodzonego w latach sześćdziesiątych – żyjącego w państwie totalitarnym, ale nieobciążonego totalitarną przeszłością, nieobjętego w takim stopniu jak jego rodzice, programem „przemodelowania świadomości” i szczęśliwie niedoświadczającym (mimo swojego żydowskiego pochodzenia) żadnych represji. Towarzysząc dorastaniu Władimira równolegle mamy możliwość śledzić proces rozkładu państwa.

Na pierwszym planie pisarz eksponuje dwoistość rzeczywistości, w której przyszło mu żyć. Świat przełomu epoki застою i pierestrojki jest wyraźnie dwubiegunowy: z jednej strony władza za wszelką cenę stara się podtrzymać fasadę szczęśliwego państwa, z drugiej – postępujące rozluźnienie wewnątrz kraju powoli nadweręża tę konstrukcję: po kolei z piedestałów spadają wszyscy radzieccy idole i autorytety, a wielkie osiągnięcia socjalizmu okazują się jedną wielką bzdurą.

Powolne otwieranie się Rosji na Zachód powoduje spadek autorytetu partii, a co za tym idzie także i jej przywódców. O ile wcześniej była ona niekwestionowaną wyrocznią we wszystkich sferach życia, a stojących na jej czele genseków otaczano niemalże boskim kultem, o tyle teraz nawet ich

portrety nie budzą już respektu, bo młodemu pokoleniu z niczym szczególnym się nie kojarzą. („Ze ścian przewiercali nas swymi spojrzzeniami czterech ostatnich sekretarzy generalni KPZR: Andropow poważnym i groźnym, Breżniew zmęczonym i sfrustrowanym, Czernienko przyjaznym i nieobecnym, a Gorbaczow zupełnie jak święty Mikołaj z jakąś nieprawdopodobną niespodzianką schowaną w worku za plecami” [Kaminer 2004: 94]).

Kaminer pokazuje, że rzeczywistość lat osiemdziesiątych jest groteskowa, niedorzeczna, absurdalna, ale choć nadal dokuczliwa, to już coraz mniej straszna, a coraz bardziej śmieszna. Żyjąc w niej, bohater próbuje jakoś w miarę sensownie, ale bez większych złudzeń na powodzenie, poukładać swoje życie. Podejmuje studia w szkole teatralnej, ale jednocześnie ima się najróżniejszych, często zadziwiających zajęć: dorywczo pracuje jako stróż w parku należącym do tajnej fabryki zbrojeniowej, konwojuje bydło, chałturzy w teatrach, współtworzy półlegalną radziecką scenę rockową, jeździ na nieformalne zloty młodzieżowe. Nie tyle buntuje się przeciwko systemowi, ile próbuje żyć równolegle w jego cieniu. Bardzo szybko zdaje sobie sprawę, że to, co proponuje mu ZSRR, to jedynie surogat życia. To prawdziwe jest na Zachodzie, dokąd wyjeżdża przy pierwszej nadarzającej się okazji.

Proponowana przez autora metoda opisu historii upadku imperium jest niestereotypowa. Punktami orientacyjnymi nie są spektakularne wydarzenia polityczne czy historyczne. Autor traktuje je marginalnie, ledwie sygnalizuje (i to tylko wtedy, gdy ich efekty bezpośrednio wpłynęły na jego życie) z pominięciem ich politycznych aspektów. Rzeczywistymi punktami odniesienia są momenty ważne z jego osobistego jednostkowego punktu widzenia: „W roku 1983 poznałem moskiewską scenę rockową” [Kaminer 2004: 65], „w roku 1985 mój ojciec po raz pierwszy wypowiedział słowo „biznes” [Kaminer 2004: 78].

Kaminer proponuje lekką, barwną wersję obrazu lat osiemdziesiątych, kładąc nacisk na jej śmieszność i groteskowość¹⁸. Wszystko gnije i chyli się ku upadkowi. Nawet milicja i KGB nie stanowią już szczególnego zagrożenia. Odnosi się wrażenie, że pomiędzy organami bezpieczeństwa a społeczeństwem funkcjonuje pewien układ polegający na minimalnym wzajemnym wchodzeniu sobie w drogę. Oplakane są skutki wprowadzenia gospodarki planowej – zamiast przyczynić się do rozwoju kraju, pogrąża go w coraz większym chaosie. Jakikolwiek działania władz zmierzające do utrzymania fasady szczęśliwego państwa okazują się nieskuteczne – ludzie powoli przestają dbać nawet o pozory lojalności. Na przykład, gdy kierow-

¹⁸ Jak pisze Piotr Bratkowski, „Związek Sowiecki lat 80. opisywany przez Kaminera, to lew z połamanymi zębami. Wciąż zachowuje swoje imperialne pozy, ale nie budzą już one u poddanych lęku. Ich życie naznaczone jest poczuciem nie grozy, lecz absurdu” [Bratkowski 2004: 99].

nictwo zakładów zbrojeniowych chce zdyscyplinować pracowników poprzez zainicjowanie działalności kulturalnej w pobliskim parku, efekt jest opłakany. Nie udaje się także próba walki z alkoholizmem pod płaszczykiem wykładu o cywilizacjach pozaziemskich. Prelegent, który stara się udowodnić, że „cywilizacje te obserwują nas podobno od tysięcy (...). Dawno już przekazałyby nam swoje technologie, gdybyśmy tylko przestali chlać” [Kaminer 2004: 58], zostaje na oczach wszystkich zaatakowany przez miejscowego pijaczka.

Człowiek spod krzaka nagle wstał. Po jego postawie można było zauważyć, że podjął właśnie jakąś ważną decyzję. Wziął potężny zamach.

– Spierdalaj z tą swoją obcą cywilizacją! – zawołał.

Pusta butelka napoju pod nazwą „Czerwony Kaukaz” zawirowała w powietrzu i roztrzaskała się o pulpit mówcy [Kaminer 2004: 58-59].

Rozpad dosięga również wojska. Potęga militarna ZSRR to w rzeczywistości zapyziałe jednostki gdzieś w zapadłej głuszy. Uzbrojenie jest fatalne, żołnierze nieprzeszkoleni, zaś dowódcy to zbieranina przypadkowych ludzi, których poziom intelektualny pozostawia wiele do życzenia. Wszędzie panuje nieprawdopodobny chaos, nad którym nikt nawet nie stara się zaplanować. Instytucja ta jest w stanie tak głębokiego rozkładu, że nie dba nawet o w miarę wiarygodną fasadę.

Poprzez historię Władimira, Kaminer pokazuje, że system zawiódł: nie powiodło się ani stworzenie nowego człowieka, ani silnego socjalistycznego mocarstwa. Powoli, ale systematycznie docierają do ZSRR trendy młodzieżowej kultury zachodniej: muzyka rockowa, moda, styl życia i hasła młodzieżowych subkultur. Izolowana latami młodzież chłonie jak gąbka wszystko, co bodaj kojarzy się z Zachodem. „Jesteśmy dziećmi kultury angielskiej, a nie rosyjskiej” [Kaminer 2004: 65] głoszą pierwsi rosyjscy zadeklarowani hippisi, a na scenie muzycznej momentalnie pojawiają się rodzimi idole błyskawicznie podbijający serca i umysły młodych Rosjan. („Generowanie kultury młodzieżowej (...). Misza, Boria, Pasza – radzieckie wydania Davida Bowie, Marka Bolana i Johny’ego Rottena” [Kaminer 2004: 66]).

Zaprezentowany w *Muzyce wojskowej* obraz Związku Radzieckiego to, jak określa go Piotr Bratkowski, „Sowiety – wersja lajt”: niewątpliwie śmieszny, ale niezbyt wiarygodny, nadmiernie spływający poważne problemy tamtych czasów, obraz, któremu daleko do *Moskwy-Pietuszek* (*Москва-Петушки*) Wieniedikta Jerofiejewa, *Życia i niezwykłych przygód żołnierza Iwana Czonkina* (*Жизнь и необычайные приключения солдата Ивана Чонкина*) Władimira Wojnowicza czy prozy Juza Aleszkowskiego [Bratkowski 2004: 99]. Trudno całkowicie zgodzić się z taką opinią, tym bardziej biorąc pod uwagę wyjaśnienia samego autora, który mówi:

...моя книжка „Militärmusik“ основана на автобиографических воспоминаниях. Она рассказывает о жизни в Советском Союзе в восьмидесятые годы, которая, в общем-то, особо веселой не была. Я не знаю, видимо так устроена человеческая психика, что все плохое забывается, а все хорошее, все веселое надолго остается в памяти (...) Можно рассказывать о серьезных вещах в шутовском тоне, при этом никак не умаляя их серьезности. Мне кажется, серьезность, или глубина событий от этого никак не страдает [Векслер, Шуман 2001].

Kaminer, podobnie jak jego rówieśnicy, nie dorastał już z poczuciem takiego zniewolenia, jak to miało miejsce wcześniej. Stąd siłą rzeczy może mieć on zdystansowany stosunek do przeszłości historycznej swojego kraju i nie być zorientowanym na tzw. wielkie rosyjskie autorytety. Wymownym przykładem będzie fragment, kiedy Władimir przed wyjazdem na stałe do Berlina kupuje na dworcu książki: trzy powieści science fiction i *Archipelag GULAG* Aleksandra Sołżenicyna. W pociągu zaczyna je wszystkie czytać jednocześnie. Opisy obozowego piekła mieszają się z historiami o niesamowitych wynalazkach i eksperymentach szalonych naukowców. To, co dla wcześniejszego pokolenia było lekturą obowiązkową, on odbiera już tylko w kategoriach fantastyki. Okazuje się, że w obliczu nowego wymiaru wolności przesłanie literatury dysydenckiej traci na znaczeniu, zaś prawdy przekazywane za jej pośrednictwem nie znajdują zastosowania w nowych warunkach.

Stary więzień, który spędził za drutami już ponad dwadzieścia lat, objaśniał nowemu pokoleniu więźniów trzy rzeczy, których pod żadnym pozorem nie wolno im robić w więzieniu:

Nigdy nie wolno ci mieć żadnych oczekiwań, obaw ani pytań. Tylko wtedy masz szansę przeżyć – mówił (u Sołżenicyna). (...) Nawet przy najlepszej woli nie mogłem zastosować mądrości starych więźniów: miałem wielkie oczekiwania, mnóstwo pytań, a także trochę obaw. A jednak czułem się z tym znakomicie [Kaminer 2004: 128].

Kaminer prezentuje charakterystyczne dla swojego pokolenia spojrzenie na przełomowy, zarówno historycznie, jak i kulturowo, okres schyłku Związku Radzieckiego. Nie ma poczucia misji walki z systemem, bo nie musi mieć¹⁹. System bez jego udziału ginie. Może zatem pozwolić sobie na luksus rezygnacji z katastrofizmu i, jak pisze Jörg Plath, nie troszczyć się o „naturę, upadek kultury, państwa i społeczeństwa w Rosji” [Plath 2006], tylko z przymrużeniem oka opisywać to. Niewątpliwie większe znaczenie niż w przypadku poprzednich pokoleń odgrywa tu wymiar emigracyjności autora, a co za tym idzie i inny status emigranta. To już nie tułacz, ofiara

¹⁹ Jak podkreśla Olga Morozowa, „Самое привлекательное в рассказах Каминера, то, чего нет даже у Довлатова, – удивительная безоценочность” [Morozowa 2008].

systemu, człowiek, który wyjeżdża z myślą, aby po latach wrócić okrężną drogą do domu. W tym przypadku emigracja to nie przekleństwo, a dobrodziejstwo, dlatego pod wpływem tej literackiej podróży wspomnień nie rozwijają się uczucia ani postawy nostalgiczne. Nie jest też ona wyrazem nieustającego protestu przeciwko przymusowemu wydziedziczeniu, bo problem ten już autora nie dotyczy. Jest za to, o czym świadczy także metoda kreacji postaci głównego bohatera, wyrazem autorskiego sprzeciwu wobec stereotypowego postrzegania Rosjan jako ludzi całkowicie, poza nielicznymi wyjątkami, zdominowanych przez reżym²⁰.

Pomimo świadomej indywidualizacji obrazu rzeczywistości i oczywistemu (dzięki częstemu zastosowaniu chwytu hiperbolizacji) ukierunkowaniu na ekspozycję „radzieckiej egzotyki”, *Muzyka wojskowa* dostarcza sporego zasobu informacji o życiu codziennym w latach osiemdziesiątych, przez co staje się swego rodzaju półprywatną, subiektywną kroniką tamtego okresu. W pewnym sensie potwierdza to też sam autor, przyznając, że ta właśnie „ulotna lekkość bytu” pociąga go najbardziej, obligując niejako do utrwalenia czasów, które już minęły²¹.

Na koniec należy również zaznaczyć, że utwór ten, z uwagi na osobę samego autora i język oryginału, odzwierciedla nowe zjawisko we współczesnej literaturze rosyjskiej, czyli, jak zauważa Irina Prochorowa, „wyjście Rosjan w świat, (...) Andrej Makine we Francji, (...) czy Władimir Kaminer w Niemczech wyrażają przemyślane i wzbogacone rosyjskie doświadczenie w języku nowych ojczyzn. Rosja, za Nabokovem, wchodzi w świat zglobalizowany i multikulturowy” [Krzemiński 2004: 65]. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech owej multikulturowości jest jej wielojęzyczność. W czasach, gdy znajomość języka przestała już być barierą nie do pokonania, pisarze (i to nie tylko tacy jak Kaminer) nie czują przymusu tworzenia wyłącznie w języku ojczystym²².

²⁰ Nawet w Polsce, o czym wspomina Piotr Bratkowski, długo uważano, że „u nas wprawdzie jest marnie, ale jakoś daje się żyć. Co innego w Sowietach, bo tam jest prawdziwy komunizm i poza grupką dysydentów wszyscy chodzą jak w zegarku” [Bratkowski 2004: 99]. O stereotypach i wzajemnych uprzedzeniach Polaków i Rosjan zob. de Lazari 2004; de Lazari 2003.

²¹ Kaminer mówi: „Советский Союз восьмидесятых годов, в котором происходит действие моего романа «Милитärmusik», – это (...) страна и эпоха, от которой не осталось практически следов. Можно сказать, что это – основная тема моего творчества. Та удивительная скорость, с которой проносится история мимо нас” [Векслер, Шуман].

²² Dla przykładu Kaminer pisze po rosyjsku dla gazety „Русский Берлин”, Druźnikow współpracuje z kolei z anglojęzycznymi czasopismami amerykańskimi i dla nich pisze teksty po angielsku. Jak podsumowuje Kaminer: „Какая разница, в конце концов, на каком языке писать, главное, (...) чтобы люди читали. А язык – это уже дело техники” [Векслер, Шуман 2001].

Widoczna obecność Rosjan w świecie napawa optymizmem. To namacalny dowód, że zdołali oni nie tylko pokonać „więzienną traumę”, ale i zdecydowali się aktywnie współtworzyć kształt współczesnego świata literackiego także poza granicami Rosji i nie tylko w ojczystym języku. W 1994 roku Wolfgang Kazack prognozował, że dojdzie do zjednoczenia literatury rosyjskiej i obowiązujący wówczas podział na rodzimą i zagraniczną nie będzie miał racji bytu [Казак 1994: 193]. Dziś można powiedzieć, że stało się to już faktem dokonanym, a efekty ekspansji przekroczyły nawet oczekiwania samego badacza. Oto bowiem między innymi dzięki twórcom, takim jak Kaminer zmienia się powoli wyobrażenie o postsowieckiej Rosji. Jak pisze Dmitrij Czugunow, klasyka rosyjska zawsze była i do dziś jest obecna w literaturze światowej, ale palącym problemem do niedawna był obraz współczesnej Rosji i Rosjan. Był on pełen ideologicznych sztańców i stereotypów: Rosja jawiła się jako dziki kraj bandytów, despotów i brudnych zapijaczonych prostaków. Ładna i zadbana kobieta to z pewnością ładacznicą, nowy samochód może być tylko własnością bandyty, a Syberia to wyłącznie miejsce zesłania. Dziś nie tylko Rosjanie, ale i twórcy z innych krajów byłego bloku wschodniego pokazują, że nie tylko potrafią płynnie wpisać się w nową rzeczywistość, ale i zawładnąć sercami czytelników nie gorzej niż inni autorzy [Чугунов 2005].

Krytycy i badacze literatury nie zajęli jeszcze jednoznacznego stanowiska wobec tej nowej, jeszcze „nieobrobionej codzienności” sytuacji i nie są zgodni co do metod kwalifikacji poszczególnych autorów. Wydaje się, że na początek swego rodzaju „złotym środkiem” mogą być słowa Siergieja Czuprinina, który powiedział wprost:

Такова реальность, в которой Лев Лосев пишет стихи по-русски, а научные монографии по-английски, Василий Аксенов один из своих романов („Желток яйца”) в порядке эксперимента создает на английском языке, Андрей Макин пишет только по-французски, а Владимир Каминер исключительно по-немецки, и (...) Михаил Шишкин получает премию французских издателей за книгу о Байроне и Льве Толстом, написанную и изданную в Швейцарии на немецком языке. (...) Иными словами, все зависит от того, какой договор каждый из нас заключает – и с самим собою, и с обществом [Чупринин 2008].

Literatura

Pozycje wydane alfabetycznie

- Bratkowski P., 2004, *Sowiety: wersja lajt*, „Newsweek” nr 32, s. 99.
De Lazari A., (red.), 2004, *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna)*, Warszawa.
De Lazari A., Bäcker R., (red.), 2003, *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*, Łódź.

- Drużnikow J., 2008, *Spirala mojego życia. Los małego człowieka na tle pokolenia*, <www.druznikov.com/polish/zyciorys/zyciorys.htm> [30.05.2008].
- Dziemidok B., 1967, *O komizmie*, Warszawa.
- Kaminer W., 2004, *Muzyka wojskowa*, przeł. R. Turczyn, Warszawa, s. 94.
- Krzemiński A., 2004, *Zbrodnie bez kary*, „Polityka” nr 17 (2449), [24.04.2004].
- Plath J., 2006, *Wladimir Kaminer, Radek Knapp i Artur Becker – Trzej niemieckojęzyczni pisarze ze wschodnioeuropejskim tłem*, przeł. D. Muszer, <www.arturbecker.de/Presse/varia/artikel006.html>.
- Sałańczykowska J., 1998, *Dziesięciolecie przemian. Proza rosyjska lat 1985–1995*, Gdańsk.
- Strelnikoff D., 2008, *Ruski miesiąc*, Warszawa.
- Suchanek L., 2007, *Anioły, biesy i prawda. Pisarstwo Jurija Drużnikowa*, Kraków.
- Wołodźko-Butkiewicz A., 2004, *Od pierestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Warszawa.
- Zaleski M., 2004, *Formy pamięci*, Gdańsk.
- Żuliński L., 2002, *Potrzeba śmiechu*, Warszawa.

Pozycje wydane alfabetem cyrylickim

- Интервью с Владимиром Каминером*, беседа вел Векслер Ю., <http://home.arcor.de/kultavr/interview_kaminer.html>.
- Векслер Ю., Шуман Е., 2001, Wywiad dla „Deutsche Welle” 22.08.2001, *Владимир Каминер – русский немецкий писатель*, <<http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,351259,00.html>> [7.06.2008].
- Власова Е., 2002, *Русская водка в немецком климате*, <http://www.rusbonn.de/kaminer/kaminer_17112002.htm> [8.06.2008].
- Казак В., 1994, *Конец эмиграции? К ситуации русских писателей „третьей волны” в постсоветский период (1994 год)*, „Знамя” nr 11.
- Кучерская М., 2004, *Трагедия со страусами*, беседа с Владимиром Каминером ведет Кучерская М., Франкфурт-на-Майне, „Российская газета” – Федеральный выпуск nr 3599, 8.10.2004 <<http://www.rg.ru/2004/10/08/kaminer.html>> [8.06.2008].
- Лебедушкина О., 2002, *Русская дискотека поколения „Гольф”, „Дружба Народов”*, nr 12 <<http://magazines.russ.ru/druzhiba/2002/12/lebed.html>> [7.06.2008].
- Морозова О., 2008, *А из нашего окна Люхенер Штрассе видна*, <<http://www.topkniga.ru/kv/review/detail.php?ID=16278>> [11.09.2008].
- Префецанос К., 2008, *Беседа Владимира Каминера с Клаудией Префецанос (Claudia Prevezanos) на сайте радиостанции „Немецкая волна”* <http://www.dw-world.de/popups/popup_printcontent/0,657365,00.html> [1.08.2008].
- Риндинсбахер Х., 2008, *Воображаемые и реальные путешествия Владимира Каминера*, autoryzowany przekład z j. niemieckiego Т. Воронцова, <<http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/247/277/>> [8.06.2008].
- Славникова О., 2002, *К кому едет ревизор? О прозе „поколения next”, „Новый мир”* nr 9 <http://magazines.russ.ru/novy_mi/2002/9/slav.html>.

Чугунов Д., 2005, *Россия в современной немецкой литературе*, „Октябрь“ nr 3, <<http://magazines.russ.ru/october/2005/3/chug16.html>>.

Чупринин С., 2008, *Космополитическое сознание в литературе*, <<http://chuprinin.live-journal.com/46857.html>> [7.06.2008].

These troublesome travelers, that is Russian come out into world

Summary

This work analyses the situation of modern writers, emigrants of Russian descent. In this context, two essential problems come to the fore. The first issue is the difficulty with assigning the writers to the concrete national literature. The second problem involves changes in the image of Russia in works of young writers of Russian descent, who left the country in the 90s. As an example it was analysed Vladimir Kaminer's work "Military music".

Monika Wójciak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Tropa, czyli rosyjskie peregrynacje Mariusza Wilka

Pięć książek Mariusza Wilka – *Wilczy notes*, *Wotoka*, *Dom nad Oniego*, *Tropami Rena*, *Lotem gęsi. Dziennik północny*¹ – opisują Rosję, dając czytelnikowi szansę ujrzenia jej zupełnie innego oblicza, a jednocześnie stanowią pretekst do refleksji szerszej – na temat możliwości oraz zasadności zgłębienia obcej kultury. Wilk podejmuje wyzwanie dotarcia do Rosji, do jej głęboko ukrytych i nieznanych warstw. Projekt to ambitny, bowiem właściwym zamiarem pisarza jest próba syntezy, pochwycenia istoty fenomenu, jaki niewątpliwie Rosja stanowi. Okazuje się jednak, iż peregrynacje w głąb i wszzer rzeczywistości wielkiego kraju, zakładające nieustanną konfrontację z kulturą rosyjskiej Północy, umożliwiły pisarzowi odnalezienie własnej **tropy** i wpłynęły na kształt jego twórczości.

Autor dotarł do Związku Radzieckiego w chwili jego upadku. Był rok 1991. Wilk obserwował zmiany zachodzące w „imperium” początkowo z perspektywy Moskwy, później także rosyjskiej *głubinki*. Procesy transformacyjne okazały się na tyle interesujące, że pisarz postanowił zostać, by zrozumieć mechanizmy ich działania. Kusila również perspektywa zmian, czyli efekty przebudowy systemu. Decyzję o osiedleniu w Rosji uzasadniały – jak wspomina pisarz – strofy z wiersza Fiodora Tiutczewa, „które jak kaon zapadły i jątrzyły”:

Umom Rosiju nie poniat'
Arszynom obszczin nie izmierit':
U niej osobiennaja stat' –
W Rossiju można tolko wierit' [Wilk 1998: 12]².

¹ M. Wilk, *Wilczy notes*, Gdańsk 1998; *Wotoka*, Kraków 2005; *Dom nad Oniego*, Warszawa 2006; *Tropami Rena*, Warszawa 2007; *Lotem gęsi. Dziennik północny*, Warszawa 2012.

² Podaję tłumaczenie wiersza Ryszarda Łuźnego (F. Tiutczew, *Sto wierszy*. Wybór i posłowie R. Łuźny, Kraków 1989, s. 155): „Nie sposób pojąć jej rozumem/Nie sposób zwykłą miarką mierzyć./Ma w sobie tyle skrytej dumy./Że w Rosję można tylko wierzyć.”

Wilk postanowił Tiutczewowskiej „wierze” przeciwstawić doświadczenie i empirię. Zdecydował się zatem na „przeżycie” Rosji, a także zweryfikowanie poetyckiej wizji, co nie było ani proste, ani od razu skuteczne, bowiem jak stwierdza:

Im więcej poznawałem, tym bardziej wątpiłem, że całość uchwycę; za kolejnym zakretem nowa perspektywa się otwierała, z następnym rozmówcą – inny punkt spojrzenia. W końcu do mnie dotarło, co znaczy Eurazja, czyli „jedna szósta świata”, w praktyce włóczęgi. Tak, tak, włóczęgi, bo rzecz dotyczy doświadczenia Rosji, czyli rekapitulacji drogi, a nie kolekcji turystycznych wrażeń. I tak trafiłem na Wyspy [Wilk 1998: 14].

Mowa o Wyspach Sołowieckich, które na dziesięć lat stały się miejscem zamieszkania pisarza i punktem obserwacyjnym. Według Wilka na Sołowkach widać Rosję jak w kropli wody – morze. Wyspy okazały się esencją i antycypacją Rosji, doskonałym miejscem do kontemplacji: przyrody, historii, ludzi, zdarzeń, gdzie można było wzrokiem objąć procesy, które w głębi Rosji zachodziły na ogromnych obszarach i dlatego stawały się nieuchwytnie. Na Sołowkach, powiada autor *Wilczego notesu*, widać Rosję w miniaturze, jak na dłoni [Wilk 1998: 17]. Pierwszy tom prozy (podobnie zresztą jak kolejne) dotyczy więc Rosji widzianej z dalekiej rosyjskiej Północy. Metoda synekdochiczna pozwala we fragmencie zobaczyć całość – tak przynajmniej twierdzi pisarz.

Po dekadzie spędzonej na Sołowkach, pisarz osiedla się w republice Karelii nad Jeziorem Onieżskim. Zmiana podyktowana jest – jak stwierdza – wyczerpaniem sołowieckiego tematu. Wilk pozostaje wciąż jednak mieszkańcem – z wyboru – północnych rubieży kraju, będących przedmiotem jego fascynacji, zgłębianych w sposób godny archeologa. Studia nad historią najnowszą wypiera wkrótce historia plemienna, czasy pierwszych mieszkańców tych ziem – Saamów, Karełów, Łaparów. Kultura nieistniejąca lub istniejąca w postaci szczątkowej stanowi alternatywę dla cywilizacji współczesnej. Zdaniem pisarza niewartej uwagi i pióra. Niemniej, dzięki takiemu kontrastowemu ujęciu, kiedy z jednej strony poznajemy piękno i prawdę kultur archaicznych, na zasadzie kontrastu czy antyanalogii, negatywy rzeczywistości objawiają się skuteczniej, budzi się świadomość i tęsknota za światem innych wartości. Ponadto rosyjska Północ poszerza horyzont poznawczy, inspiruje do oglądu globu ziemskiego w innym wymiarze, z jej perspektywy widać dalej i lepiej:

Siedząc na Północy – czytamy w *Domu nad Oniego* – siedzę jak na czubku świata (spójrzcie na globus!). Markiz de Custine zauważył, że w miarę zbliżania się do kręgu polarnego rośnie wrażenie wspinaczki na jakieś niebotyczne Alpy, skąd widać cały świat ścielący się w dole.

Północ – to moje koczowisko, obszar penetracji.

Północ – to moja fabuła

Moja Północ rozciąga się od wielkich jezior Europy – Ładoskiego i Onieńskiego – obejmuje Karelię i obrzeża Morza Białego, Półwysep Kolski i obwód archangielski, dorzecze Dwiny Północnej i Miezieni, sięgając do Peczory i Kamienia (tak dawniej nazywali Ural), Nowej Ziemi, Wajgacza oraz Karskich Wrót. W czasie zaś bierze początek z szóstego tysiąclecia przed naszą erą. Tak – mniej więcej – uczeni datują najstarsze tu ślady człowieka z mezolitu.

Moja Północ jest kolebką szamanizmu, czyli początków religii. Ake Ohlmars (cytowany przez Eliadego) utwierdza, że szamanizm był zrazu typowo arktycznym zjawiskiem, wywołanym wpływem kosmosu na psychikę człowieka, a także samotnością, bielą, niedostatkami witamin i tym podobnie. Ohlmars dopatruje się korzeni szamanizmu w arktycznej hysterii – chorobie psychicznej nadzwyczaj często spotykanej wśród ludów Północy (...)

Tutaj, na Północy, można także zobaczyć, jak rodziła się sztuka, wystarczy wybrać się na Biesow Nos (cypel na wschodzie brzegu Jeziora Onieńskiego) i obejrzeć petroglify z neolitu – ryty naskalne wyświetlane słońcem na granitowych płytach. W rytach tych widać, jak pierwotny człowiek za pomocą sztuki i magii próbował ośwoić śmierć. (...)

Moja Północ ma szeroki horyzont. Poeta pisał, że ziemia u biegunów spłaszcza się nieco. Poza tym w tundrze nic nie zasłania widoku, bo krzewy sięgają zaledwie kolan. Stąd i Moskwę ujrzysz, i Petersburg, Nowy Jork, Tel Awiw i Bagdad, Tokio, Delhi i Pekin, Tbilisi i Hagę, Paryż i Londyn, Kiry i Warszawę – we właściwej skali!

Ba, stąd każdego człowieka można przejrzeć z osobna na wskroś i dowiedzieć się, ile jest wart. Lecz w gruncie rzeczy człek tu niepotrzebny. Wystarczają mi duchy [Wilk 2006: 46-47].

W przytoczonym fragmencie odnajdujemy wiele informacji dotyczących filozofii miejsca, koncepcji twórczej, wyborach moralnych pisarza. Apoteoza rosyjskiej Północy zdradza jego predylekcję wertykalną – przestrzeń i czas wyznaczają wektory pionowe, choć biegnące dwukierunkowo: geograficznie na północ, w czasie zaś ku początkom dziejów.

Wybór Północy skutkuje prozą, która nie ma analogii w literaturze polskiej. Za sprawą utworów Wilka odkrywamy Rosję diametralnie różną od tej powszechnie znanej, niejednokrotnie obciążonej stereotypami, ciężącej ku publicystyce i politycznym dywagacjom, skoncentrowanej na kwestiach historycznych, obarczonej perspektywą wzajemnych – często niełatwych – polsko-rosyjskich relacji i przede wszystkim Rosji centralnej: moskiewsko-petersburskiej³. Propozycja autora *Wołoki* zatem intryguje.

³ Nowatorskie spojrzenie autora na Rosję zwróciło uwagę Marii Janion w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* (Kraków 2007, s. 235-243). Badaczka dowodzi, iż „najistotniejszą wartością Wilczego notesu była (...) zmiana postawy – całkowite odrzucenie schematu «orientalizowania» Rosji, używanego w tym celu, by przeciwstawić ją «lepszemu Europie». I to właśnie – pisze dalej Janion – zdobyło szacunek Giedroycia, który uznał Wilka za «wyjątkowego znawcę Rosji».

Wilk zaprasza nas – co prawda do Rosji – ale podczas literackiej wędrówki odnosimy wrażenie, że to już nie Rosja, ale pogranicze kulturowe, styk etniczny, przestrzeń naznaczona czasem kultur pierwotnych. Przemierzamy, zdawałoby się, peryferie. Pisarz uświadamia jednakże, że Północ, to kolebka cywilizacji, posiadająca znaczące centra kulturowe, których wpływ na region jest oczywisty i trwały. Odmienność Rosji, poznawana za sprawą prozy polskiego pisarza, wynika z egzotyki kultur archaicznych, a także języków lokalnych, których ślady są obecne do dziś. Tak się dzieje na przykład, gdy pisarz oprowadza czytelnika po Wyspach Sołowieckich lub masywie Łowozierskich Tundr:

Spróbujcie – zachęca – wymówić półgłosem imiona gór, przełęczy, dolin, jezior i rzek (...) jakbyście litanie do Matki Ziemi odmawiali. Może poczujecie urok pierwotnego języka, tudzież radość obcowania z duchami pierwobytniej przyrody. Wymawiamy imiona (...), idąc po kręgu – naprzeciw słońcu.

I tak patrzcie na mapę! Łowozierskie Tundry obejmują Jezioro Duchów podkową. Na północno-wschodnim krańcu tej podkowy, niemal nad Łowozierem, wznosi się Wawnbet (Góra Golej Pupy) i Kuamdespahk (Góra Szamańskiego Bębna), dalej na zachód – Kemes'pahk (Góra Tokujących Cietrzewi), Kujwaczorr (Góra Starca Kujwy), Kuetnjuczor (Góra z Wieżą na Obrywie), Sełsurt (Góra Mgieł), (...) za nią Pjałkinporr (Góra Bieli), Karnasurt (Góra Kruka) i Elmarajok (Góra Zawiei), opadająca stromym piargiem ku przełęczy Emarajok. (...) Następnie łańcuch Łujawrurt zwraca na południe i wznosi się dwoma skalnymi kotłami Raślaka na Ałłujaw (Góra Wysokiej Głowy), po czym opuszcza się ku Przełęczy Geologów i ponownie podnosi na Kedykwyrpahk (Góra Padających Kamieni), kulminuje na Angwundasczorr (Góra Szronista, tysiąc sto dwadzieścia jeden metrów – najwyższe wzniesienie masywu), dochodzi do Sengisczorr (Góra Wąskiej Grani) i zakręca na wschód. Dalej kolejno – Tawajok (Góra Północnej Rzeki), Mannepahk (Góra Księżyca), Straszempahk (Góra Trudna, bo z saniami ciężko na nią wleźć), Engporr (Góra Nor), Punkaruajw (Góra Łysej Głowy) i zamyka podkową od południowego wschodu Ninczurt (Góra Kobięcych Piersi). (...)

Ilekróć wymieniam imiona Łowozierskich Tundr – jak choćby teraz mam przed oczami sylwety noidów tańczących na ścianach skał i gromady seid-kamieni jakby wyciętych z powietrza. A jednocześnie czuję, że i oni nie spuszczają ze mnie wzroku. Starzec Kujwa przygląda mi się z Kujwaczorr, a kucharz Pawra łypie na mnie z Cziwruaja (Dolina Kamiennego Potoku), duch cietrzewi spoziera z Kemes'pahk, duch żmij z Kuftuaja, duch olch z Lephe, duch rosomaka z Kitkuaja, a duch pustki z Rajjawru (Puste Jezioro). Słowem – podczas tej pogańskiej litanii towarzyszą mi duchy wszystkiego, co żyje na tym i na tamtym świecie [Wilk 2007: 94-95].

Książki autora *Wotoki* umożliwiają «przekształcenie świadomości», dzieje się to także ze względu na język Wilkowego pisarstwa. Liczne rusycyzmy, które wprowadza na karty swoich powieści, zdaniem badaczki, pełnią funkcję otwierania w tekście okien «do innej (nie zachodniej) rzeczywistości». W tym sensie rola pisarza w polskiej kulturze – podsumowuje Janion – jest nie do przecenienia”.

Rosyjska Północ okazała się dla Wilka nie tylko interesującym tematem do opisanego. Wpłynęła ona na filozofię twórczą pisarza, a co istotniejsze na jego filozofię życia. Wędrowanie po rubieżach staje się tożsamy z pisaniem. *Wilczy notes* rozpoczyna się od wstępu – instrukcji, jak przygotować czerniło, czyli inkaust. Zaś tok opowieści o miejscach odkrytych i rozpoznanych przeplata się nieustannie z refleksją na temat pisania.

Wilk powiada, że najważniejsza i w życiu, i w twórczości jest **tropa**, którą każdy musi sam sobie wydeptać, która każdego wiedzie do miejsc przeznaczonych. Ruska tropa – twierdzi autor *Wotoki* – pochodzi od starej formy *tropat'* – deptać. Zatem tropa to ścieżka wydeptana przez człowieka lub zwierzę. Używając tropy, zamiast „drogi”, podkreślić należy czynność deptania **samopas**, świadome omijanie wytyczonych już szlaków. Ponadto tropa łączy w sobie wilcze ślady z metaforą – trop z tropem. Lub, inaczej, osobliwości drogi życiowej ze stylem pisania.

Potwierdzenie tejże koncepcji, a zarazem jej literacką definicję stanowi zacytowany przez pisarza utwór Szalamowa pod tytułem *Tropa*. Autor *Opowiadań kołymskich* opisuje, jak wychodził własną tropę w ciągu kilku lat, stworzył ją i przywykł do niej, a wydeptując tropę układał wiersze. Kiedy któregoś dnia przeszedł po tropie Szalamowa inny człowiek, wiersze przestały się pisać, tropa natomiast była bezpowrotnie stracona. Tropa wydeptana oddaje charakter tego, który jest jej właścicielem. Kiedy więc piszemy życie – polując na słowa, konstatuje Wilk – to także, po jakimś czasie, wydeptujemy własną tropę – swój styl.

Tropa to klucz do prozy i świata Wilka. Pojęcie to pojawia się jak refren we wszystkich jego książkach. Przywołane zostaje przy każdej ważnej okazji, kiedy pisarz pragnie zdefiniować twórczość oraz zdradzić stan własnej świadomości. Tropa pisarza biegnie przez miejsca konkretne i geograficzne, a także przez teksty cudze i własne.

Tropy sołowieckie – czytamy w *Wilczym notesie* – można czytać bez końca, można nimi błądzić, szukać prawdy (gdzież ona?), spacerować, mędrkować, zbierać zioła, kamienie lub witki brzożowe do bani. Można też modlić się (...), albo zgubić w popłątaniu ścieżek i jezior, w zamotaniu czasu teraźniejszego, przeszłego i obecnego, w odbiciach, w echach i w eholaliach. (...) Bo świat w rzeczy samej, nie został nam dany – raz, kiedyś – ale wciąż staje się, w naszej obecności. Przeszłość z biegiem czasu obumiera, jak nasza pamięć, albo jeszcze wcześniej, a miejsce, w którym byliśmy przedwczoraj, przestaje istnieć tak samo, jak nie istnieją dla nas miejsca, w których nigdy nie będziemy. Ot, wrona przeleciała w kadrze mojego okna, tylko co śledziłem trajektorię jej lotu, ale wrona znikła, śnieg pada, a trajektoria... gdzież ona? Podobnie z tropą w tundrze lub bruzdą miecza w morzu – one są, realne, tylko tu i teraz, kiedy właśnie idziemy. Dlatego postanowiłem powtórzyć drogę na Kanin Nos i z powrotem – tym razem na papierze. W trakcie pisania zauważyłem, że świat Dalekiej Północy jest pałubiczny, bezładny, a tutejsza rzeczywistość – pozbawiona

kształtów, które w średnich szerokościach są wytworem kultury. Szczątkowe formy cywilizacji, jakie tu powstały, zniszczył sowietyzm, a w przyrodzie dominuje woda, lód i woda, zatem elementy bezforemne. W tej sytuacji powtarzanie drogi straciło sens, jak szukanie śladów w grzęzawisku, a samo pisanie pobiegło własną tropą, odnajdując w języku podłoże twardsze niż poszycie tundry. Chcę powiedzieć, że tekst jest bardziej realny niż świat, który jest dla tekstu – pre-tekstem...

Tropa jest celem, a jedną z najważniejszych jej cech jest samotność. We wstępie do *Wołoki* lub zamiast niego pojawia się w formie wiersza wykład na temat tropy: czym jest, dokąd wiedzie, co omija? Dochodzimy do sedna. Warto w tym miejscu zapytać: kim jest twórca, który opisując krainy nie tak odległe i nie tak – jak się okazuje – bliskie, jednocześnie prezentuje teorię pisarstwa i filozofię życia? Jaki rodzaj sztuki uprawia? Do kogo kieruje swoją opowieść?

Powiada, że jest wędrowcem, który nigdzie nie wraca, od niczego nie ucieka, łazęguje donikąd, nieśpiesznie, bez celu, bardziej kontempluje niż pisze swoją tropę. Jako pisarz potrzebuje celi, która stanowi pryncypium twórcze.

Tylko w celi widać to, co zbyteczne, co należy usunąć. Proces tworzenia jest niczym innym, jeno ograniczaniem się, jak w ascezie, do niezbędnego. Prawdziwa twórczość ze światła bierze początek. A Światło tylko w ciszy, w samotności można znaleźć – w sobie. (...) Dlatego należy zamknąć się w celi, w tym, co robisz, i podróżować nie ruszając się z miejsca [Wilk 1998: 23-24].

Poza tym język domaga się milczenia, pisać można i trzeba, pozostawiając świat na zewnątrz, świat, który wcześniej został przeżyty i doświadczony. W ostatnim tomie *Tropami rena* Wilk wiele uwagi poświęca statusowi pisarza. Twierdzi, że jest on nomadą wybierającym wolność. Wiele tu cytatów o wędrowaniu i Drodze.

Pisarz zdradza również nazwiska autorów szczególnie mu bliskich, których koncepcje na temat peregrynacji stanowią wzorzec godny naśladowania. Są to: Kenneth White – twórca terminu „intelektualny nomadyzm”, Bruce Chatwin – teolog włóczęgi, Claudio Magris i Nicolas Bouvier, których myśli niejednokrotnie przywołuje, Czesław Miłosz – największy ze współczesnych szamanów, Sándor Márai – operujący językiem zamieszkałym przez ducha, czyli pamięć plemienną, podpowiadającego kierunek tropy i wreszcie Li Bo, także poeta-włóczęga, który nie miał dokąd wrócić. W towarzystwie pisarzy-wędrowców Wilk podąża drogą, która staje się celem. Powtarza, że „włóczęga to człowiek, który wyłania się z Drogi, i Droga, która z człowieka wyrasta” [Wilk 2007: 140], że koczownictwo, a nie osadnictwo jest naturalnym stanem *homo sapiens*, chodzenie zaś ma magiczną i terapeutyczną moc.

W ostatniej książce odkrywa kulturę Saamów⁴, najbardziej tajemniczego ludu Europy, co staje się momentem w jego poszukiwaniach istotnym i inicjującym swoisty przełom mentalny:

Dzięki Saamom zjrzałem do wnętrza mej własnej studni, skąd wypuszczona została pierwsza strzała czleka myśliwego (mówiąc słowami P.Q.). Stykając się oko w oko z nomadami Północy, zadałem sobie pytanie o swą plemienną tożsamość. Kategoria „narodu” nie nadaje się do konfrontacji. Polskość jest na to przykusa. Uważnij też przyjrzałem się ich wierze pogańskiej, z której nas wychrzczono zaledwie tysiąc lat temu. Nie chodzi wcale o magię myśliwską, czy szamańskie loty, ale o tę pierwotną intuicję panteistyczną, stojącą u źródeł metafizycznych poszukiwań homo sapiens (ich zwieńczenie znajduję u dawnych mistrzów tao), póki jej nie wyparły dymy kadzideł, dogmaty, egzorcyzmy i święte księgi późniejszych religii. Bez wątpienia wyjadę stąd inny, niż tu przyjechałem. To znaczy z inną perspektywą, bardziej cofniętą w czasie. O ile kiedyś krąg mego świata oświetlało słowo pisane, o tyle teraz jąłem dostrzegać także to, co ukrywa się w milczeniu [Wilk 2007: 76-77].

Słowa te pozwalają twierdzić, iż poglądy Wilka ewoluują (z książki na książkę), ale w konsekwentnie utrzymanych granicach postrzegania rzeczywistości. Pisarz pozwala się prowadzić tropie, a jednocześnie dokonuje wyborów określających jego położenie, drogę, status społeczny i twórczy. Wyjeżdża z Polski, by osiąść (pozostając jednakże w ciągłym ruchu) na dalekiej rosyjskiej Północy. Przy czym ruch ów objawia się zarówno w fizycznym przemieszczaniu, jak i metaforycznym – w głąb czasów i siebie, a towarzyszą mu także wędrówki lekturowe. Powrót do zamierzonych cywilizacji niesie ze sobą poczucie bezpieczeństwa i przynależności do pierwotnych związków z naturą. Wilk odbył daleką i długą podróż, by dotrzeć do źródeł poznania tak, aby elementarne prawdy stały się udziałem jego percepcji.

Współczesną kulturę i szerszą cywilizację określa się mianem nomadycznej lub neonomadycznej (według określenia Zygmunta Baumana). Badacze powiadają, iż człowiek to podróżnik rozpisany na różne kategorie. Klasyfikacja Baumana zakłada cztery typy podróżników, Erica Cohena – pięć, Tzvetana Todorova – dziesięć. Nie czas, by omawiać wszystkie koncepcje. Skupię uwagę na dwóch wobec siebie komplementarnych, a mianowicie na teoriach Victora Turnera oraz Erica Cohena⁵. Pierwszy z nich jest

⁴ Saamowie to potomkowie pradawnych pierwotnych ludów zasiedlających północne i środkowe tereny Europy na długo przed pojawieniem się tam pierwszych ludów indoeuropejskich i uralskich. Ten koczowniczy lud trudnił się głównie myślistwem (Saamowie leśni), rybołówstwem (Saamowie nadbrzeżni) czy hodowlą reniferów (Saamowie górscy). Silne procesy asymilacyjne wymusiły na większości Saamów przyjęcie osiadłego trybu życia, choć przez długi okres granice poszczególnych krajów nie miały dla koczowniczego ludu większego znaczenia.

⁵ Victor Turner (1920–1983) – amerykański antropolog szkockiego pochodzenia, autor m.in. *Schism and continuity in an Africa society: A study of Ndembu village life* (1957), *The Forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual* Ithaca (1967), *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in*

autorem głośnego szkicu poświęconego pielgrzymowaniu (*The center out there: Pilgrim's Goal*), w którym prezentuje analizę procesualną odwołującą się do obrzędów przejścia Arnolda van Gennepa. Ryty czy rytuały przejścia, twierdzi badacz, towarzyszą każdej zmianie miejsca, stanu, pozycji społecznej czy wieku. Każdy z takich rytuałów składa się z trzech faz.

Faza I to „oddzielenie, separacja”, symboliczne „oderwanie” się jednostki lub grupy od pewnego stanu, jakim jest określone miejsce w strukturze społecznej lub jakim są dane warunki kulturowe. Faza II – liminalna (z łac. *limen* – próg), progowa, jest fazą przejścia przez rzeczywistość kulturową, fazą zawieszenia, stanem „pomiędzy”. Jednostka liminalna nie należy do określonego miejsca, przypomina neofitę. Wreszcie ostatnia III, to faza agregacji, reinkorporacji, ponownego włączenia w struktury. Najważniejszy etap – liminalny, ze względu na tworzenie kulturowej domeny, bogatej w kosmologiczne znaczenia – charakteryzuje pielgrzymowanie.

Według Turnera, podstawową formą pielgrzymki jest rytuał przejścia, który powoduje wyciąganie ludzi z ich naturalnych struktur, konwencji, rutyny i umieszczanie w innych zgoła kontekstach.

Do koncepcji szkockiego socjologa nawiązuje Cohen (*A Phenomenology of Tourist Experiences*), który do tez Turnera dołącza refleksje nad eliadowską koncepcją „centrum”. Nie jest ono współcześnie tożsame ze sferą religijną – *sacrum*, w tradycyjnym rozumieniu tychże pojęć. Termin centrum nabiera świeckiego wymiaru, odnosząc się do systemu wartości w ogóle. Każda społeczność, zdaniem badacza, ma jakieś „charyzmatyczne, duchowe centrum” najwyższych wartości, do którego warto podążać. Jeśli więc człowiek decyduje się na podróż dobrowolnie i podąża ku nowemu centrum, oznacza to, iż w jego życiowej przestrzeni zabrakło czegoś, co byłoby warte podjęcia trudów wędrówki.

Pielgrzymuje więc do innej kultury, uosabiającej idee i wartości pożądane, do źródeł cywilizacji, do centrów dziedzictwa kulturowego. W perspektywie relacji turysta – centrum Cohen tworzy pięć typów turystów lub „turystycznego doświadczenia”, uszeregowanych od „poszukiwacza przyjemności” do „poszukiwacza nowego duchowego centrum”. Ten ostatni typ – nazwany także egzystencjalnym – odnosi się do świadomego wyboru innej kultury i odnalezienia w niej egzystencjalnego sensu. Wędrujący staje się **konwertytą** w zsekularyzowanym znaczeniu⁶.

Human Society (1974), *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (1982); Eric Cohen (1932) – izraelski socjolog, współredaktor *Encyklopedii turystyki* (2000), opublikował *Contemporary Tourism: Diversity and Change* (2004), współpracuje z „Journal of Sustainable Tourism Research” i „Tourism Culture and Communication”, obecnie emerytowany profesor Hebrew University w Jerozolimie.

⁶ Koncepcje Erica Cohena i Victora Turnera prezentuje i omawia w książce *Socjologia podróży* (Poznań 2004, s. 44-58) Krzysztof Podemski. Zdaniem badacza ludzkie podróżowanie

Teorie tu przywołane odnieść można do autora *Wilczego notesu*, który staje się współczesnym pielgrzymem, podążającym ku kulturowym centrom Saamów, Karelów, Łaparów, ludów dalekiej Północy, dla którego Droga nabiera symbolicznych cech inicjacji i przejścia. Oznacza moment końca i początku. Wszystko, ku czemu zmierza, implikuje myślenie mistyczne. Towarzyszy jej kontemplacja, asceza, wyrzeczenie, a także apoteoza ubóstwa. Wilk niejednokrotnie podejmuje ów wątek, twierdząc, iż ubóstwo daje prawdziwą wolność:

jedynym prawem – stwierdza – o które warto się dopominać, jest nasze prawo do życia w ubóstwie. Nie prawo człowieka do swobody słowa czy wolnego rynku, lecz właśnie to podstawowe prawo do przestrzeni, gdzie można być ubogim i się tego nie wstydzić [Wilk 2007: 56-57].

Cechą istotną drogi i pisania staje się pokora. Wilk przywołuje teksty literackie wychwalające cień. „Wszak – powiada – pisarz powinien żyć w cieniu swojego tekstu, jak północny myśliwy, stojący w mroku, by nie być zauważonym przez ofiarę” [Wilk 2007: 185].

Pielgrzymi charakter wilczej tropy poświadczą poszukiwanie własnej tożsamości. Doświadczenie innych, odległych kultur, pozwala bowiem na dokonywanie redefinicji własnej tożsamości i metamorfozę obrazu samego siebie. Inspiracją dlań staje się przede wszystkim peregrynacja, dostarczająca doświadczenia zmiany. Człowiek potrzebuje miejsca, gdzie w sensie dosłownym i symbolicznym czułby się jak u siebie, które mógłby traktować jako przestrzenne potwierdzenie, a także umocnienie swojej tożsamości. „Świeckie” pielgrzymowanie dąży do osiągnięcia celów nie wyznaczonych przez Boga, ale indywidualnych, osobowych, „na budowaniu aż do zbudowania własnej tożsamości”.

narodziło się z fenomenu pielgrzymki do miejsc świętych. Współcześnie trop ów został pochwycony w studiach nad podróżowaniem. Turner w swoich pracach podejmował problem podróży-pielgrzymki w oparciu o koncepcje Arnolda van Gennepa. Natomiast Cohen odwołuje się do pism Mircei Eliadego, a zwłaszcza do poglądu o istnieniu „sfery świętej, sfery absolutnej rzeczywistości”. Zdaniem badacza mamy dwie kategorie osób: „humanistów”, którzy traktują wszystkie kultury jako wielki dorobek ludzkości, oraz „dualistów”, czyli osoby z kulturowego pogranicza. Bez względu jednak na ów podział, każda podróż wynika z alienacji we własnym społeczeństwie i kulturze, to ona warunkuje poszukiwanie nowego centrum. Cohen tworzy pięć typów turystów (turystycznego doświadczenia): rekreacyjny, szukający odmiany, poszukiwacz doświadczenia, eksperymentujący i egzystencjalny. Ten ostatni typ zasługuje na uwagę, ponieważ wyróżnia się od poprzednich tym, że nie szuka już nowego centrum. Odrzucając centrum własnego społeczeństwa, świadomie wybrał inne i odnalazł sens w obcej kulturze. Turysta egzystencjalny, według badacza, to „fenomenologiczny” odpowiednik „pielgrzyma”, który żyje „na wygnaniu”. Nie pielgrzymuje on z jakiś peryferii swojej religii do jej centrum, lecz „z chaosu w inny kosmos, z bezsensu do autentycznego istnienia”. Pielgrzymki, jak twierdzi Cohen, także mogą być kulturowe i etniczne.

Wilk wyrusza w drogę, by poszukiwać. Staje się badaczem dalekich kultur, ale i własnego *intérieur*. Jego koncepcjom bliskie wydają się słowa Ryszarda Kapuścińskiego:

(...) podróż to wyzwanie i wysiłek, móżól i poświęcenie, trudne zadanie, ambitny projekt do wykonania. Podróżując, odczuwamy, że dzieje się coś ważnego, że uczestniczymy w czymś, czego jesteśmy jednocześnie świadkami i twórcami, że spoczywa na nas obowiązek, że jesteśmy za coś odpowiedzialni. Jesteśmy, mianowicie, odpowiedzialni za drogę. (...) Droga jest tak ważna, ponieważ każdy na niej krok zbliża nas do spotkania z Innym. Bo po to właśnie jesteśmy w drodze [Kapuściński 2007: 12].

Doświadczenie innej kultury wymaga zatem dialogu, bowiem jak pisał Martin Buber człowiek przyjmuje wobec świata dwojaką postawę: monologiczną i dialogiczną. Pierwszą cechuje „odsunięcie”, egoizm i podmiotowość, świat postrzegany jest jako przedmiot użytkowania, co w efekcie prowadzi do utraty człowieczeństwa. Natomiast druga zakłada „zwrócenie się ku”, relacyjny stosunek do świata, którego wyznacznikiem staje się – obok współlistnienia z przyrodą i kontemplacji istotności duchowych – drugi człowiek [por. Buber 1992: 90]. Tak więc w konfrontacji z „Innym” ujawnia się zasadniczy cel wędrówki. Według Emanuela Lévinasa warto się zatrzymać, by dojrzeć w rozpędzonym tłumie człowieka i podjąć wyzwanie Spotkania. Inny człowiek pozwala dostrzec to, co najważniejsze i otworzyć się – poprzez epifanie twarzy – na transcendencję.

Filozofia Lévinasa wyodrębnia jednostkę, indywidualizuje ją, wskazuje, że choć „Inny” jest różny, to właśnie odmienność staje się bogactwem, wartością i dobrem. A jednocześnie różnica pozwala utożsamić się z „Innym”, ponieważ „Ja jestem kimś Innym” [Kapuściński 2007: 28]. Badacz kultury, człowiek drogi i pielgrzym jest „Innym”, jednocześnie inności doświadczając. Wilk wkracza w przestrzeń innej kultury, aby ją poznać i zrozumieć musi się z nią utożsamić, nawiązać dialog z przewodnikami drogi. To ludzie spotkani na szlaku odkrywają jego właściwe sensory. Tak się dzieje na przykład w górach Łujawrurtu, po których oprowadza autora Leming. W sensie dosłownym wskazuje drogę i opiekuje się współtowarzyszem wyprawy, ale także przekazuje mądrość saamskich gór.

- Opowiedz coś o Miandaszu na sen – poprosiłem, kiedy już zalegliśmy na kojach. Walerij potrafił bająć.

- Hej, zza Imandry, za horyzontu Matki Ziemi wybieżał dziki renifer, Miandasz-pyrre. Jego imię dało początek światu. Jego bieg dał początek życiu. Jego droga to słoneczna ścieżka, którą nasze plemię chodzi. Leci Miandasz, Złotorogi Renifer, kopytami stuka. (...) Od niego nasz naród bierze początek, bo wszyscy jesteśmy z jego

nasienia i z krwi jego żony Miandaszkab, choć różne mamy nazwiska... – Leming zniemacka przerwał opowieść. (...)

– Mar, spisz? – zapytał Walerij.

– Nie całkiem.

Wiesz, czasami wydaje mi się, że w każdym z nas żyje Miandaszk, duch dzikiego rena.

Zasypiając, myślałem o ostatnich słowach Walerki. Może w istocie przez całe życie szukamy Miandasza, dzikiego rena własnych myśli (bo przecież pochodzimy od pierwotnych łowców reniferów), nie podejrzewając, że to myśli rena, który żyje w nas. Zapadłem w sen [Wilk 2007: 151].

Ludzie są kluczem do zrozumienia, oknem na świat, które warto uchylić. Dlatego też Wilk, budując relacje, nie pozostaje na zewnątrz, daje się poprowadzić i zaprosić do środka. Akceptuje inność świata, w którym się znajduje, ale też odkrywa ją w sobie. W ten sposób osiąga równowagę pomiędzy niemożliwością poznania innego a doświadczeniem własnej odrębności. Pisanie zaś pozwala ogarnąć i nazwać obie sfery. Tożsamość, jak twierdzi Waław Hryniewicz, jest pojęciem relacyjnym. Punktem odniesienia dla tożsamości jest inna – już istniejąca – rzeczywistość zewnętrzna. Bez relacji tożsamość osoby traci rację bytu, podobnie jak sama osoba ludzka. Tożsamość osoby – to rzeczywistość żywa, mająca odniesienie zarówno do początku i własnej przeszłości, jak też do ustawicznego stawania się i rozwoju w czasie. Tożsamość statyczna byłaby zaprzeczeniem osoby jako rzeczywistości żywej i realizującej samą siebie w relacji do innych osób. To, jak się zdaje, jedna z podstawowych przesłanek Wilkowej antropologii [por. Hryniewicz 1991: 66].

Status pielgrzyma zobowiązuje. Twórczość autora *Wotoki* nie ma polegać więc li tylko na „pokazywaniu przeźroczy”, nie jest także „kolekcją wrażeń”. Wilk nieustannie w swej rzeczywistej i twórczej wędrówce dokonuje „rekapitulacji drogi”. Dokonuje oglądu świata, najpierw się w niego zanurzywszy. Jak zachęcał cytowany przezeń Pascal Quignard „sekret pisarzy tkwi w koniuszkach ich palców. Azali pisanie nie przypomina rękodziela? Pierwej trzeba zmiędlić rzeczywistość własnymi palcami (...), a dopiero potem wyszywać na ten temat fabułę” [Wilk 2007: 61]. Miłosz tego typu pisanie trafnie i sugestywnie określał „wielką medytacją nad wędrowaniem”. Dla Wilka „pisanie i wędrowanie – to dwie strony jednej kartki papieru” [Wilk 2007: 81], w czym spełnia się jego tropa i peregrynacja. Zaś Rosja, którą poznajemy, staje się nie tyle barwną mozaiką, poznawaną zewnątrz i powierzchownie, ile zaproszeniem do duchowej, kulturowej oraz intelektualnej przygody.

Literatura

- Buber M., 1992, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór, przekład i wstęp J. Doktor, Warszawa.
- Hryniewicz W., 1991, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin.
- Kapuściński R., 2007, *Ten inny*, Kraków.
- Wilk M., 1998, *Wilczy notes*, Gdańsk.
- Wilk M., 2006, *Dom nad Oniego*, Warszawa.
- Wilk M., 2007, *Tropami rena*, Warszawa.

Tropa or Mariusz Wilk's Russian peregrinations

Summary

The article tells about the journey in Mariusz Wilk work. The author settled in Russia and had been travelling for several years in far North searching for the essence of something which might be called Russian soul. He started his travel from Solovetsky Islands, has continued in Karelia to deal finally with the original culture of old Kola Peninsula. In the beginning he presents his reflections on Russian transformation of 90thies, its expectations and post-soviet reality.

The longer he has been living in North, he pays more attention to the local culture, the archaic tradition and customs. He started his journey in time, and his writing has become the anthropological treatise or using Czeslaw Milosz's metaphore "great meditation on travelling". Wilk's travel has transformed into pilgrimage to the centers of other culture. The conceptions of modern pilgrimage (laic) are presented in Victor Turner's and Eric Cohen's works. From the angle of their theories we analyze Woloka's author's work.

Magdalena Koch

Uniwersytet Wrocławski

Geograficzna czy symboliczna mapa nowej Europy?

Rebeki West podróże po Jugosławii

I. Nowa geopolityczna mapa Europy

Zastanawiając się nad nową mapą współczesnej Europy, musimy sobie przede wszystkim odpowiedzieć na podstawowe pytanie: czy interesuje nas bardziej jej opis geograficzny, czy też raczej symboliczne kartowanie¹ Starego Kontynentu, oparte przede wszystkim na (tekstowych) wyobrażeniach i reprezentacjach różnych regionów. Pytanie jest aktualne, gdyż na przełomie XX i XXI wieku mamy do czynienia z podwójnym zjawiskiem – z jednej strony obserwujemy europejskie procesy szeroko rozumianej globalizacji, z drugiej zaś – widzimy wyraźne akty fragmentacji. Innymi słowy, silnej tendencji „dośrodkowej”, kreującej w Europie wspólnoty ponadnarodowe takie jak Unia Europejska, towarzyszy od końca lat osiemdziesiątych wyraźna tendencja „odśrodkowa”, prowadząca do rozpadu organizmów państwowych, które zarządzały wielokulturowością i wieloetnicznością poprzez struktury federacyjne. Rozdrobnienie objęło w Europie głównie żywioł słowiański, a więc Europę Środkową (Czechosłowacja), Wschodnią (ZSRR) i Południowo-Wschodnią (Jugosławia), choć warto wspomnieć także o trwającym od lat kryzysie w Belgii. W przypadku krajów słowiańskich zjawisko secesji wiązało się przede wszystkim z demontażem komunizmu w tym regionie, w wyniku czego powstało – w miejsce kilku państw zorganizowanych na zasadzie federacji – kilkanaście nowych państw narodowych. Jest to zatem dostateczny powód dla interdyscyplinarnych refleksji nad nową mapą Europy.

Oprócz tworzenia **nowej geopolitycznej** mapy Europy, o której przed chwilą wspomniałam, mamy, jak sądzę, do czynienia z równie silną tendencją do konstruowania **nowej mapy konceptualnej**, opartej często, niestety,

¹ Kartowanie – nanoszenie na podkład mapy topograficznej nowych szczegółów dotyczących wybranego tematu na podstawie bezpośrednich obserwacji w terenie.

na starych (lub odnawiających się) stereotypach, rewitalizowanych przesądach i recydywie dawnych schematycznych wyobrażeń. Z reguły odbywa się to na zasadzie swoistego intelektualnego imperializmu zachodnich elit, opisanego na przykładzie orientalizmu przez Edwarda Saída [E. Saíd 1991; E. Saíd 1993]. Milica Bakić-Hayden i Robert M. Hayden, badając w latach dziewięćdziesiątych orientalistyczną retorykę w prasie jugosłowiańskiej, trafnie zwrócili uwagę na specyfikę „zagnieżdżania się/wylęgania orientalizmu” (*nesting orientalism*) na osi: Zachód – Północ kontra Południe – Wschód Europy [Bakić-Hayden, Hayden 1992; Bakić-Hayden 1995]. Najciekawszym polem rozważań w tym kontekście są tereny byłej Jugosławii, położonej właśnie w Europie Południowo-Wschodniej, a więc według przyjętego podziału Haydenów całkowicie po drugiej stronie geopolitycznego, cywilizacyjnego i kulturowego zwierciadła centrum. Co więcej, Jugosławia postrzegana była jako istotna część Bałkanów ze względu na terytorium, na którym współistniało wiele narodowości, religii, tradycji i kultur z odziedziczonym po imperium osmańskim spadkiem. Były zatem odczytywane jako obszar liminalny, graniczny, usytuowany „pomiędzy”. Stanowiły więc kłopotliwe peryferie Europy, trudne do precyzyjnego zdefiniowania. Z reguły były opisywane jako „strefa przejścia”, pomost między Europą a Azją, chrześcijaństwem a islamem, Wschodem a Zachodem i funkcjonowały (wciąż funkcjonują?) jako obszar „w ruchu”, a w sensie „tektoniki geopolitycznej” były postrzegane jako „strefa rozłamu” [Winchester 1999], jako międzyprzestrzeń niestabilna – zbyt mało wschodnia jak na Orient, by przykuć mocniej uwagę Zachodu, a jednocześnie zbyt mało europejska jak na Europę, by wzbudzić zainteresowanie Wschodu/Orientu (oprócz ekspansji terytorialno-kolonialnej imperium osmańskiego).

II. Konceptualna mapa Europy Południowo-Wschodniej (Bałkanów)

Nie ulega wątpliwości, że w europejskiej „symbolicznej geografii imaginyjnej” [Bakić-Hayden 1992; Kiossev 2002], którą chcę się tu zająć, istnieje wizja Europy „lepszej” oraz Europy „gorszej”. Jeszcze na przełomie XIX i XX wieku taki podział był swoistym paradygmatem myślenia intelektualnych i politycznych elit Europy Zachodniej. Zrodziła się wówczas konceptualna wizja Europy oparta na wyobrażeniach o kulturze, cywilizacji i postępie na zasadzie dychotomicznej: My i Oni. Najczęściej w tym dyskursie była stosowana strategia zachowań opartych na układzie dominujące **centrum** (My) – kłopotliwe **peryferie** (Oni). Europa Zachodnia (w wariancie Zachód – Północ) była w tym układzie synonimem postępu, cywilizacji, kultury, urbanizacji, pragmatyzmu, racjonalnego myślenia, a więc i „dobrego” kolonizatora, Kulturtrágera, obarczonego brzemieniem (White Men’s Burden,

The Burden of the Balkans, Durham 1905²) niesienia cywilizacji i wartości. Bałkany natomiast w tym układzie (jako wariant ze znakiem przeciwnym: Południe – Wschód) – były znakiem nienowoczesności, stagnacji, zacofania, przesądu, skłonności do despotyzmu, dalekie od postępu, a więc skazane na implantowanie „prawdziwych” wartości z zewnątrz. Stały się – jak pisze Julia Kristeva (z pochodzenia Bułgarka, a więc też z Bałkanów) – „obcym naszej (europejskiej) tożsamości” [Jezernik 2006: 20; Kitliński 2001: 136-143].

Proces tworzenia i pielęgnowania, również przez literaturę krajów „cywilizowanych”, negatywnych, stygmatyzujących etykietek, a więc swoisty „imperializm wyobraźni”, został wnikliwie opisany przez wielu pochodzących z Bałkanów imagologów. Autorami fundamentalnych studiów na ten temat byli Maria Todorova [Todorova 1997]³, Vesna Goldsworthy [Goldsworthy 1998]⁴, Božidar Jezernik [Jezernik 2004]⁵, Jelica Novaković-Lopušina [Novaković-Lopušina 1999]⁶ i wielu innych [Bjelić, Savić 2002; Blagojević, Kolozova, Slapšak 2006]. Z ich monografii wynika, że szczególnie w okresie, gdy Europa stanowiła formację ideologiczną, skupioną na dyskursie nowocześnieści i postępu cywilizacyjnego, Bałkany zaczęły funkcjonować jako „Inny” kontynent. Z neutralnego pojęcia geograficznego (Półwysep Bałkański) zaczęły przybierać konotacje polityczne, stały się „beczką prochu”, „kotłem bałkańskim”, „strefą rozłamu”, „europejskim jądrem ciemności”, „dziką Europą”, by wymienić tylko niektóre określenia, będące do dziś w powszechnym obiegu [Bjelić, Savić 2002; Koch 2009]. Z imagologicznych analiz tekstów zachodnich podróżników i innych znawców spraw bałkańskich (dyplomatów, historyków, polityków) od XVI do XX wieku wynika, że relacje te siłą rzeczy były redukcjonistyczne. Sporządzano je z reguły na podstawie przekazów tłumaczy, podróżnicy zachodni nie znali bowiem języków miejscowych. Ich spostrzeżenia bazowały zatem często na stereotypach, na własnych projektowanych oczekiwaniach, nosiły znamiona mentalnej kolonizacji. Ta odbywała się wprawdzie bez podbojów terytorialnych, ale poprzez tworzenie **symbolicznej mapy wyobraźni**, była walką o rząd

² Tak brzmi tytuł książki z 1905 roku innej brytyjskiej pisarki Edith Durham.

³ W 1999 pozycja ta ukazała się w przekładzie na język serbski. Od sierpnia 2008 jest także dostępna w polskim przekładzie: M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, przełożyli P. Szymor i M. Budzińska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec, 2008.

⁴ Serbski przekład tej książki ukazał się siedem lat później w Belgradzie. Por. V. Goldsvortić, *Izmišljanje Ruritanije. Imperijalizam mašte*, przeł. z ang. V. Ignjatović i S. Simonović, Beograd 2005.

⁵ Książka ta w wersji pierwotnej ukazała się w 1998 roku w języku ojczystym pisarza (słoweńskim). Na język polski została przełożona w roku 2007.

⁶ Książka nie ma jednak takiego zasięgu jak dwie poprzednie, gdyż została wydana jedynie w języku serbskim. Autorka pokazuje w niej spojrzenie na Bałkany od XVI po XX wiek reprezentantów (polityków, dyplomatów, pisarzy, podróżników) dwóch mniejszych imperiów europejskich – Królestwa Niderlandów oraz Królestwa Belgii.

czytelniczych dusz. Z wielu relacji wyłaniają się Bałkany zmitologizowane, czy wręcz zdemonizowane, natomiast badacze imagologicy obnażają wręcz „anatomie” rodzenia się stereotypów według zasady My – Oni. Jeśli otwierać te teksty przy użyciu klucza teorii postkolonialnych, wówczas dawną (a i w wielu wypadkach także obecną) percepcję podróżniczą można odczytywać jako rodzaj symbolicznego lustra, w którym, obok obcej, odbija się przede wszystkim własna kultura podróżnika. Teksty z reguły utwierdzały przede wszystkim stereotypy, by uzasadnić swą wyższość nad opisywanymi narodami i regionami. Poprzez opis podróżnicy oceniali „niewyemancygowane”, „prymitywne” kultury, w ten sposób sprawując kontrolę nad niezrozumiałym Innym, który niepokoił swą egzotycznością, okrucieństwem, niekiedy „wampiryzmem” [Longinović 2002: 39-59]. W ten sposób – poprzez teksty literackie i „okołoliterackie” (relacje z podróży, reportaże), tworzona była negatywna symboliczna „mapa wyobraźni” dotycząca Bałkanów w odbiorze mieszkańców Europy Zachodniej.

III. Rebeki West osobista mapa Królestwa Jugosławii

Szczególny wpływ na rozwój zachodniej wiedzy o Jugosławii i Bałkanach odegrała brytyjska pisarka, publicystka, zaangażowana feministka i krytyk literacki Cecily Isabel Fairfield (1892–1983), znana powszechnie pod pseudonimem Rebecca West⁷. Jej monumentalne dzieło *Black Lamb and Grey Falcon. A Journey through Yugoslavia (Czarne jagnię, siwy sokół. Podróż po Jugosławii)*, opublikowane jesienią 1941 roku w USA (a kilka miesięcy później, w 1942, w Wielkiej Brytanii), stało się ważnym punktem odniesienia na symbolicznej mapie wyobrażeń Europy Zachodniej na temat Europy Południowo-Wschodniej i to dwukrotnie – w okresie drugiej wojny światowej, a więc w okresie powstania tekstu, oraz w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, w okresie krwawego rozpadu socjalistycznej Jugosławii (SFRJ). Chciałabym pokazać **trzy zróżnicowane etapy kartowania** czyli – jeśli posługujemy się kartograficzną nomenklaturą – nanoszenia tej książki na „mapę” świadomości odbiorców, a tym samym proces tworzenia swoistej mapy geografii symbolicznej. Dwa pierwsze etapy dotyczą dyskursu jugosłowiańskiego, czy szerzej bałkańskiego oraz jego percepcji przez pryzmat spojrzenia z Zachodu; w dodatku oba odbywały się w czasie wojennym: pierwszy w czasie drugiej wojny światowej, drugi w okresie rozpadu Jugosławii.

⁷ Matka pisarki nie akceptowała radykalnych tekstów córki na temat problemów moralnych, politycznych, seksualnych, które publikowała w feministycznym czasopiśmie „The Free Woman” czy „Clarion” w początkowej fazie jej twórczości. Pisarka przyjęła więc pseudonim, który zaczerpnęła z twórczości Ibsena. Imię Rebecca West nosiła bohaterka dramatu Henryka Ibsena *Rosmersholm* z 1886 roku.

Trzeci zaś etap kartowania *Black Lamb and Grey Falcon* – słabo na razie obecny – ma szansę stać się próbą postkolonialnego odczytania książki West obecnie, w początkowych latach XXI wieku, w sytuacji (s)pokoju i względnej stabilizacji politycznej. Byłby zatem wyważoną, pozbawioną doraźnych emocji analizą (i aktualizacją) tekstu Rebeci West i pozwoliłby na ustosunkowanie się do jej wielu spostrzeżeń, a także dał szansę zaznaczenia „własnych (małych) narracji” przez poszczególne narody odradzające się na gruzach Jugosławii, pozbawionych konieczności uprawiania „wielkiej (jugosłowiańskiej bądź bałkańskiej) narracji” scalającej.

IV. Kartowanie pierwsze – okres drugiej wojny światowej – *Gone with the Balkans*

Spojrzenie Rebeci West niewątpliwie jest przykładem zachodniego dyskursu orientalnego i miało istotny wpływ na postrzeganie Królestwa Jugosławii w świecie anglosaskim. Jest to jak dotąd pierwsza i największa (licząca 1150 stron) książka wyłącznie o tej części świata [Goldsworthy 1998: 172] i nawet po przeszło siedemdziesięciu latach od jej publikacji uchodzi za jedno z najlepszych kompendiów wprowadzających do wiedzy o tym obszarze, jego mieszkańcach, kulturze, obyczajach. Amerykański dziennikarz Robert Kaplan, autor książki *Balkan Ghosts. A Journey Through History* z 1993 roku, nazwał ją „największą relacją z podróży XX wieku” [cyt. za Goldsworthy 1998: 172; Kaplan 2010: 9]. Również w kontekście twórczości West książka ta została uznana przez jej biografkę Victorię Glendinning za główne i najtrwalsze dzieło życia pisarki [Glendinning 1987], *opus magnum*, które wpłynęło na jej twórczość po drugiej wojnie światowej (między innymi na powieść *The Meaning of Treason* z 1948 czy *The Birds Fall Down* z 1966).

Niespotykana wcześniej w świecie zachodnim fascynacja pisarki Jugosławią i Bałkanami była na początku raczej kwestią przypadku jako wypadkowa jej zamiłowania do podróży w ogóle oraz współpracy z British Council. W 1935 roku Rebecka West udała się na zamówienie tej instytucji z cyklem wykładów na Półwysp Skandynawski. W jej pisarsko-dziennikarskiej działalności interesowały ją wówczas – jak sama pisała – „małe narody, którym zagrażają wielkie siły, a które mimo to walczą o niepodległość i samodzielność” [Selić 2004: 877]. Początkowo zamierzała napisać książkę o Finlandii, ponieważ ten kraj w jej podróży po Europie Północnej spełniał wspomniane wyżej kryteria. Jednak, gdy rok później organizacja British Council zleciła pisarce wygłoszenie wykładów na Bałkanach, West skonstatowała, że ówczesna Jugosławia (drugiej połowy lat trzydziestych XX wieku) stanowiła o wiele ciekawszy i bardziej wszechstronny niż Finlandia

przykład idei, którą chciała w książce wyłożyć. Później okazało się, że to właśnie podróż po Jugosławii była dla niej rodzajem epifanii, stanowiła polityczno-historyczno-kulturowe objawienie o decydującym dla jej późniejszych poglądów znaczeniu. Pisała w epilogu:

Ta podróż poruszyła mnie do głębi, przede wszystkim z tego powodu, że dzięki niej odnalazłam tę wełnianą nić, która może mnie wywiedzie z labiryntu, w którym, co sama ze zgrozą spostrzegłam, tkwiłam zamurowana [West 2004: 816].

Czarne jagnię, siwy sokół jest rezultatem trzykrotnej podróży pisarki na Bałkany oraz jej późniejszych studiów nad regionem, o czym świadczy bogata, składająca się z blisko sześćdziesięciu wybranych – jak sama zaznaczyła – pozycji, bibliografia zamieszczona na końcu książki. Pierwszą wizytę odbyła jesienią 1936 roku z inicjatywy – jak już wspomniałam – British Council, wygłaszając w kilku miastach Jugosławii wykłady. Nie miała wówczas specjalnego przygotowania merytorycznego na temat regionu. Podczas drugiej wyprawy, wiosną 1937 roku, towarzyszył jej mąż, brytyjski bankier Henry Maxwell Andrews, z którym starała się dzielić swoje fascynacje. Przed tą wyprawą przestudiowała już wiele książek i przygotowała się do niej solidnie. Trzeci raz odwiedziła Królestwo Jugosławii latem 1938 roku, by uzupełnić brakujące materiały do – jak sama pisała – „strasznej i skomplikowanej książki, która zapewne nikogo nie zainteresuje” [Selić 2004: 877].

Monumentalne dzieło składa się z prologu, dziesięciu obszernych rozdziałów; sam epilog zajmuje prawie 80 stron. Jest to utwór hybrydyczny, łączący elementy relacji z podróży, dziennika, autobiograficznych zapisów, dokumentu, powieści, eseju filozoficzno-socjologicznego, krótko mówiąc, w zdumiewający i budzący szacunek (choć i wiele kontrowersji) sposób splata fikcję z rzeczywistością; książka jest przy tym wielowymiarowa treściowo jako tekst z pogranicza wielu dziedzin: historii, archeologii, polityki, folkloru, mitologii, etnografii, szeroko pojmowanej kultury; wyraża jednocześnie liczne poglądy autorki na religię, etykę, sztukę, płęć. Bywa nawet porównywana do Biblii [Hall 1996] nie tylko ze względu na zbliżoną objętość, lecz także z racji tego, że można do niej wracać bez końca, wciąż odkrywając w jej pokładach nowe treści. Jednocześnie książka West o Jugosławii jest zajmującą interpretacją polityki europejskiej końca lat trzydziestych XX wieku i zawiera wiele jej surowych ocen. Autorka wykazuje w niej rzadko spotykany dar myślenia syntetycznego. „Znakomicie dostrzegała związki przyczynowo-skutkowe między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, jak również główne kierunki rozwoju historycznego” [Selić 2004: 876]. Dodatkowo (niektórzy czynili jej z tego raczej zarzut) stosowała nostalgiczną retorykę, konstruując analogie między historią Jugosławii i jej mitem a kryzysem w Europie w okresie drugiej wojny światowej; dawała wyidealizowaną reprezentację państwa południowych Słowian [Stec 1997] i miała su-

biektywne podejście do historii, traktując historię Bałkanów w sposób symboliczny i alegoryczny (Simmons 2000).

Książka Rebeki West już w okresie, gdy się ukazała, wyróżniała się na tle orientalistycznych komentarzy wcześniejszych brytyjskich pisarzy przede wszystkim tym, że jako pierwsza przełamywała negatywny obraz Bałkanów oraz protekcyjny ton pisania o nich, tak silnie obecny wcześniej w literaturze anglosaskiej. Pisarka nie dokonywała podziału na My - Oni, centrum - peryferie, Europa „lepsz” - Europa „gorsza”. Scałała w sposób „antykolonialny” mapę Europy, podkreślając pełnoprawną przynależność tego regionu do Starego Kontynentu i jego zasługi.

Zaczęłam znów wątpić w imperium - pisała - Słowianie Południowi podupadali z powodu nieporadności imperiów. (...) Analiza Jugosławii odkrywa i inne, porażające oblicze imperiów. (...) Niewątpliwie Bałkany o wiele więcej straciły niż zyskały w kontaktach ze współczesnymi imperiami. Ich [Bałkanów - M.K.] doświadczenie jest zbliżone do tragedii, a imperia nie rozumieją pojęcia tragizmu [West 2004: 821].

Podkreślała też ofiarną rolę Bałkanów jako „przedmurza chrześcijaństwa”, jednak czyniła to na nowych zasadach - przesuwając tradycyjną granicę *antemurale christianitatis* z krajów katolickich (Chorwacja, Słowenia) na położone bardziej na wschód kraje prawosławne - Macedonię i Serbię. W obliczu doraźnej walki z faszyzmem (przypomnijmy, że jej książka powstawała, gdy w Europie szalał nazizm) apelowała w epilogu, by państwa zachodnie skorzystały z historycznych doświadczeń Europy Południowo-Wschodniej, zmuszonej w swej historii do walki z imperiami. Pisarka nakreśliła niezwykle barwną, bogatą, mozaikowo atrakcyjną, choć i skomplikowaną swą mapę Bałkanów. Jej stosunek do królewskiej (pierwszej) Jugosławii był pozytywny, wręcz entuzjastyczny, a przy tym pozbawiony rażących uproszczeń. Nie bez znaczenia jest zapewne fakt, że w formowaniu tego niezwykle atrakcyjnego odbioru słowiańskiego Południa miał swój udział Stanisław Vinaver, pisarz serbski o żydowskich korzeniach (co West często podkreśla), tłumacz, poliglota, intelektualista, który - jako ówczesny urzędnik Ministerstwa Informacji - był przewodnikiem i towarzyszem podróży West i jej męża. Pisarka spotkała też innych intelektualistów - znajomych lub przyjaciół Vinavera - na przykład biskupa Nikolaja Velimirovicia, a w Macedonii Anicę Savić-Rebac, serbską filozofkę i filologa klasycznego oraz jej męża Hasana Rebac, muzułmanina z Hercegowiny, absolwenta orientalistyki na Sorbonie. Te i inne autentyczne postaci ukryte są w książce za fikcyjnymi imionami: Stanisław Vinaver to Constantine, jego żona Elsa, Niemka, to Gerda, pokazana przez West niezwykle krytycznie jako osoba antypatyczna, reprezentująca wszystkie negatywne jej zdaniem cechy żywiołu germańskiego. Anica i Hasan Rebac to Milica i Mehmed. Wydając książkę w czasie wojny,

już w czasie okupacji Jugosławii, West nie chciała narażać wielu znanych i łatwo rozpoznawalnych osób, dlatego zmieniała imiona swoich serbskich przyjaciół, choć właściwie bez trudu można było ich rozszyfrować. Z zagrożenia dekonspiracją zdawała sobie świetnie sprawę. Świadczy o tym zresztą dedykacja: „Moim Przyjaciołom w Jugosławii, którzy są teraz wszyscy martwi lub zniewoleni. Podaruj im ojczyznę, za jaką tęsknią i uczyn ich znów mieszkańcami raju” [West, 2004: 5].

West była zwolenniczką monarchistycznej Jugosławii w okresie międzywojennym, podobała jej się idea wspólnego państwa Słowian Południowych, łączącego w swym obrębie wielokulturowość, wieloetniczność, wieloreligijność. Nawet należy dodać, że widziała w tym nowy konceptualny wzorzec do naśladowania dla Europy, co często *expressis verbis* w swym kompendium wyrażała. Zwłaszcza w obliczu rodzącego się faszyzmu lat trzydziestych oraz już w czasie drugiej wojny w 1941 roku pisała o odpowiedzialności wobec Europy jako całości, o Europie bez podziałów, a historia Bałkanów/Jugosławii i próba tamtejszych narodów znalezienia przez wieki niewoli własnego miejsca i oparcia się politycznym ambicjom imperiów – osmańskiego, habsburskiego i Rosji carskiej wydała się jej lekcją, jaką Europa powinna sobie przyswoić od krajów bałkańskich. Interesował ją zatem historyczny (wręcz modelowy) układ pomiędzy imperium a małymi narodami i mozolny proces odzyskiwania niepodległości. W epilogu pisała: „będąc obywatelką jednego z największych imperiów, jakie kiedykolwiek istniało, świadomie oraz podświadomie rozmyślałam nad jego wartością i rosłam jako jego wielki krytyk” [West 2004: 817]. Zarówno faszyzm jak i komunizm lat trzydziestych traktowała w kategoriach nowych imperialnych zagrożeń dla Europy.

Sądzę, że istotny dla odbioru książki jest fakt, że do ostatniej chwili miała ona nosić tytuł *Gone with the Balkans (Przeminęło z Bałkanami)* i dopiero w ostatniej fazie pracy pisarka zmieniła tytuł na *Black Lamb and Grey Falcon*, czyniąc wymienione kolejno symbole ofiarne (macedoński i serbski) kluczowymi w jej *opus magnum*. Można zatem przyjąć, że autorka zmieniła w tym momencie koncepcję odczytania całości, a przez modyfikację tytułu sugerowała inną hierarchię problemów. Pierwotny tytuł, nawiązujący ewidentnie do bestselleru amerykańskiej pisarki Margaret Mitchell *Gone with the Wind (Przeminęło z wiatrem)* z 1936 roku, miał zapewne w określonej sytuacji politycznej (1941 rok, mroczny etap drugiej wojny światowej, bombardowanie Londynu, okupacja Jugosławii i noc faszyzmu w całej Europie) kłaść nacisk na fakt, że w książce utrwalaony jest świat, którego już nie ma (zbombardowany Belgrad, zniszczone lub okupowane tereny Jugosławii, które kilka lat wcześniej odwiedziła i opisała, wówczas jeszcze nie było natomiast jasne to, że także królewska Jugosławia po wojnie przestanie istnieć). Po-

przez wyeksponowanie już w tytule obrazów czarnego jagnięcia⁸ oraz siwego sokoła z pieśni epickiej *Propast carstva srpskoga (Upadek cesarstwa serbskiego)*⁹ – symboli kultu ofiary, West z jednej strony podkreśla w swym odczytaniu Bałkanów rolę kultury macedońskiej i serbskiej, a z drugiej stara się polemizować z postawą chrześcijańskiego kultuwowania bólu, cierpienia, klęski i śmierci w tradycji europejskiej. Najwyraźniej widać to w epilogu, w którym aktualizując dawne słowiańskie symbole, przywołuje współczesny jej obraz bitwy o Anglię oraz zagrożenia faszyzmem i wzywa swych brytyjskich oraz amerykańskich odbiorców do aktywnej walki z nazizmem. Zachęca do porzucenia pozycji ofiary i umocnienia zdrowego nacjonalizmu.

W chwili opublikowania tej grubej (1150 stron!) książki w trudny wojenny czas, gdy papier był racjonowany [Selić 2004: 878], wielkim atutem była właśnie jej polityczna wymowa i historyczno-kulturowe analizy. Największe zainteresowanie Brytyjczyków wzbudził wówczas liczący 80 stron epilog. Był on – jak podkreślano – przykładem znakomicie napisanej propagandy wojennej, jaka kiedykolwiek powstała [Colquitt 1986: 86] i taką rolę, obok informacyjnej, odegrała ta książka w procesie jej pierwszego odczytania.

Na marginesie można jeszcze dodać, że w żywy, często krytyczny sposób, zareagowali na nią także członkowie jugosłowiańskiej (zróżnicowanej narodowościowo) diaspory, która w czasie wojny w Londynie była liczna¹⁰. Ważny głos należał tu do Stojana Pribičevića [Selić 2004: 879].

V. Kartowanie drugie – lata dziewięćdziesiąte XX wieku

W latach dziewięćdziesiątych, w okresie krwawego rozpadu SFRJ na państwa narodowe, na fali zainteresowania Jugosławią, odbyło się drugie nanoszenie książki Rebeki West na symboliczną literacką mapę Europy. Tekst po pięćdziesięciu latach od ukazania znów ożył, a nawet zaczął funkcjonować intensywniej niż za pierwszym razem, wzbudzając nową serię debat, polemik, komentarzy – mniej lub bardziej przychylnych. Jedno jednak

⁸ Czyli ofiarnego baranka, składanego w Macedonii w dniu świętego Jerzego (Đurđevdan) przez kobiety nie mogące zająć w ciąży i urodzić dziecka.

⁹ Głosi ona, że w przeddzień bitwy na Kosowym Polu (która miała miejsce 28.06.1389), przybrawszy postać siwego sokoła, przyleciał z Jerozolimy do serbskiego władcy cara Lazara prorok Elias z przesłaniem od Bogurodzicy, wyrażającym prośbę, by władca wybrał dla swego narodu „królestwo niebieskie” za cenę klęski lub „królestwo ziemskie” za cenę zwycięstwa nad Turkami. Car Lazar wybiera dla siebie i swego narodu „królestwo niebieskie” za cenę przegranej bitwy oraz wielowiekowej niewoli tureckiej.

¹⁰ Pamiętajmy, że po zajęciu Jugosławii przez faszystów zarówno król, jak i rząd działali na uchodźstwie w Wielkiej Brytanii.

jest pewne – każdy, kto chciał zrozumieć przyczyny nowej wojny w Europie, sięgał po tę monumentalną i „kluczową książkę o Jugosławii” [Dyer 2006: XV], czytał to „wciąż jeszcze najlepsze i największe arcydzieło sztuki podróżniczej XX wieku” [Finder 1991, cyt. za: Goldsworthy 2000: 88]. Autor wstępu do wznowienia książki w 2006 roku Geoff Dyer, porównał jej styl do stylu Ryszarda Kapuścińskiego [Dyer 2006: XIV]. Dawny tekst napisany pod wpływem fascynacji Bałkanami i królewską Jugosławią, zaczął być odczytywany w nowym kontekście, w okresie rozpadu Jugosławii titowskiej i miłoszewiciowskiej.

W latach dziewięćdziesiątych, w czasie krwawej secesji Jugosławii, nastąpiło ponowne odrodzenie „geografii symbolicznej” [Goldsworthy 2002: 33] i powrót do binarnej opozycji Europa – Bałkany według zasad kolonialnych. Książka Rebeki West zaczęła funkcjonować na nowo, stając się niewątpliwie punktem odniesienia dla rozważań o Bałkanach – zarówno przeciwników jej punktu widzenia (ze względu na jej serbofilny i projugosłowiański ton), jak i zwolenników, bądź zafascynowanych naśladowców. Ambicje spełnienia w latach dziewięćdziesiątych roli, jaką odegrała Rebeka West w okresie drugiej wojny światowej, miał amerykański dziennikarz Robert Kaplan, na co celnie zwróciła uwagę Cynthia Simmons [Simmons 2000]. Odbył on podróże po Jugosławii lat dziewięćdziesiątych z książką West w ręku, jak sam pisał, podkreślając, że mniej by ucierpiał w czasie podróży po Bałkanach z powodu utraty paszportu niż zagubienia książki *Black Lamb and Grey Falcon*. W rezultacie jego peregrynacji powstała w 1993 książka *Balkan Ghosts. A Journey Through History* [Kaplan 1993; 2010], która miała moc opiniotwórczą oraz zyskała przychylność i wzbudziła wielkie zainteresowanie prezydenta USA Billa Clintona oraz jego żony Hillary Clinton, a także generała Collina Powella, czyli pośrednio wpływała na amerykańską politykę wobec Bałkanów lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Ta książka Kaplana rozpatrywana była w kategoriach relacji z podróży politycznej czy jako dziennikarstwo podróżnicze [*travel journalism*, Simmons 2000: 114].

Innym przykładem silnego i sugestywnego oddziaływania tekstu Rebeki West była książka Tony’ego White’a *Another Fool in the Balkans: In the Footsteps of Rebecca West (Jeszcze jeden frajer na Bałkanach: śladami Rebeki West)* z 2006 roku. White przemierza tę samą co West trasę, tylko kilkadziesiąt lat później i jego relacja jest efektem podróży lat 1993–2001. Wyraźnie było widać niesłabnący i inspirujący wpływ tego charyzmatycznego dzieła o Jugosławii, „omnibusa intelektualnego” Rebeki West [Chamberlain 1986: 264], choć książka White’a jest o wiele krótsza (254 strony) i nie ma tego ciężaru gatunkowego, siły oddziaływania oraz uroku i głębi co pierwowzór.

Dzieło Rebeki West było komentowane i mapowane w latach dziewięćdziesiątych nie tylko z pozycji politycznych, historiozoficznych, kulturowych. Inspirowało także do rozważań na tematy feministyczne, genderowe

w powiązaniu z „nostalgicznym nacjonalizmem” [Stec 1997], czy analizowano je od strony genologicznej jako przykład kobiecej autobiografii [Goldsworthy 2000].

VI. Kartowanie trzecie – postkolonialne – XXI wiek

Obecnie, gdy odbywa się powolny proces konstruowania obronnych tożsamości skolonizowanych narodów i coraz częściej pojawiają się taktyki podważania dyskursu hegemonicznego, a uprzedzenia rozsadzane są od wewnątrz, kartowanie trzecie *Czarnego jagnięcia i siwego sokoła* polegałoby na wyjściu poza zachodni orientalizm i na stworzeniu dyskursu rodzimego wokół *opus magnum* Rebeki West z pozycji postkolonialnych. Ważnym etapem nanoszenia tej książki na nową mapę literackiej i okołoliterackiej świadomości różnych narodów byłej Jugosławii, a teraz funkcjonujących w obrębie nowych organizmów państwowych, byłoby nowe otwarcie potencjału tej książki na krytyczne, być może polemiczne, omówienie, czyli na wewnętrzny głos, *intra muros*, konstruujący własną narrację wokół tej książki. Stworzyłoby to szanse dla rewizji własnego samopostrzegania i ułatwiło redefinicję własnej tożsamości wielu narodów, które tak sugestywnie opisała West. Byłoby to okazją do zaznaczenia własnej narracji i do podmiotowego zaistnienia sąsiadujących ze sobą narodów do niedawna funkcjonujących w obrębie wspólnego państwa. Mogłoby się to stać przyczynkiem do ciekawej dyskusji nie tylko nad obliczem Jugosławii końca lat trzydziestych, opisanych z taką fascynacją, zrozumieniem i akceptacją, ale także poszerzyłoby dyskurs na temat trzech Jugosławii – królewskiej (pierwszej), socjalistycznej (drugiej) i nacjonalistycznej (trzeciej). Niezbędny etap wstępny został już cztery lata temu dokonany – monumentalny *putopis Black Lamb and Grey Falcon* w pełnej wersji ukazał się w przekładzie na język serbski w 2004 roku, 63 lata od pierwszego wydania po angielsku. Wprawdzie książka już w 1989 roku w okrojonej wersji pojawiła się w Sarajewie w innym przekładzie, ale kontrowersje wzbudziła wówczas postać tłumacza – Nikoli Koljevicia (1936–1997). Był on profesorem literatury angielskiej na Uniwersytecie w Sarajewie, szekspiologiem i wielce kompetentnym specjalistą, dał się jednak w sposób niechlubny uwikłać politycznie i wkrótce potem został wiceprezydentem bośniackiej Republiki Serbskiej, bliskim współpracownikiem Radovana Karadžicia, a w 1997 roku popełnił samobójstwo. Książka Rebeki West w przekładzie zyskała wówczas niespodziewanie niekorzystny kontekst polityczny zarówno ze względu na osobę tłumacza, jak i pominięte i/lub ocenzurowane wówczas fragmenty. Dlatego dopiero teraz, po ukazaniu się nowego, integralnego przekładu, nastąpił sprzyjający czas wpis(yw)ania książki *Black Lamb and Grey Falcon* na literacką mapę kilku narodów

bałkańskich. Polemika, która ma teraz szansę na zaistnienie, odbyć by się mogła na styku tekstów poszczególnych narodów sportretowanych w dziele Rebeki West z ich własnym postrzeganiem siebie i przyniosłaby – jak sądzę – ciekawe rezultaty. Ten postkolonialny etap kartowania dzieła brytyjskiej pisarki w poszczególnych krajach Europy Południowo-Wschodniej jest jednak dopiero przed nami.

Literatura

- Bakić-Hayden M., Hayden R.M., 1992, *Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics*, "Slavic Review", nr 51, s. 1-15.
- Bakić-Hayden M., 1995, *Nesting Orientalism: The Case of Former Yugoslavia*, "Slavic Review" nr 54, s. 917-931.
- Bjelić D. I., Savić O. (red.), 2002, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2002.
- Blagojević J., Kolozova K., Slapšak S. (red.), 2006, *Gender nad Identity. Theories from and/or on Southeastern Europe*, Belgrade.
- Chamberlain L., 1986, *Rebecca West and Yugoslavia*, "Contemporary Review" 248, nr 1444, s. 262-266.
- Colquitt C., 1986, *A Call to Arms: Rebecca West's Assault on the Limits of "Gerda's Empire" in Black Lamb and Grey Falcon*, "South Atlantic Review" 51, nr 2, s. 77-91.
- Durham E., 1905, *The Burden of the Balkans*, London.
- Dyer G., 2006, *Introduction*, w: R. West, *Black Lamb and Grey Falcon. A Journey through Yugoslavia*, Edinburg–New York–Melbourne, s. XV.
- Glendinning V., 1987, *Rebecca West. A Life*, London.
- Goldsworthy V., 1998, *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, New Heaven, London.
- Goldsworthy V., 2000, *Travel Writing as Autobiography: Rebecca West's Journey of Self-Discovery*, w: *Representing Lifes. Women and Auto/biography*, red. A. Donnell, P. Polkey, London, s. 87-95.
- Goldsworthy V., 2002, *Invention and In(ter)vention*, w: *Balkan as a Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, red. D.I. Bjelić, O. Savić, Cambridge–Massachusetts–London, s. 25-38.
- Hall B., 1996, *Rebecca West's War*, "New Yorker", s. 79.
- Jezernik B., 2004, *Wild Europe. The Balkans in the Gaze of Western Travellers*, London.
- Jezernik B., 2007, *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, przeł. P. Oczko, Kraków.
- Kaplan R.D., 2010, *Bałkańskie upiory. Podróż przez historię*, przeł. J. Ruszkowski, Wołowiec.
- Kiossev A., 2002, *The Dark Intimacy: Maps, Identities, Acts of Identifications*, w: *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, red. D.I. Bjelić, O. Savić, Cambridge–Massachusetts–London, s. 165-190.
- Kitliński T., 2001, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristeovej*, Kraków.

- Koch M., 2009, „My” i „Oni”, „Swój” i „Obcy”. *Balkany XX wieku z perspektywy kolonialnej i postkolonialnej, „Porównania”*. Komparatystyka i studia porównawcze II, nr 6, s. 73-91.
- Longinović T.Z., 2002, *Vampires like Us: Gothic Imaginary and “the serbs”*, w: *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, Cambridge-Massachusetts-London, s. 39-59.
- Novaković-Lopušina J., 1999, *Srbi i jugoistočna Evropa u nizozemskim izvorima do 1918*, Beograd.
- Said E., 1991, *Orientalism*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa.
- Said E., 1993, *Culture and Imperialism*, London.
- Selić A., 2004, *Hronologija života i stvaralaštva Rebeke Vest*, w: R. Vest, *Crno jagnje, sivi soko. Putovanje kroz Jugoslaviju*, Beograd.
- Simmons C., 2000, *Baedeker Barbarism: Rebecca West’s Black Lamb and Grey Falcon and Robert Kaplan’s Balkan Ghosts*, “Human Rights Review”, 10.01., s. 109-125.
- Stec L., 1997, *Female Sacrifice: Gender and Nostalgic Nationalism in Rebecca West’s Black Lamb and Grey Falcon*, w: *Narratives of Nostalgia, Gender and Nationalism*, red. J. Pickering, S. Kehde, New York, s. 138-158.
- Todorova M., 1997, *Imagining the Balkans*, New York.
- West R., 2004, *Crno jagnje, sivi soko. Putovanje kroz Jugoslaviju*, Beograd.
- West R., 2006, *Black Lamb and Grey Falcon. A Journey through Yugoslavia*, Edinburgh-New York-Melbourne.
- Winchester S., 1999, *The Fracture Zone: A Return to the Balkans*, London.

Geographical or symbolic map of new Europe?

Rebecca West’s journey through Yugoslavia

Summary

The article describes the process of three mappings of an influential book by Rebecca West *Black Lamb and Grey Falcon. A Journey through Yugoslavia*. The first mapping of the book took place in the period of its publishing in 1941-42, i.e. in the years of the second world war. Not only British and American politicians were engaged in the process of reading and analysing but also Yugoslavian diaspora in Great Britain. This book for the first time gave an insight into the shared European tradition and recognized the Balkans as an essential part of Europe. During the war the epilogue to this book was treated by the British as the most inspiring piece of war propaganda ever written. The second mapping took place in the western countries during the secession wars of Yugoslavia in the 1990s. This process, again in war time, produced a wave of interest in West’s book but again from a colonial point of view. In this political context the book was reissued and became the subject of renewed analysis – from different points of view: first of all political, but also historical, feminist, gender and generic one. The third mapping of this book is only to be expected. In 2004 an integrated translation of West’s book into the Serbian appeared. The process of new, postcolonial reading of her writing from the position of different “post-Yugoslav” nations would be a refreshing one.

Radosław Łazarz

Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna im. L. Solskiego w Krakowie, filia we Wrocławiu

Droga w góry. Czeskie sposoby buntu na przykładach protestantów i społeczności Kultury Alternatywnej

*I zobaczyłem, a oto Baranek stojący na górze Syjon, a za Nim
sto czterdzieści cztery tysiące tych, którzy mają Jego imię
i imię Jego Ojca wypisane na czołach.*

[Obj. 14, 1]

I

Wyjście ku górze w znacznej większości systemów religijnych postrzegane jest jako rodzaj wędrówki ku bóstwu lub też specyficznej grupie bóstw będących czy to bóstwami solarnymi czy niebieskimi. Próba nawiązania komunikacji z bóstwem jest równocześnie próbą zbliżenia się do niego. W tym też celu podejmowane są próby odnalezienia właściwego miejsca, które może ułatwić kontakt, a zarazem skrócić dystans między bóstwem a człowiekiem. W nawiązaniu próby kontaktu z bóstwem ukryte jest równocześnie niebezpieczeństwo upodobnienia się do bóstwa, do którego dochodzi poprzez zatracenia właściwego dystansu. Przykładem takiej sytuacji jest budowa i zniszczenie Wieży Babel, do którego doszło wskutek podjęcia przez ludzi szaleńczego i bluźnierczego, w oczach Boga, czynu, jakim była próba nadania sobie „imienia”. „Potem rzekli: nuże zbudujmy sobie miasto i wieżę, której szczyt sięgałby aż do nieba, i uczynimy sobie imię, abyśmy nie rozproszyli się po całej ziemi!” [1 Mojż., 4]¹. Tym samym ludzkość pragnęła przyjąć na siebie najważniejszy wyróżnik bóstwa, jakim jest jedno, jedyne, temu tylko bytowi właściwe określenie. Przejmując imię Boga, mogła zaś stać się nim samym.

Od czasu rozproszenia dokonanego na placu budowy Wieży Babel i wymieszania języków, nie była już możliwa współpraca ludzi na tak szeroką skalę. Dzięki słabości możliwy więc stał się wyłącznie jeden model komunikacji z bóstwem. Podstawę stanowi w nim wyjście ku bóstwu i odnale-

¹ Wszystkie cytaty biblijne, jeśli nie podano inaczej, podaję za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego.

zienie przestrzeni właściwej do rozmowy, czyli odpowiednio wyniesionej, podniesionej ku niebu. W sytuacji idealnej takim miejscem ułatwiającym dialog jest naturalne (nieuczynione przez człowieka) wzniesienie.

Przedstawieniem takiej drogi jest podróż Abrahama z Izaakiem ku górze w kraju Moria. Tam, zgodnie z wolą Boga, Abraham ma ofiarować swojego długo oczekiwanego pierworodnego. Od wykonania czynu został jednak w ostatniej chwili powstrzymany przez bożego wysłannika. Droga podjęta w tym przypadku pod groźbą utraty ukochanego syna zwieńczona zostaje szczęśliwie. Specyfika podróży Abrahama polega na uprzedniej znajomości celu podróży. Już wcześniej otrzymał od Boga komunikat i zawarte w nim polecenie, któremu podporządkował się bezwzględnie. Jego podróż ku górze w kraju Moria była wyprawą ku znanej, prawdopodobnie coraz lepiej osławianej czy akceptowanej, przyszłości. Nie była równocześnie podróżą ku nieznanemu, choć taką się ostatecznie okazała. Doświadczenie Abrahama pokazuje, że komunikacja z Bogiem zawsze obarczona jest niepewnością. Przypadek Abrahama równocześnie ukazuje wyzwolenie od lęków i niepewności, nawet jeśli takie się wcześniej pojawiały. Posłuszne udanie się na górę zakończyło się dla Abrahama i Izaaka wyzwoleniem od grozy, jaką przyniósł ostatecznie nadchodzący moment wykonania celu podróży. Ulgę wzmocniono dodatkowo błogosławieństwem dla Abrahama i jego potomstwa. W tym przypadku doskonale podkreślono wyzwolenie, jakie daje wyprawa w górę, szczególnie wówczas, gdy jest podejmowana na rozkaz Boga.

Komunikacja człowieka z Bogiem ma miejsce niejako poza samym człowiekiem. Samo zainicjowanie kontaktu odbywa się bowiem bez woli człowieka, do którego przemawia Bóg. Nagłość zdarzenia i jego całkowita wyjątkowość towarzyszy wybraniu niemal wszystkich proroków Izraela. Widać tutaj ciekawe przeciwieństwo sytuacji budowniczych Wieży Babel. Oni pragnęli nie tylko stać się podobnymi bóstwu, ale równocześnie sami ów kontakt zainicjowali. Właściwy porządek działania powinien natomiast polegać na aktywności Boga, która wychodzi ku światu i człowiekowi.

Taki porządek Bóg ustanowił już u samego początku świata, gdy nadał mu określoną formę, choć pozwolił równocześnie na pewien element działania własnego w stworzonym przez siebie świecie. „Potem rzekł Bóg: Niech wyda ziemia istotę żywą według rodzaju jej” [I Mojż., 1, 24].

Aktywny aspekt stworzenia po katastrofie Wieży Babel uległ jednak ograniczeniu. Nastąpiło nawet zamknięcie się Boga przed człowiekiem. Kontakt był nawiązywany tylko i wyłącznie z inicjatywy Boga, zazwyczaj w sytuacjach, które koniecznie wymagały nadprzyrodzonej interwencji.

Przedstawienie całego ciągu takich nadprzyrodzonych interwencji zawarte jest w biblijnej opowieści dotyczącej wyjścia Izraelitów z Egiptu. Sam proces wyjścia zniewolonego narodu rozpoczął się od powołania Mojżesza

do wykonania tego właśnie zadania. Schemat wybrania Mojżesza początkowo odpowiada schematowi Boga ukrywającego się. Nie pojawia się on bezpośrednio przed człowiekiem, ale używa swojego wysłańca. Zanim jednak do tego doszło, Bóg wysłuchiwał skarg Izraelitów i postanowił interweniować [II Mojż., 2, 24-25]. Bezpośrednim skutkiem decyzji jest powołanie Mojżesza. W czasie gdy pasł on owce w pobliżu góry Horeb, zauważył anioła, który stoi w środku płonącego krzaku. Pomimo trawiących go płomieni krzak jednak pozostawał cały. Zaciekawiony tym niecodziennym widokiem, postanowił podejść bliżej ku roślinie i dokładniej się przyjrzeć owemu zjawisku. Podczas zbliżenia się do tego miejsca, Bóg przemówił do niego. W czasie owego spotkania doszło do dwóch istotnych wydarzeń.

Pierwszym było ujawnienie imienia Boga Mojżeszowi. Dotychczas bowiem podczas kontaktów z ludźmi Bóg posługiwał się formułą zakrywającą tożsamość i ograniczał się jedynie do stwierdzenia, że jest „Bogiem twym i Bogiem twego ojca”. Kładzie więc akcent na relację z poszczególnymi ludźmi, jak też na ciągłość zarówno owej relacji, jak i zobowiązań wobec swoich wybrańców i ich potomstwa. Teraz jednak w odpowiedzi na prośbę Mojżesza ujawnia swoje imię i przedstawia się następująco: „Jestem, który jestem” [II Mojż. 3, 14]. Boża autoprezentacja staje się ostatecznym weryfikatorem tożsamości dokonany przed Mojżeszem, a równocześnie wzmacnia siłę i wagę jego posłania, które dodatkowo zostało wzmocnione umiejętnością czynienia cudownych znaków i zapowiedzią krasomówczego wsparcia ze strony brata, Aarona.

Późniejszy rozwój wydarzeń, wsparcie udzielone Mojżeszowi i Aaronowi oraz całemu ludowi Izraela, a okazywane za pomocą cudownych zjawisk doprowadziło do szczęśliwego opuszczenia Egiptu i udania się Izraelitów w drogę ku wolności.

II

Rozpoczęło się więc wyjście z kraju, w którym doszło do zniewolenia, a wraz z nim czas zaczął liczyć się od nowa. Rozpoczęcie czasu i jego ścisły związek z początkiem wolności, jakkolwiek ma wymiar symboliczny, to przekłada się na rzeczywistość, gdyż miesiąc wyjścia ma stać się zarazem pierwszym miesiącem w roku: „Ten miesiąc będzie wam początkiem miesiący, będzie wam pierwszym miesiącem roku” [II Mojż. 12, 2]. Rozpoczęcie nowego czasu jest tym samym początkiem nowych jakościowo dziejów. Związane jest też z obietnicą dawaną wybranemu ludowi lub grupie ludzi. Czas, który zaczyna trwać od nowa po wydarzeniach niosących Egipcjanom zagładę.

Wyjście Izraelitów z Egiptu stanowi przykładowy obraz późniejszych prorocstw i nadziei millenarystycznych, zawiera bowiem wszelkie towarzyszące im motywy. Widoczny jest dychotomiczny podział świata, gdzie „dobrymi” lub „niewinnymi” są Izraelici, a „złymi” lub „prześladowcami” Egipcjanie. Ucisk, którego się dopuszczają, jest pochodną strachu. „Oto lud izraelski stał się liczniejszy i potężniejszy od nas. Postąpmy więc z nim mądrze, aby się nie mnożył. Bo gdyby nas zaskoczyła wojna, mógłby także on przyłączyć się do naszych wrogów, walczyć przeciwko nam i ująć z kraju” [II Mojż. 1, 9-10] oraz „Lecz im bardziej go gnębili, tym więcej się rozmnażał i rozrastał; i bano się synów izraelskich” [II Mojż. 1, 12]. W przypadku Egipcjan wydawało się, że najlepszą metodą powinno być przekształcenie obcego ludu w niewolników i znaczne pogorszenie ich sytuacji materialnej, co w efekcie miało doprowadzić do zmniejszenia przyrostu naturalnego. Dobrze obmyślane założenia jednak zawiodły w praktyce i populacja Izraelitów wciąż się zwiększała, a niemal proporcjonalnie do niej rósł stopień ich ucisku. Pewne zahamowanie przyrostu naturalnego stało się możliwe dopiero po wprowadzeniu przez faraona obowiązku zabijania niemowląt płci męskiej. Pewien czas po wprowadzeniu owego rozkazu Bóg powołał Mojżesza, dziecko, które uniknęło podobnego losu.

W opisie wyjścia z Egiptu obecny jest również motyw uwolnienia się wybrańców od cierpienia, trwale zespolony z zagładą prześladowców lub złych (niesprawiedliwych) ludzi. Sama zagłada jest w dodatku poprzedzona szeregiem znaków ostrzegawczych. Przed wyjściem Izraelitów powtarza się ciąg znaków o charakterze ostrzegawczym, wszystkie jednak zlekceważono. Dopiero okrutne doświadczenie w postaci śmierci egipskich pierworodnych spowodowało zmianę nastawienia faraona i zaowocowało zezwoleniem na opuszczenie kraju. Kara na niesprawiedliwym władcy została dopełniona przez spowodowanie jego śmierci. Tym samym pojawił się właściwy millenarystycznym wizjom przyszłości motyw zagłady niesprawiedliwego ludu, tutaj dokonany symbolicznie, gdyż dotknął tylko pierworodnych, ale zarazem wydarzył się w skali znacznie przekraczającej możliwą karę ludzi. Śmierć dotknęła również pierworodne sztuki bydła. Przez nabranie cech ponadgatunkowych, śmierć pierworodnych związana została z całością stworzenia.

Ostatecznie wyjście Izraelitów oznacza osiągnięcie wyzwolenia od ucisku, w perspektywie ściśle millenarystycznej jednak mowa jest o zbawieniu. Już nawet po opuszczeniu Egiptu Izraelitom towarzyszą cudowne ingerencje boskie. Pierwszym z ciągu takich wydarzeń jest ocalenie przed ścigającymi uciekinierów wojskami egipskimi. Znacznie później, już podczas pobytu na pustyni, wydarzył się choćby cud zesłania pokarmu w postaci manny.

W dobrze skonstruowanym modelu millenarystycznym boskiemu wsparciu wybranego ludu powinna odpowiadać całkowita wierność wybranych. Nagrodą za nią zaś jest wyzwolenie. Można ją zdobyć jednak wyłącznie dzięki całkowitej wierności umowie zawartej między wybranym ludem a Bogiem. Izraelitom natomiast udało się ową umowę naruszyć. Bóg, który posłał Mojżesza, zdecydował się przecież na interwencję ze względu na cierpienia swojego ludu i wiążące zobowiązania zawarte z jego protoplastami. Sam w objawieniu się przed Mojżeszem kilkakrotnie ów związek przypominał. Zależność między ludem Izraela a Bogiem przywołana zostaje podczas owego spotkania aż trzykrotnie [II Mojż. 3, 6 dalej 15 oraz II Mojż. 4, 5]. Oprócz przywołania samej formuły „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba” równie często Bóg nazywa Izrael „swoim ludem”. Lud Izraela tymczasem podczas oczekiwania na powrót Mojżesza z góry Synaj odwdziaczył się swojemu Bogu za oswobodzenie z niewoli i wywiązał z dawnych umów przez odlanie ze złota idola i odprawianie przed nim praktyk religijnych. Bóg w pierwszym gniewie pragnie wygubić wszystkich Izraelitów, ale Mojżeszowi udaje się zmienić owo postanowienie, głównie poprzez odwołanie się do tradycji przymierza. Izrael wprawdzie został ocalony, ale część spośród ludu musi ponieść karę [II Mojż. 32]. Tym samym przedstawiony zostaje kolejny motyw obecny w późniejszych wizjach millenarystycznych, czyli dokonanie apostazji w momencie kluczowym dla dalszych dziejów danej grupy i tym spowodowanie unicestwienia podgrupy odstępców w grupie wybrańców. Ostateczną karą poniesioną przez Izraelitów w dalszej perspektywie czasowej i z powodu innych przewin okaże się jednak niemożność wejścia do Ziemi Obiecanej przez pokolenie, które wyszło z Egiptu i grzeszyło przeciw Bogu [Por. V Mojż. 1, 34-40].

III

Po skazaniu na śmierć (i wykonaniu wyroku, wbrew wcześniejszym gwarancjom ochrony) Jana Husa na soborze w Konstancji, dnia 6 lipca 1415 roku, w Czechach zawrzało. Problemem stało się oczywiście podważanie cesarskiej wiarygodności, czego dowodem było całkowite pominięcie podczas procesu Husa głętu bezpieczeństwa, wystawionego przez Zygmunta Luksemburskiego. Do pewnego stopnia owo wiarołomstwo okazało się wysoce pożądane. Działalność kaznodziejska Husa i jego przesłanie nie zaistniały przecież w próżni, ale trafiły na podatny i dobrze przygotowany grunt. W XIV w. w Pradze działali choćby Konrad Waldhauser i Jan Milicz z Kromieryża. Pierwszy z nich występował przeciw symonii oraz grzechom popełnianym przez prażan, a wynikającym głównie ze zbytku. Jan Milicz, który był uczniem Waldhausera w swoich kazaniach poruszał kwestię zła

panującego wewnątrz Kościoła, konieczności jego naprawy, w znacznej mierze poprzez powrót do ubóstwa, jak i realną działalność Antychrysta. Wprowadzenie nauczania Jana Milicza zostało uznane za niezgodne z nauką Kościoła przez Urbana VI, ale ich społeczny oddźwięk już stał się faktem.

Śmierć Jana Husa w samych Czechach szybko zyskała nimb męczeństwa. Jej skutki okazały się diametralnie różne od planowanych. Celem miało być zduszenie herezji, jak określono nauki Husa, w samym zarodku i zatarcie po nich wszelkiego śladu. W następnym roku spalono również najbliższego współpracownika Husa, Hieronima Praskiego.

Przyczyną żywego przyjęcia nauk Husa bez wątpienia były zakorzenione już wcześniej w społeczeństwie czeskim poglądy szerokiego kręgu jego poprzedników. Nie była to jednak przyczyna wyczerpująca. Przywiązanie kaznodziejów do języka ojczystego i pobudzanie przez to ducha narodowego, który przeciwstawił się, zwłaszcza w miastach, niemieckiej dominacji również można uznać za przyczynę drugorzędną.

Pierwszoplanowe znaczenie natomiast wydaje się mieć myśl eklezjologiczna Husa. Kościół, według niego, stanowią wszyscy powołani, którzy przynależą do Chrystusa, pomiędzy nimi zaś panuje, przed obliczem Chrystusa równość, choć nie identyczność.

A, jak każdy członek, szlachetny albo nieszlachetny, służy nie buntując się duchowi, tak każdy członek Kościoła służy Chrystusowi bez sporów o to, kto jest wyższy, a kto podległy. A jak wyróżniające się członki nie pyszną się swoją szlachetnością, ale wypełniają swoje nakazane przez duszę zadanie, by wspierać poszczególne członki, tak powinno być pośród członków Kościoła [Hus 2007: 23].

W centrum nauczania tak rozumianego Kościoła powinno stać Słowo Boże, nie zaś autorytet jakiegokolwiek urzędu, włącznie z papieństwem. Równocześnie jednak Hus nie sprecyzował nigdy swojego krytycznego wobec papieństwa stanowiska tak ostro, jak uczynił to choćby Marcin Luter. Hus poprzestawał więc na samej krytyce współczesnego sobie Kościoła, ale daleki był od radykalności utożsamiania papieża, tylko w sensie urzędu, a nie osoby, z Antychrystem.

Jeśli nie uczynicie tego, wiedźcie, że wraz z wszystkimi ludźmi, którzy czczą Chrystusa, będę uważał, że stolica Rzymska okupowana jest przez szatana i stała się tronem Antychrysta i nie będę mu dłużej posłuszny ani nie pozostanę w jedności z tym głównym i śmiertelnym nieprzyjacielem Chrystusa [Luter, *Adversus execrabilem Antichriti bullam*, cyt. za Todd 1970: 171].

Hus bardziej starał się kłaść akcent na ścisłość związku Chrystusa z Kościołem oraz na społeczność wszystkich chrześcijan. Tym bardziej że model eklezjologii jest w wydaniu Husa równocześnie modelem kosmologicznym, wyraźnie bowiem rozróżnione są w nim trzy sfery bytów: Niebo i Kościół

zwycięski (*Ecclesia triumphans*), Ziemia i Kościół wojujący (*Ecclesia militans*) oraz znajdujący się pomiędzy nimi Czyściec i Kościół śpiący (*Ecclesia dormiens*) [Smolík 1997: 94]. W tym schemacie widoczne jest również wieczne trwanie Kościoła i rzecz dla myślenia Husa typowa, która później zaważyła na czesko-braterskim rozumieniu Kościoła. W tym układzie Kościół we wszystkich przejawach swojego istnienia jest cały czas tym samym Kościołem. Społeczność wierzących i modlących się, jakkolwiek związana również z Ziemią i Kościołem walczącym, dotyczy również obydwu pozostałych przejawów funkcjonowania Kościoła. Hus kładzie akcent na organizację społecznego przeżycia, jakim jest wspólne spotkanie się wierzących w modlitwie, naukach i przyjmowaniu sakramentów. Wymienione czynniki są wystarczające dla istnienia Kościoła i nic oprócz nich nie jest do tego niezbędne. Występuje jednak jeden zasadniczy element, bez istnienia którego dalsze myślenie o Kościele jest całkowicie wykluczone i jest nim wiara. Na tej podstawie dopiero rozwija się postrzeganie społeczności chrześcijańskiej, dokonywane zarówno przez samego Husa, jak i jego następców. Ważnym elementem określonej w ten sposób społeczności kościelnej jest brak ziemskiego, scentralizowanego zwierzchnictwa oraz społeczności wiernych, która żyje właściwie sama przez siebie. W takiej grupie regulacje prawne są kwestią wewnętrzną, co wynika nie tyle z całkowitego braku zaufania wobec świata zewnętrznego, czyli świata osób niewierzących, ile z postulowanej równości członków grupy wobec siebie.

Sformułowane przez Husa postrzeganie Kościoła, w tym jego demokratycznego aspektu, znalazło odbicie w kompaktach praskich, szczególnie w drugim i czwartym. Postulowane jest więc zrównanie wiernych wobec Chrystusa przez udział wszystkich upoważnionych do tego w komunii pod dwiema postaciami oraz rozbudowany w szczegółach system penalizacji, w którym podstawę normy prawnej stanowi stopień wewnętrznego bezpieczeństwa społeczności wiernych i wszelkiego rodzaju naruszenia tegoż [Ruch 1953: 59-60].

IV

Wrzenie w Czechach zaczęło się dopiero w kilka lat po śmierci Husa, ale okres, który upłynął, wcale nie załagodził bólu, podobnie jak nie zmniejszył napięć wyznaniowych. Początkiem całego procesu tym razem już nie tylko duchowych czy intelektualnych zmagania stała się pierwsza defenestracja praska (30 lipca 1419 roku). Królestwo czeskie stanęło w ogniu husyckiej rewolucji.

Zanim jednak doszło do rozniecenia płomieni walk zbrojnych, doszło do nasilenia interesującego zjawiska, które określane jest jako „pójście

w góry” (*poutě na hory*). Proces rozpoczął się po śmierci Wacława IV (16 sierpnia 1419 roku). Uznano wówczas, że śmierć króla, który początkowo wspierał działalność Jana Husa, później zaś wyparł się go i nie zapewnił swojej, mimo obietnicy, ochrony prawnej podczas soboru w Konstancji (tym samym zaś stał się pośrednim sprawcą śmierci Husa) jest widowym znakiem wyrównania boskiej sprawiedliwości i zapowiedzią bliskiego już nadejścia Królestwa Bożego. W związku z tym, jak uznano, wierni powinni bardziej niż dotąd być przygotowani na powtórne przyjście Chrystusa.

Sama geneza zjawiska, jakim było „pójście w góry”, nie miała jednak ściśle millenarystycznego podłoża. Związane było mianowicie z zakazem wydawanym przez katolicką szlachtę dotyczącym uczestniczenia w nabożeństwach, podczas których udzielano wszystkim wiernym komunii pod dwiema postaciami. Powodowani pragnieniem swobodnego przyjmowania eucharystii chłopcy wymykali się więc na tajne nabożeństwa, które najczęściej odbywały się w górskich, zalesionych okolicach. Dzięki temu znajdowano schronienie przed ewentualnymi szpiegami czy donosicielami i możliwe było oddawanie się praktykom religijnym. Schronienie się w górzystej, leśnej okolicy zapewniało względne bezpieczeństwo, ale samo byłoby niemożliwe do zrealizowania, gdyby nie dokonana w ruchu husyckim reforma.

Teolodzy husyccy nie ograniczyli się przecież do sformułowania „Czterech artykułów” czy krytyki postępowania współczesnego im Kościoła rzymskokatolickiego. Hus, a po nim husytyzm, zaproponował nową jakość w myśleniu o teologii, zwłaszcza o eklezjologii. Zmiana, jakiej domagali się husyci, nie dotyczyła wyłącznie sposobu przyjmowania eucharystii, ale odnosiła się przede wszystkim do przewartościowania myślenia o społeczności wiernych, a co za tym idzie zmiany sposobów funkcjonowania Kościoła. Podstawowym wyznacznikiem wprowadzanych zmian stało się pragnienie powrotu do pierwszego Kościoła, do pierwotnego chrześcijaństwa. Za podstawowe dla życia kościelnego uznawano oczyszczenie liturgii z wpływów narzuconych przez papieżstwo. Tendencje te szczególnie dobrze widoczne były w działaniach najbardziej radykalnego odłamu husytów, taborytów. Oczyszczanie liturgii ze zbędnych wpływów spowodowało wypracowanie nowej, choć postrzeganej jako dawnej, formy liturgicznej.

Wypracowana przez taboryckich teologów forma mszalna nazwana została „mszą Piotrową”. Składała się ona z najważniejszych dla budzenia i podtrzymywania wiary elementów. Podstawą odnowionej formy nabożeństwa stało się więc wysłuchiwanie nauki o Słowie Bożym. Do tego dołączono odmówienie Modlitwy Pańskiej oraz czytania Ewangelii, Listów i ksiąg prorockich. Wymienione części stały się nową formą nabożeństwa, do której dodano również część eucharystyczną. Jan Hus jednak, wzorem Johna Wycliffe’a, odrzucił ściśle katolicką naukę o transsubstancjacji. Głosił, że Ciało i Krew Chrystusa istnieją w eucharystii tylko symbolicznie. Nieza-

leżnie od filozoficznych podstaw i teologicznych konsekwencji owego twierdzenia, równie ważny jest aspekt czysto praktyczny. Doktryna transsubstancjacji powoduje narzucenie zastosowania rozwiązania, jakim jest tabernakulum, czyli miejsca stałego przechowywania konsekrowanej hostii. W przypadku symbolicznego rozumienia obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej nie występuje konieczność tworzenia tego typu miejsca. Podobnie jak nie zachodzi potrzeba jakiegokolwiek specjalnie wyróżnionej przestrzeni wokół sacrum Ciała i Krwi Chrystusa. Zanika tym samym konieczność specjalnego zaznaczania przestrzeni służącej modlitwie. Trafnie oddaje to Josef Smolík, gdy pisze o taboryckiej formie nabożeństwa: „mogło odbywać się wszędzie, na wolnym powietrzu lub w stodole. Tutaj zaczyna się skłonność czeskiego ewangelika do liturgicznej prostoty, z nią spotykamy się później, nawet gdy nie tak jednoznacznie, również w przypadku Jednoty” [Smolík 1997: 99]. Wprawdzie ostateczne wypracowanie formy „mszy Piotrowej” nastąpiło już po 1420 roku i żadne wyszczególnione w nim elementy nie powinny wpływać na interpretację ruchu husytów w góry, to należy pamiętać, że podstawa zaistnienia tej formy nabożeństwa została określona jeszcze przed tym okresem. Było nią odrzucenie nauki o transsubstancjacji, które umożliwiło oderwanie sprawowania nabożeństwa od budynku kościoła.

„Pójście w góry” zmieniło swoje znaczenie. Pierwotna, liturgiczna przyczyna nadal wprawdzie obowiązywała i była głównym motywem owych wędrówek w celu społeczności z podobnie wierzącymi, ale obok niej pojawiła się inna. Po śmierci Wacława IV zaczęła się szerzyć fala apokaliptycznych przepowiedni. Wywołała ona wzmożone poczucie nadchodzącego końca świata i chęć uchronienia się od najstraszniejszych konsekwencji owych wydarzeń. Wystąpił gwałtowny ruch na szczyty gór i pagórków położonych w pobliżu terenów zamieszkałych przez husytów. Powtórzona została droga ku górze, którą symbolicznie i fizycznie traktowano jako drogę ku Bogu. Groza bliskiego końca znanej rzeczywistości przeplatała się z radosnym oczekiwaniem na ponowne przyjście Chrystusa. Wybrani ze względu na przywiązanie do Boga mają w owym czasie końca stać za nim na górze Syjon [por., Obj 14, 1-5]. Najwyższy autorytet świata chrześcijańskiego, jakim jest Słowo Boże, przekazuje więc wiernym proste rozwiązanie – należy trwać w prawdzie „I w ustach ich nie znaleziono kłamstwa; są bez skazy” [Obj. 14, 5] i wierności wobec Boga. Skutkiem będzie znalezienie się tuż obok niego, wysoko na górze.

Tym samym góra przestaje być postrzegana jako miejsce służące nawiązywaniu kontaktu z Bogiem i wysłuchiwanu boskich poleceń. Tym razem góra staje się miejscem służącym schronieniu. Równocześnie na górze zaczyna się budowanie nowej społeczności, która powstaje na stabilnym, wolnym od niebezpieczeństw podłożu. Na podobnym gruncie Chrystus założył

Kościół. Do podobnego gruntu odnosi się fragment twierdzenia Chrystusowego dotyczącego budowy Kościoła: „A Ja ci powiadam, że ty jesteś Piotr, i na tej opoce zbuduję kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go” [Mt. 16, 18]. Odnalezienie miejsca na górze/skale jest oczywiście próbą wybrania właściwego miejsca, w którym można przeczekać/przetrwać plagi grożące światu w dniach zagłady. Jest zarazem symbolicznym powtórzeniem aktu utworzenia Kościoła przez Chrystusa.

Lektura Nowego Testamentu ujawnia dwa momenty, w których Kościół zaczął istnieć. Pierwszym jest przywołane wyżej ustanowienie dokonane bezpośrednio przez Chrystusa, jeszcze podczas jego ziemskiej obecności. Drugie wydarzyło się w pięćdziesiąt dni po Wielkiej Nocy. Na zgromadzonych wówczas w Jerozolimie apostołów spłynął Duch Św. i natchnął ich do mówienia językami, tak by wszyscy przebywający w tym czasie w mieście mogli ich zrozumieć [por. Dz. 2, 1-13]. Wtedy też narodził się Kościół, który działa na ziemi, a jego głowa, Chrystus, przebywa poza nim. Kościół, który pozbawiony jest widzialnego, namacalnego władcy, ale równocześnie działa w jego imieniu, jest pobudzany jego duchem i posługuje się znakami od niego otrzymanymi. Pierwszy rodzaj Kościoła jest dopiero zapowiedzią drugiego, który powstał podczas Pięćdziesiątnicy. Wydaje się możliwe, że husyckie wyjścia w góry oprócz wszelkich wymienionych wyżej funkcji mogły być postrzegane również jako próba przywrócenia właściwego Kościoła Chrystusa, Kościoła jego rzeczywistej obecności².

Dotychczasowe wyjścia w góry po śmierci Karola IV szybko przesiały apokaliptyczną wizję i towarzyszyły im millenarystyczne nadzieje. Wiele szczytów obdarzono nowymi nazwami, które były bezpośrednim powtórzeniem nazw biblijnych gór, jak choćby Tabor, Oreb czy Syjon, lub takie, których nazwy nie posiadały bezpośrednich biblijnych wzorów, ale miały wyraźne odniesienia religijne, jak Beránek lub Na Křížkách. W masowych wyjściach w góry, widoczna jest nadzieja na realizowanie lepszego jutra, a w tym przypadku dopomożenie nastaniu Królestwa Bożego, jak też poszukiwanie wolności. Lektura Pisma św. wyraźnie bowiem utwierdza w przekonaniu, że obaj mężowie boży, jakimi byli Abraham i Mojżesz, swoje wyprawy w góry zwieńczyli podtrzymaniem przymierza z Bogiem.

Zgromadzenia, które się wówczas odbywały, należy uznać za dość liczne, skoro bywało na nich przynajmniej kilkaset osób. Największe pójście w góry miało miejsce 22 lipca 1419 roku i przewodził mu Mikołaj z Husi a Pistneho, późniejszy pierwszy hetman taborytów. Doszło wówczas do wyjścia na górę Burkovák ok. 42 000 osób. Nawet mniej liczne wyjścia mu-

² W kontekście oczekiwania na powtórne przyjście hipoteza o odtworzeniu Kościoła staje się bardziej prawdopodobna, sama kwestia husyckiego jej rozumienia wymaga jednak odrębnego studium.

siały zapewne budzić podziw swoim zasięgiem i trudno byłoby przypuszczać, że udawało się je, w przeciwieństwie do wyjść na nabożeństwa, utrzymać w tajemnicy. Napięcie społeczne było tak duże, że musiało dojść do wybuchu. Już osiem dni po największym wyjściu w góry i brakiem realizacji kolejnych apokaliptycznych zapowiedzi doszło do pierwszej defenestracji praskiej.

V

Wybuch wojen husyckich, zapoczątkowanych defenestracją, przyczynił się do zmiany postaw wiernych. Z Kościoła pielgrzymującego do lasów i w góry w poszukiwaniu bezpiecznego schronienia stali się niemal w jednej chwili Kościołem wojującym ze złem tego świata. Wyrazem zaistniałej przemiany stało się miasto Tabor. Założono je wprawdzie jako Hradiště, ale w 1420 roku przemianowano na Tabor, na cześć góry w Palestynie, na której miało miejsce następujące wydarzenie:

A po sześciu dniach wziął Jezus z sobą Piotra i Jakuba i Jana, i wprowadził ich tylko samych na wysoką górę, na osobność, i przemienił się przed nimi. I szaty jego stały się tak lśniące białe, jak ich żaden farbiarz na ziemi wybielić nie zdoła. I ukazał się im Elias z Mojżeszem i rozmawiali z Jezusem. A odezwawszy się Piotr rzekł do Jezusa: Mistrzu! Dobrze nam tu być; rozbijmy trzy namioty; Tobie jeden i Mojżeszowi jeden, I Eliaszowi jeden. Nie wiedział bowiem, co ma powiedzieć, bo ogarnął ich lęk. I powstał obłok, który ich zacienił, a z obłoku rozległ się głos. Ten jest Syn mój umiłowany, jego słuchajcie [Mk 9, 2-7].

Miasto wyrosło na wzgórzu, które wznosi się pośród niziny Południowych Czech, stanowiąc krajobrazową dominantę. Zostało przejęte przez husytów pod dowództwem Piotra Hromadki w lutym 1420 r. i od tego czasu stało się jednym z głównych miejskich centrów husytyzmu. Po przejęciu miasta przemianowano je na Tabor, upamiętniając w ten sposób górę Przemienienia Pańskiego. Tym samym ustalono bardzo czytelny manifest ideologiczny miasta, które szybko stało się centrum najbardziej rewolucyjnego skrzydła husytów.

W mieście i jego zmienionej nazwie można dostrzec elementy właściwe procesowi komunikacyjnemu między człowiekiem a Bogiem. Krajobrazowa dominantą miasta jest równocześnie wyraźnym odwołaniem się do podróży na górę. Cel zostaje wyraźnie określony, do tego stopnia, że nie można nawet pobrać, czy zmylić kierunku. W którymkolwiek bowiem miejscu w promieniu kilkunastu kilometrów, czyli dnia pieszej drogi, od miasta będzie się pątnik³ znajdować, zewsząd jest w stanie dostrzec wzgórze i wznosi-

³ Słowa „pątnik” używam w jak najbardziej ścisłym znaczeniu. Zamiarem moim jednak nie jest nadanie powyższemu akapitowi cech beletrystycznych, ale odwołanie się do termino-

szące się na nim miasto. Tym samym Tabor staje się całkowicie fizycznie miastem wyniesionym ku górze, czyli zbliżonym do Boga. Zwieńczeniem obecnej, historycznej części miasta jest wieża kościoła Przemienienia Pańskiego na górze Tabor. W czasie tworzenia się społeczności taboryckiej kościół ten nie istniał jednak w obecnej postaci⁴, podobnie jak gmach ratusza. Wprawdzie najważniejsze dla życia lokalnej taboryckiej społeczności gmachy instytucji publicznych nie zachowały się do naszych czasów⁵, ale niemal niezmienny został układ urbanistyczny najstarszej części miasta. Najwyższym punktem miasta jest rynek (Žižkovo náměstí), do którego powinny wieść ciągi ulic. Miasto Tabor było wznoszone jednak z myślą o zapewnieniu obrony jego mieszkańcom. Wyznaczony przez ulice ciąg komunikacyjny, który w budowanych w Europie początków XV w. powinien być, w jak największym stopniu czytelny i przejrzysty, podporządkowany jasnym regułom linii i kąta prostego w przypadku zabudowy historycznej części Taboru jest jak najodleglejszy od rzeczywistości. Ulice tej części miasta zdają się prowadzić donikąd, czasem aż nazbyt dobrze imitując labirynt i wciągając potencjalnego napastnika w pułapkę bez wyjścia. Atrybut obronności, do dziś zachowany w strukturze miasta, podkreśla przebiegająca pod miastem sieć piwnic, tuneli i rozmaitych przejść, które tworzą całkowicie odrębny świat. Jego podstawowym zadaniem w okresie istnienia w Taborze husyckiej twierdzy było zapewnienie możliwości odwrotu z obleżonej i skazanej na zagładę twierdzy.

Po przybyciu Hromadki i jego zwolenników Tabor stał się miejscem schronienia. Kilka miesięcy później w mieście pojawił się już wstawiony zwycięstwami Jan Žižka i szybko przekształcił miasto w twierdzę oraz centralny ośrodek dla militarnych wypadów prowadzonych przez siebie wojsk. Czas po przybyciu Žižki rozpoczął wyjście z Taboru ku światu. Tym samym w mieście zakończył się symbolicznie odtworzony proces budowania chrześcijaństwa lub nawet ściślej – Kościoła. „Pójście w góry” jest więc okresem kształtowania się gmin (zborów) i wyczekiwaniem na bliskie, jak sądzono, powtórne przyjście Chrystusa. Założenie w Taborze husyckiej komuny jest zaś obrazem chrześcijaństwa w podziemiu. Przypomnieniem gorzkiej karty z dziejów Kościoła, podczas których musiał się ukrywać, ale zarazem cały

logii używanej przez Jana Husa, który księgę *O Kościele* zaczyna od słów: „Každy pielgrzym ma wiernie towarzyszyć świętemu Kościołowi katolickiemu, tak jak powinien miłować Pana Jezusa Chrystusa, Oblubieńca tego Kościoła i Kościół sam” – Hus 2007: 9. W cytowanym fragmencie łacińskie „viator” tłumaczone jest przez „pielgrzym”, ale można je oddać również przez „pątnik”.

⁴ Współcześnie istniejący kościół powstał w latach 1440–1512, czyli jego budowę rozpoczęto w schyłkowym okresie taboryckich rządów w mieście.

⁵ Pochodzący z końca XIV w. kościółek św. św. Filipa i Jakuba był podczas wojen husyckich w stanie ruiny.

czas ówcześni chrześcijanie żyli w głębokim poczuciu wspólnoty z członkami własnego zboru. Nastawieni byli jednak głównie na przetrwanie, wykazywali się więc pewną biernością. Przynajmniej w ten sposób działała społeczność Taboru przed przybyciem Žižki. W owym czasie najbardziej znana była ze zbierania wszystkich dóbr prywatnych swoich członków do wspólnego skarbcza. Było to bardziej radykalne nawet niż stosowane przez pierwsze gminy chrześcijańskie, które często szły w tym przypadku za wskazaniem apostoła Pawła.

Pierwszego dnia w tygodniu, niech każdy z was odkłada i przechowuje to, co może zaoszczędzić, żeby składki wnoszono nie dopiero wtedy, kiedy ja przyjdę. A gdy przyjdę, pošlę z listami tych, których uznacie za godnych, aby donieśli wasz dar do Jerozolimy [1 Kor 16, 2-4].

Dzielenie majątku, rozumiane jako wyraz braterstwa, wspólnoty i równości [Hamman 1990: 216-218]. Radykalna interpretacja służby bliźnim przestała jednak obowiązywać po zjawieniu się w mieście Žižki. Nowy hetman skutecznie przekierował energię wiary mieszkańców Taboru w skutecznie prowadzone działania zbrojne i stworzył z nich doborową armię. Tym samym rozpoczęty został etap porównywalny z wychodzeniem Kościoła ku światu i podjęciem zdecydowanych działań ewangelizacyjnych, nawet wspartych zbrojnym ramieniem aparatu przemocy. Militarna aktywność taborytów jest swoistym, bo niemal parodystycznym, obrazem Kościoła triumfującego.

VI

Okres wojen husyckich zakończył się w Królestwie Czeskim względną stabilizacją wyznaniową, okupioną jednak przegraną taborytów i potępieniem ich radykalnego przesłania przez umiarkowane stronnictwo utrakwistyczne. Reformacja luterkańska została stosunkowo dobrze przyjęta, ale nie można stwierdzić, że zrobiła w społeczeństwie czeskim znaczące postępy. Zasadniczą przyczyną takiego stanu rzeczy było popularne przekonanie o braku wnoszenia nowej jakości do życia Kościoła, która nie byłaby już wcześniej obecna w myśleniu mistrza Jana Husa.

Względna stabilizacja wyznaniowa możliwa była w olbrzymiej mierze dzięki niewielkiej liczebności samych katolików w państwie. Strona katolicka nie mogła więc stanowić demograficznego zagrożenia dla obozu reformacyjnego. Nie mniej ważnym elementem stabilizującym wewnętrzną sytuację wyznaniową był „List majestatyczny” wydany przez Rudolfa II, w którym cesarz zapewniał wolność wyznania (9 lipca 1609 roku wydano list dla Czech, a 20 sierpnia dla Śląska). Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Rudolf II podpisał „List majestatyczny” w okresie potrydenckim, gdy

kontreformacyjne frakcje w krajach katolickich zdobywały coraz to większe wpływy. Pokój wyznaniowy okazał się nadzwyczaj krótkotrwały. W 1617 roku koronę św. Wacława otrzymał Ferdynand Habsburg, który ze wzmoczoną energią przystąpił, niekoniecznie zgodnie z prawem, do rekatolicyzacji Czech. Wskutek jego polityki doszło do II denestracji praskiej (23 maja 1618 roku) i wybuchu powstania, którego głównym ośrodkiem stała się Praga. Wszystko jednak skończyło się 8 listopada 1620 roku, gdy wojska cesarskie rozbiły powstańców na Białej Górze. Rozpoczął się okres przywracania Czechów na łono Kościoła rzymskokatolickiego. Pobiałogórskie egzekucje i konfiskaty majątków były jedynie niewinną przygrywką do późniejszych wydarzeń. Rok po Białej Górze rozkazano wygnać wszystkich pastorów kalwińskich i czeskobraterskich. W następnym roku ten sam los spotkał pastorów luteranckich. W 1624 roku zabroniono przyznawania praw miejskich protestantom i wykonywania przez nich zawodu. Trzy lata później uznano katolicyzm za jedyne dozwolone w Królestwie Czeskim wyznanie. Surowe edykty cesarskie zapoczątkowały fale emigracji: „Historycy wahają się co do liczby Czechów, którzy wyjechali z kraju między 1620 a 1648 rokiem. Szacunek oscyluje między 30 000 a 100 000 osób. Jednak jakość przeważała nad ilością” [Delumeau 1986: 175-176].

Nieco tylko lepiej wyglądała sytuacja na Śląsku, szczególnie w rejonach górskich. Z jednego z takich obszarów zachowały się do dziś żywe wspomnienia czasów wojny trzydziestoletniej i następującego po niej okresu. Tym specyficznym regionem jest górzyste pogranicze, współcześnie polsko-czeskie, znane jako Śląsk Cieszyński. Kończący wojnę trzydziestoletnią pokój westfalski przyniósł wprawdzie ziemiom śląskim wolność religijną, ale dotyczyło to jedynie księstw pod władaniem udzielnych książąt (czyli: legnickiego, brzeskiego, wołowskiego i oleśnickiego) oraz Wrocławia. Na terenie pozostałych wszczęto procedurę przekazywania kościołów katolikom i stopniowego ograniczania swobody wyznaniowej. Na Śląsku Cieszyńskim w latach 1653-54 odebrano luteranom 50 kościołów, a znaczna część pastorów została zmuszona do opuszczenia księstwa. Bezpośrednią konsekwencją był rozwój wydarzeń zbliżony do sytuacji wczesnohusyckich Czech. Pojawiło się więc wielu ludowych kaznodziejów, zwanych „leśnymi”, oraz nastąpił proceder „pójścia w góry” na tajne nabożeństwa. Zasadniczą różnicą był brak nadziei millenarystycznych, które towarzyszyłyby owym działaniom.

Współcześnie trudno ustalić wszystkie miejsca, w których odbywały się tajne, górskie nabożeństwa. Możliwe jest natomiast ustalenie tych, o których pamięć została zachowana. Jest ich dziewięć, z tego trzy znajdują się na terytorium Republiki Czeskiej. W Polsce najśłynniejszym miejscem pamiątkowym jest Kamień na Równicy, przy którym rokrocznie zbiera się nawet

powyżej tysiąca osób na nabożeństwach upamiętniających czasy prześladowań. Pozostałe z dawnych leśnych kościołów są „użytkowane” w różny sposób. Nabożeństwa odbywają się jeszcze: przy stole ołtarzowym „Jan” na Błoniach Mikuzowickich w Bielsku-Białej, na Bukowej w Wiśle oraz na Spowiedzisku w Lesznej Górnej, jedynym miejscu, w którym sprawowany jest również Sakrament Ołtarza. Poza wymienionymi zachowała się jeszcze pamięć, udało się także odnaleźć miejsca o następujących leśnych kościołach: Spowiedzisko w Jaworzu i „Do wiary” w Ostrem. Po drugiej stronie granicy zaś znajdują się: Zakamień w Nydku, Godula w Ligotce Kameralnej i „Kościółki” w Łomnej Dolnej [Pilch 2008].

Napięcie polityczne i ucisk wyznaniowy trwały na Śląsku przez pół wieku, aż do czasu zawarcia ugody altranszadzkiej (1707 roku). Zezwolono wówczas na wzniesienie nowych kościołów, zwrócono znaczną część skonfiskowanych wcześniej oraz zapewniono swobodę praktyk religijnych. Czas do zawarcia ugody oznaczał jednak dla śląskich luteran, szczególnie na obecnym pograniczu polsko-czeskim, stałą konieczność ukrywania praktyk religijnych, poszukiwania w górach bezpiecznych miejsc do odbywania nabożeństw oraz prowadzenia swoistej wojny podjazdowej z cesarskimi służbami porządkowymi. Powtórzyły się w tym przypadku elementy obecne już podczas husyckich „pójść w góry” – możliwość bezpiecznego wspólnego spotkania, poszukiwanie w tym celu właściwej, zwiększającej bezpieczeństwa, przestrzeni oraz prześladowania ze strony władzy.

VIII

„Ten miesiąc będzie wam początkiem miesięcy, będzie wam pierwszym miesiącem roku” [II Mojż. 12, 2] – wbrew widocznemu podobieństwu do tekstu biblijnego pochodzi z innego źródła. Powyższy cytat jest początkiem utworu *Exodus 12*, który otwiera płytę „Pašijové hry Velikonoční” grupy The Plastic People of the Universe. To piąta lub druga płyta w dorobku tego, prawdopodobnie najważniejszego dla czeskiej kultury niezależnej lat siedemdziesiątych, zespołu⁶.

⁶ Oficjalną dyskografię PPU (The Plastic People of the Universe) tworzą płyty wydawane już w wolnej Czechosłowacji, a od rozpadu państwa federacyjnego, Republice Czeskiej. „Czarna edycja” obejmuje dziesięć albumów, pierwszymi są dwie płyty z zapisami koncertów z lat 1969–1975, kolejną zaś była „Egon Bondy’s Happy Hearts Club Banned”, która w latach siedemdziesiątych ukazała się w zachodniej Europie. Płyta z utworami nagranych do tekstów Eгона Bondego jest formalnym debiutem grupy, pierwszą płytą nagranych studyjnie i opublikowaną w czasie największej aktywności grupy. Ze względu na powyższe kwestie związane z różnie rozumianą problematyką edycji płyt PPU, przyjmuję podwójny porządek dotyczący chronologii albumów.

„Pasyjne gry Wielkiej Nocy” otwierają się opisem wyjścia Izraela z Egiptu. Atmosfera, w której dokonują się wydarzenia rozgrywane na płycie, jest pełna napięcia. Powoli przemijały echa wydarzeń 1968 roku, ale stale była wyczuwalna presja władzy na społeczeństwo, szczególnie dobrze widoczna w środowiskach niezależnych.

Jedną ze specyficznych cech owego okresu był fakt nieistnienia „undergroundu” w dosłownym znaczeniu. Czechy doby husyckiej pozostawiały buntownikom przeciw władcy i Kościołowi rzymskiemu pewien margines swobody, również w sensie terytorialnym. Dzięki niemu możliwe stało się choćby założenie Taboru. Czechosłowacja po roku 1968 natomiast stawała się państwem totalitarnym, również w sensie zawłaszczania przestrzeni. Bunt husycki był w pewnym stopniu wewnętrzny. Dotyczył ingerencji uniwersów, cesarskiego i papieskiego, w partykularne sprawy czeskie. Przynajmniej tak można go w wielkim uproszczeniu przedstawić z perspektywy historycznej i politologicznej. Rzeczywista przyczyna buntu pozostawała jednak inna i było nią odkrycie prawa do sprzeciwu wobec poczynań złych kapłanów. Był więc to w istocie rzeczy bunt dotyczący spraw Kościoła w sensie ścisłym.

Działalność Husa była skierowana zatem na uświadomienie ludu, że są Kościołem nie z racji posłuszeństwa prałatom i bycia podległymi biskupowi Rzymu, ale z powodu bycia członkami mistycznego Ciała Chrystusa i przeznaczonymi z odwiecznego wyroku Bożego. Uświadomiony o posiadanej przez siebie mocy i uwolniony z lęku przed karami kościelnymi lud, mógł przeciwstawić się duchownym i świeckim panom żyjącym wbrew prawu Chrystusa i podążyć za dobrymi [Moskal 2003: 248].

Jednoznaczne wskazanie obiektu buntu w przypadku PPU i związanego z nimi środowiska nie jest tak łatwe. Zapewne istniał bunt skierowany przeciw władzy. Jego specyficzność wzmocniona była znalezieniem się Czechosłowacji w strefie wpływów dwóch uniwersalizmów. Porządek Kościoła rzymskiego i jego naukę zastąpiła ideologia komunistyczna; władzę cesarską zaś centrala partyjna w Moskwie, w stosunku do której władze krajowe były raczej wykonawcami poleceń i reprezentantami na terenie kraju niż suwerennymi rządzącymi.

Bunt mógł również być skierowany przeciw rzeczywistości, w której przyszło żyć i związanym z nią uwarunkowaniom. Widać to choćby w twórczości Jima „Čerta” Horáčka, w wierszach epatujących naprzemiennie postawami nihilistyczną i anarchistyczną, a pisanymi z punktu widzenia, po części stylizowanego, robotnika, jak choćby w „Powiedźcie mi, ludzie”:

I na co ten kierat – powiedźcie mi, ludzie,
na tych darmożjadów wy przecież robicie.
Bo tamci na górze na forsie sypiają

a robociarzowi ochłapy rzucają. (...)
Nad nimi wszystkimi królisko na włościach
pan Bobek inżynier, w zakładzie nasz postrach.
Na tego bydlaka powróło to mało,
gdzieś w ciemnej uliczce załatwić go pałą [Czeski 2008: 223, Horáček].

W państwach, które wówczas zwano „zachodnimi demokracjami” możliwe było sformułowanie języka buntu przeciw danej rzeczywistości politycznej, ekonomicznej i społecznej połączone z tworzeniem miejsc całkowicie alternatywnych wobec przedmiotu buntu. Najwyraźniejszym przykładem takiej kontestacji rzeczywistości jest kopenhaska Christiania. Częstokroć niezależne działania artystyczne związane też były ze ściśle określonymi miejscami na mapie miasta, np. klubami muzycznymi. W socjalistycznej Czechosłowacji znalezienie podobnych miejsc było nadzwyczaj utrudnione, w znacznej mierze za sprawą starań Służby Bezpieczeństwa. Skupienie działalności niezależnej czy też undergroundowej, w jednym wyłącznie miejscu, ściśle związane z nim działalność w długofalowej perspektywie i nadanie mu rangi centrum wydarzeń, jakim był Tabor, okazywało się niemożliwe. Mimo to działalność podziemna kwitła, nawet jeśli wydawała się jedynie niekończącymi się mowami, oderwanymi od czynów, jak zauważa Vratislav „Quido” Machulka: „Czasem wpada do podziemnego lokalu na podziemne rozmowy z przyjaciółmi z podziemia. Rozmawiając, wywijam podziemnymi autorytetami. Jeśli sam jestem podziemnym autorytetem, wywijam swoimi podziemnymi refleksjami” [Czeski 2008: 274, Machulka]. Jeszcze ostrzej, bo na zasadzie dychotomii, postrzegali underground sami muzycy PPU, którzy w utworze z 1969 roku śpiewali: „Wszystkie głupie mózgi są na słońcu,/ nasz silny naród żyje w aksamitnym podziemiu” [The Plastic 1997: 36 – przeł. R.Ł.].

Brak centrum zaowocował rozciągnięciem działań środowisk niezależnych w przestrzeni i pośród ludzi. „Podziemniakom” udało się wypracować specyficzną formę działania znaną jako Kultura Alternatywna. Podstawą ideową, która szybko przerodziła się w praktyczną realizację owego ruchu, stało się przekonanie, że underground „nie jest tylko nalepką oznaczającą nowy styl muzyki, lecz przede wszystkim postawą życiową i duchową” [Jirous 1993: 249]. Ścisłe uzależnienie „podziemności” od stanu ducha, nie od miejsca czy konkretnego środowiska, dopomogło tworzeniu się społeczności, które choć częściowo były niezależne od wpływu socjalistycznej władzy i równocześnie stale zachowywały wyraźne intelektualne rozgraniczenie pomiędzy światami, w których przyszło im żyć.

Uzależnienie „podziemności” od intelektu oznaczało również możliwość zaistnienia undergroundu niemal wszędzie w Czechosłowacji. Spo-

lecność PPU zesłała wprawdzie do podziemia, ale nie były to sekretne tunele ciągnące się pod Táborem, lecz ściśle duchowy symbol. Zarówno jednak w przypadku taborytów, jak i „podziemniaków”, zejście w podziemie równoznaczne było ucieczce przed wrogiem i możliwością rozproszenia się. Czescy ludzie undergroundu stale podejmowali ruch w poszukiwaniu nowych miejsc koncertowych. Ivan Jirous swój manifest o czeskim podziemiu zaczyna, co charakterystyczne, od wspomnienia takiej właśnie wyprawy do Lišnic.

Szliśmy najkrótszą drogą do wsi, przez na wpół zamarznięte, bagniste łąki. Było nas czterdzieści pięć osób. Wiedzieliśmy, że z przeciwnej strony, od przystanku autobusowego, zbliżają się do Lišnic inni nasi przyjaciele, a wielu dalszych przyjedzie samochodami. Byliśmy weseli i zarazem wzruszeni (...). Kiedy tak szliśmy przez puste pola, wielu czuło coś, co jeden z nas wypowiedział głośno. Przypominało to wędrówki w góry pierwszych husytów [Jirous 1993: 243-244].

Muzyczne wędrówki po kraju spowodowane były zakazami występów obejmującymi poszczególne zespoły i wykonawców z kręgu Kultury Alternatywnej. Nacisk i zakazy ze strony władzy były do tego stopnia, że spotkania organizowano często nawet w specjalnie w tym celu nabywanych domkach letniskowych. Przykładem prywatnego miejsca, w którym rozgrywały się niezależne koncerty muzyczne i zarazem kwitła działalność wobec socjalistycznego państwa jest położony pod Trutnovem Hradeček, dom letniskowy Vaclava Havla.

Prawdopodobnie jednak najmocniej postawę ucieczki przed systemem i konieczności stałej zmiany miejsca zaakcentowali muzycy grupy Sen Noc Letniej, którzy w 1973, tuż po rozpoczęciu wiosny, wybrali się na wzgórze Blaník, by budzić śpiących w nim rycerzy. Rok później wynajętym autobusem wyjechali ku źródłom Wełtawy, przy czym w odpowiednich miejscach odgrywali właściwe fragmenty „Wełtawy” z poematu symfonicznego *Má vlást* Bedřicha Smetany [Jirous 1993: 256].

Właściwy sukces, jeśli można w tym kontekście pisać o sukcesie, działalności PPU, a potem ludzi z nimi związanych, przyniosło dopiero stosowanie w piosenkach języka czeskiego. Zainspirowani postawą lidera grupy Aktual przestali w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych używać wcześniejszej angielszczyzny i zaczęli śpiewać wyłącznie w języku ojczystym. Przeświadczenie Knížáka, lidera Aktual, dotyczyło konieczności przemawiania muzyki do ludzi w zrozumiałym dla nich języku [Jirous 1993: 251]. Postawa taka wydaje się żywym przeniesieniem postulatów i praktyki wpierw husyckiej, a potem ewangelickiej konieczności głoszenia i nauczania Słowa Bożego w języku ojczystym. Element językowy stał się jednym z symbolicznych łączników spajających ruch husycki, czeskich ewangelików i kontestatorów z 2. poł. XX wieku. Innymi, równie bliskimi spójnikami stało

się dążenie do prostoty przekazu, ograniczenie muzycznych środków wyrazu czy wręcz czasami nawet wykonywanie przez zespoły rockowe przynajmniej części utworów *a capella*, co może nasuwać analogie do prostoty wprowadzonej przez taborytów Mszy Piotrowej. Również w tym przypadku ważniejsze dla uczestników wydarzenia, jakim są nabożeństwo lub koncert, jest samo uczestniczenie w wydarzeniu niż wszelkie inne okoliczności zewnętrzne, w tym również miejsce, mu towarzyszące. Ostatnim być może z owych symbolicznych łączników jest obecność w twórczości części autorów kręgu Kultury Alternatywnej licznych wulgaryzmów lub epatowanie słownictwem związanym z ludzką fizjologią. Można to obierać jako właściwe artystycznym środowiskom niezależnym prowokowanie mieszczańskich gustów. Jest raczej sytuacją, w której „pisarz stara się opisywać świat, odchodząc od literackości i poetyckości” [Engelking 2001: 99] i znosi tym samym granice między *sacrum* a *profanum*. Granicę, którą zniosła teologia ewangelicka, co bezpośrednio umożliwiło odbywanie nabożeństw w miejscach innych niż specjalnie do tego celu wybudowana i odpowiednio przygotowana przestrzeń kościoła, która jest poświęcona Bogu i odgradzona od *profanum* świata.

IX

Istnienie bezpośrednich związków pomiędzy tradycjami husycką i ewangelicką a duchem kontestacji komunistycznego reżymu po roku 1968 jest możliwe, wymaga jednak zdecydowanie obszerniejszego studium niż powyższy szkic. Zasugerowano w nim jednak perspektywę rozwoju dalszych badań nad problematyką „czeskiego buntu”. Nad tym, do jakiego stopnia niepokorny duch czeski przejawia się w ruchu i zmianie przestrzeni, niezależnie od tego, czy jest to odtworzenie biblijnej drogi człowieka ku Bogu, która zawsze odbywa się pod górę, czy też jest to rozproszenie się i pozorne zajęcie wielu różnych miejsc dokonywane wyłącznie w celu ponownego skupienia się w ściśle określonym miejscu. Istnieje też w środowiskach Kultury Alternatywnej bardzo silne poczucie związków z chrześcijaństwem, niezależnie od tego czy postrzeganym na sposób katolicki, czy ewangelicki, co bez wątplenia dawało osobom ją tworzącym poczucie przynajmniej duchowej więzi z husytami, jeśli nie również z ewangelikami.

Motywy chrześcijańskie obecne są w wielu utworach undergroundu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Jednego z najważniejszych przykładów dostarcza poezja Jirousa (...) Wiarą przesycona jest, rzecz jasna, poezja pastora Karáska. Innym poetą protestanckim jest Vratislav Brabenec. Za katolicyzmem obok Jirousa opowiedział się František Pánek (ur. 1949) [Engelking 1993: 301].

Poczucie więzi było również widoczne w licznych odwołaniach do nastrojów chiliastycznych, czemu Jirous daje wyraz w swoim manifestie kilkakrotnie. Wyrazistość zajmowanego przez niego stanowiska i trafność oddania owej rzeczywistości niech będzie zwieńczeniem niniejszego tekstu:

Chiliastyczne nastroje pojawiają się wtedy, gdy ludzie czują, że duchowy ucisk ze strony władz świeckich staje się nie do zniesienia. Oczywiście tylko niektórzy ludzie, nie mówimy tu o konsumentach. Mówimy o ludziach żyjących razem w duchowym getcie, którego nie otacza żaden mur, lecz które rozproszone jest w obcym i nieprzyjaznym świecie [Jirous 1993: 261].

Literatura

- Biblia to jest pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, 1975, Warszawa.
- Czeski underground. Wybór tekstów z lat 1969–1989*, 2008, oprac. M. Machovec, Wrocław.
- Delumeau J., 1986, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, przeł. S.M. Kłoczowski, Warszawa.
- Enkeling L., 1993, *Przerwy w życiorysie*, „Literatura na Świecie” nr 11.
- Enkeling L., 2001, „Papież” *undergroundu*, w: L. Enkeling, *Surrealizm. Underground. Postmodernizm. Szkice o literaturze czeskiej*, Łódź.
- Hamman A.G., 1990, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, przeł. A. Guryn, U. Suchodolska, Warszawa.
- Hus J., 2007, *O Kościele*, przeł. K. Moskal, Lublin.
- Jirous M., 1993, *Sprawozdanie o trzecim odrodzeniu muzycznym w Czechach*, „Literatura na Świecie” nr 11.
- Moskal K., 2003, „Aby lud był jeden...”. *Eklezjologia Jana Husa w traktacie „De ecclesia”*, Lublin.
- Pilch M., 2008, *Leśne kościoły w Beskidach*, „Ewangelik” nr 2.
- The Plastic People of the Universe. Texty*, 1997, Praha.
- Ruch husycki w Polsce. Wybór tekstów źródłowych (do 1454 r.)*, 1953, oprac. R. Hick, E. Maleczyńska, Wrocław.
- Smolik J., 1997, *Kristus a jeho lid*, Praha.
- Todd J.H., 1970, *Marcin Luter. Studium biograficzne*, przeł. T. Szafranski, Warszawa.

The path to the mountains. Czech ways of rebellion – on the examples of protestants and alternative culture communities

Summary

The article focuses on the problem of practical realisation of freedom, understood as freedom of faith and independent creative expression. The Hussite rebellion is interpreted as fight against universalistic concepts of the Middle Ages, represented by the Pope

and the Empire. Objection is originally expressed by escape. Being in opposition means leaving the secure environment of city or village and starting a new life in the mountains. After a few years, however, the critical point is reached and a real fight begins, epitomised by the dwellers of the city of Tabor.

Later political and historical circumstances make it more difficult to take arm against the oppression of the state, which is the case e.g. after the battle of White Mountain (*Bílá Hora*, 1620), where any activities of Evangelical Churches was strictly forbidden. Another similar case is the persecution of Protestants in Silesia after the 30 years' war. At those times – once again – escape in the mountains seems the only solution. It is in the remote mountainous areas that, at least for some time, it is possible to perform protestant religious service.

Physical movement was seen as escape also by people who created the Alternative Culture of the socialist Czechoslovakia. They, too, escaped from persecution of the State. Their opposition against the Communist regime as well as their artistic activities were combined with milenaristic (chiliastic) ideas. When compared with similar ideas of the Hussite times, they seem to be the sign of conscious rebellion and the evidence of the spiritual power rather than passive vigil, awaiting to come God's Kingdom.

Podróż jako przejście inicjacyjne w bułgarskiej i polskiej prozie dziecięcej

Dialektyka przebywania w świecie dzieciństwa i wyjście z niego (ciągle dorastanie, dojrzewanie, pokonywanie samego siebie) ... stanowi źródło wszystkich motywów w prozie dziecięcej¹

- nie bez podstaw twierdzi słowacki badacz František Miko [Miko 1980].

W celu przedstawienia sytuacji życiowej dziecka jako procesu zdobywania wiedzy na temat świata dorosłych² (w sensie procesu inicjacyjnego), twórcy zwracali się głównie w stronę modelu powieści, który przedstawia proces ten poprzez wyłączenie bohatera z naturalnej dla niego sytuacji bytowej i socjalnej. Jedną z funkcji bajki doskonałej, sformułowaną przez Włodzimierza Proppa jako *Bohater wyrusza w drogę*, wyznacza początek doświadczeń bohatera protagonisty, przez które ten musi udowodnić swoją idealność i dzięki którym zyskuje nowy status społeczny. Ale jeśli bohater opowiadania wędruje, żeby przywrócić naruszoną początkowo równowagę (z powodu szkody, niedostatku, braku) i osiągnie swój cel nie zmieniając się (ale przyjmując cechy ideału!), wówczas wędrówka młodego bohatera w literaturze dziecięcej wiąże się z problemem własnej tożsamości i poznania samego siebie (w sensie społecznym i charakterologicznym). Zwykle proza dziecięca to literatura odkrywania samego siebie przez głównego bohatera (poprzez doświadczenie cudu lub poprzez przeżycie przygody), literatura dojrzewania i odkrywania człowieczeństwa.

Odpowiedź na pytanie „Kim jestem?” dziecko lub młodzieniec znajdują jako bohaterowie w tych utworach, które powstają w oparciu o modele gatunkowe, przejęte z literatury dla dorosłych – najczęściej jest to model lektury przygodowej. Jednocześnie walka między dobrem i złem, w której aktywnie uczestniczy młody bohater, zamienia się dla niego w walkę o wiedzę na temat przyrody, społeczeństwa, relacji międzyludzkich, ideału jako ży-

¹ Tłumaczenie nasze - M.S. i D.M.

² Proces ten we francuskiej teorii literatury dziecięcej nazywany jest *apprentissage*.

ciowej motywacji i celu. Nasze obserwacje reprezentatywnych dla tego zagadnienia tekstów klasycznej i współczesnej prozy dziecięcej w Bułgarii i w Polsce skłoniły nas do porównania paradygmatu podróży w literaturze dziecięcej obu kulturowych tradycji. Badanie to oparte jest na schemacie „linia wertykalna – linia horyzontalna”.

Okazuje się, że w bułgarskiej prozie dziecięcej, której związek z folklorem staje się jej trwałą cechą, podróżowanie, będące przygodą, realizuje się głównie w linii pionowej „górną ziemią – dolną ziemią” (charakterystycznej dla ludowego modelu opowiadania). Natomiast w polskiej prozie dziecięcej, której klasyczne wzorce opierają się na modelu romantycznym, podróżowanie, będące przygodą, realizuje się głównie na linii poziomej „swoja, znana – daleka, nieznaną ziemią”. Ta tradycja jest żywa do dziś.

Jedną z pierwszych powieści dla dzieci w Bułgarii to „Jan Bibijan. Nieprawdopodobne przygody pewnego chłopca” (lata trzydzieste dwudziestego wieku), w której to w oparciu o klasykę literatury bułgarskiej Elin Pelin powtarza model bajki doskonałej, przy jednoczesnym odchodzeniu od niego poprzez zastosowanie parodii.

Powieść jest skonstruowana według schematu przygodowego poszukiwania, ugruntowanego w europejskiej literaturze dziecięcej (począwszy od bajek „Brzydkie kaczątko”, „Królewna Śnieżka” i innych utworów Andersena, poprzez „Pinokio” C. Collodiego czy „Cudowną podróż” S. Lagerloffa).

Podobnie jak tradycyjny bohater opowiadania, Jan Bibijan pojawia się nagle na „dolnej ziemi”, znajdującej się pod złowrogim władaniem Mirilajlaja. Jan dokonuje bajkowo wielkiego czynu i niszczy królestwo zła. Motywacją dla jego działań jest jednak nie tylko świadomy wybór tego, co dobre, ale i dążenie do przezwyciężenia swojej skłonności do wyrządzania szkód i zła oraz odkrycia samego siebie – takiego, jaki kryje się w jego głębokiej istocie. W ten sposób przygoda Jana Bibijana na „dolnej ziemi” zamienia się w „podróż” w głąb samego siebie, w stronę iskierej dobra, która nieustannie płonie tylko w dążeniu do budujących uczynków.

Przez obraz Jana Bibijana – *enfant terrible*, który przez cierpienie i walkę znajduje swoją ludzką tożsamość, powieść w rzeczywistości wyjaśnia przejście inicjacyjne od społecznego „outsiderstwa” w stronę socjalnej readaptacji, od niewiedzy w stronę poznania siebie.

W ten sposób bohater oddala się od paradygmatu folklorystycznego, stając się jednocześnie nosicielem cech złych i dobrych, a jego metamorfoza z „koszmarnego/nieznosnego dziecka” w młodzieńca świadomego swojej siły i moralnych zobowiązań jest znakiem zwycięstwa drzemiącego w nim potencjału dobra.

Dalszy ciąg powieści zatytułowany „Jan Bibijan na księżycu” na nowo prezentuje przygodową wędrówkę bohatera po linii wertykalnej – tym ra-

zem z Ziemi na Księżyc. Powieść ta łączy konwencję fantastyki literackiej i bajkowej.

Poddając się modnej w Bułgarii w swoim czasie tendencji, promowania gatunku *science fiction*, Elin Pelin zgodnie z tym wzorem wysyła Jana i jego wiernego przyjaciela Kalczo na Księżyc, gdzie bohaterowie docierają rakieta „Błyskawica”, którą zrobił Jan. Elin Pelin nie wychodzi jednak ze schematu bajki i rozbudowuje fabułę wokół pobytu obu bohaterów na Księżycu. Dramat poznania samego siebie został już przeżyty i teraz Jan Bibijan jest bezinteresownie dobrym bohaterem, który niczym *deus ex machina* pojawia się w życiu mieszkańców Księżyca i zaczyna im pomagać.

Z podobnym podejściem spotykamy się w powieści innego autora z tamtych lat – Emila Korałowa w jego serii o Żari i Morskiej Dziewczynie. Już tytuły tej serii wyraźnie zapowiadają fabułę. Są to m.in. „Kraj, w którym ludzie latają”, „Złota ziemia”, „Serce oceanu”, „Biała twierdza”, „Czarny kapitan”, „Zagadkowa zemsta”, „Car Tajfun i wyzwolicie”. Fantastyka, przygoda, detektyw, bajka – podjęta przez autora próba kontaminacji fabuł i gatunków w zajmującej i wychowawczej lekturze nie sięga dalej niż „szyte grubymi nićmi” konstruowanie powierzchownych, apsycho logicznych sylwetek bohaterów. Eksperymentatorzy i odkrywcy, podróżnicy i detektywi, zakładnicy i wyzwoliciele – są wszystkim, tylko nie młodzieńcami w procesie dojrzewania i poznawania samych siebie. Dlatego eksperyment pisarza, dążącego do tego, żeby skierować nową formę powieści, która pojawiła się w bułgarskiej literaturze dziecięcej w stronę wzorców opartych na europejskiej klasycy literatury dziecięcej okazuje się raczej bladym epigoństwem aniżeli oryginalnym rozwojem gatunku w literaturze bułgarskiej. Nieprzypadkowo seria powieści szybko odchodzi w zapomnienie, a podobne późniejsze próby, jak choćby powieść Marko Marczewskiego „Wyspa Tambuktu”, ma charakter jedynie epizodyczny.

O cierpiętniczej próbie poznania, które zmienia fizyczne i moralne oblicze człowieka, opowiada jedna z popularniejszych powieści dziecięcych ostatniego dziesięciolecia XX wieku – „Bajka o Stojednym” Nikoli Rusewa. Pisarz pozostaje wierny utrwalonemu w bułgarskiej prozie dziecięcej modelowi. Konstruuje świat artystyczny, typologicznie zbieżny, choć jednocześnie różny od świata bajki ludowej. Wędrownka bohatera skonstruowana jest zgodnie z czarodziejsko-bajkowym modelem. Ale w odróżnieniu od bohatera bajki ludowej – wiecznie młodego i nieulegającego fizycznym zmianom, Stojeden wyraźnie się starzeje, tj. mądrzeje. Nauczki jakie dostaje bohater w drodze stają się lekcjami dla młodego czytelnika. Dzieje się to dzięki filozoficznym uogólnieniom na temat sensu ludzkiej egzystencji, świadomości spełnienia zobowiązań względem siebie i sobie podobnym, kwestii, które niezmiennie wiążą się z wyznaczeniem wielkiego życiowego celu i z zachowaniem stałości charakteru, z siłą ducha i wiary, ze szlachetnością i ofiarnością.

Najbardziej dramatyczna dla wieku dziecięcego przygoda, jaką jest poznanie samego siebie i dorastanie, „ujście inicjacyjnego bezładu” i społeczna adaptacja ukazana jest w tych utworach, które odwołują się do znanej z folkloru zooantropomorfizacji. W utworach tych to co jest trikiem zostaje zamienione na element ludyczny, a struktura narracji staje się inicjacyjnym scenariuszem zrealizowanym w szeregu następujących po sobie przygód, uchwyconych w osobie głównego bohatera.

Ten typ reprezentuje na przykład popularna u nas seria powieści-bajki o przygodach liska o imieniu Lisko Borysa Aprilowa (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte dwudziestego wieku). Bohater przedstawiony jest jako „mały rozrabiaka”, który posiada przeciwne do zootrickstera (przechera, szachraj) cechy: opuszcza Cichy Las, podejmuje ryzyko i udaje się w nieznanne. Chce zostać rycerzem dobra i zaspokoić swą ciekawość świata. Jego sposób myślenia i zachowanie dowodzą, że jego duch mężnieje a charakter się udoskonala. Wszystko to osiąga przez walkę ze złem, także złem, które drzemie w nim samym. Tak przedstawiony model owego niezwykłego oblicza bohatera wypełnia tu rzecz jasna – nie folklorystyczne, ale raczej literackie konwencje – i odpowiada wyraźnie dziecięcym estetycznym oczekiwaniom oraz ich poziomem recepcji tekstu.

Według analogicznego schematu przygodowego (ale w uwspółcześionym wariacie) i zgodnie z taką samą semantyką (jako wcielenie dziecięcej witalności i akceleracji) przedstawiany jest kot Tufo. To straszny wierzyciel, bohater awanturniczo-bajkowych opowieści „Tufo, rudy pirat” i „Nowe wyczyny Tufo” współczesnego pisarza Georgiego Konstantinowa. Realizuje on model podróży wertykalnej i wysyła swojego zoomorficznego bohatera nie tylko w podróż po morzach i oceanach, ale i w Kosmos. Mimo komicznej interpretacji wyczynów kota, poprzez połączenie tego co zoomorficzne i przygodowe, pada akcent na poetykę poznania i duchowego dojrzewania.

Dziecięca problematyka egzystencjalna, wyrażona przez zmianę semantyki ludowego prototypu zootrickstera w nowoczesnej prozie dla dzieci, funkcjonalizuje inicjacyjny i ludyczny kod. W ten sposób zoo persona otrzymuje biwaletną funkcję – z jednej strony ma reprezentować dziecięcą naturę, z drugiej natomiast ma korygować to, co negatywne w zachowaniu dziecka.

W ten sposób ludowość wpisuje się w klasyczną i współczesną bułgarską prozę bajkową dla dzieci jako stały paradygmat przedstawiający inicjacyjne przejście z dzieciństwa do dojrzałości, ale przy zmianie funkcji i semantyki.

Zupełnie inne mechanizmy odkrywamy w polskiej prozie dziecięcej, w której literackie modele gatunkowe nacechowane są najczęściej bajkowością i dziecięcością.

Dla zilustrowania tej tendencji wybrałyśmy tylko dwie książki – „Dzieci zorzy polarnej” i „Tam gdzie wiedźma leci w piaskowej zamieci” Anny Onichimowskiej i Toma Paxala.

Obie opowieści należą do obszaru fantastyki i pojawia się w nich model podróży, którą określić by można mianem „poszukiwania siebie”³. Ów model przynależy do kategorii podróży romantycznej – bardzo mocno zakorzenionej w literaturze i kulturze polskiej.

Zgodnie z opinią J. Kamionki-Straszakowej „w romantycznej antropologii człowiek to istota wędrowna, poszukująca, błądząca, przebywająca coraz nowe etapy na drodze wiecznej inicjacji, wieczny tułacz, pielgrzym, wędrowiec. Dlatego w sztuce podróżowania i opisywania podróży romantycy upatrywali szczególnie doniosłe treści społeczne, moralne, psychiczne, egzystencjalne” [Kamionka-Straszakowa 1991: 698-703]. Autorka wymienia Goethego, Chateaubrianda, Lamartine’a, Byrona i ich podróże na Wschód – pielgrzymki do Ziemi Świętej, do egzotycznych krajów orientalnych związane m.in. z przewartościowaniem tradycji kultury europejskiej⁴. W czasach romantyzmu uprzywilejowane zostały podróże „w głąb, ku centrum” – podróże w głąb własnej historii i tradycji, do centrum narodowości, do wnętrza własnej indywidualnej i zbiorowej świadomości i tożsamości” [Kamionka-Straszakowa 1991: 698-703]⁵.

Z powodu zniewolenia ojczyzny, XIX wiek w literaturze polskiej przynosi głównie teksty o tematyce emigracji, pielgrzymowania i sieroctwa. Dominuje geograficzna przestrzeń, która staje się wizją (obrazem) podróży, interpretowanej jako poszukiwanie utraconej ojczyzny, siebie m.in. swoich stanów uczuciowo-emocjonalnych i sensu życia. Istotną rolę w podróżach romantycznych odgrywa przyroda, która odzwierciedla nastrój (zagubienie, nostalgię, tęsknotę, melancholię) bohatera⁶.

A teraz kilka słów o książkach. Polsko-fiński pisarski duet Onichimowska – Paxal wprowadza do swych fantastyczno-przygodowych opowieści odległe dla Europejczyka rejony – Laponię („Dzieci zorzy polarnej”) i pustynię („Tam gdzie wiedźma leci w piaskowej zamieci”). Magia białej krainy

³ Przypominają one model „podróży sentymentalnej” w literaturze dla dorosłych – L. Stern i jego Yorick, 1768.

⁴ Por. F.R. de Chateaubriand, *Podróż z Paryża do Jerozolimy*, pol. 1853; A. de Lamartine, *Voyage en Orient*, 1838; J. Słowacki, *Dziennik podróży na Wschód; czy Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*.

⁵ W literackich przekazach preferowano podróż bliską autobiografii wewnętrznej autora i nazywano ją podróżą rozwojową, kreacyjną, inicjacyjną. Por. *Child Harold's Pilgrimage* Byrona.

⁶ W literaturze polskiej tradycja podróżniczo-przygodowych książek dla dzieci i młodzieży jest bogata. Poznawanie siebie i temat dorastania widać m.in. na przykładzie losów bohaterów H. Sienkiewicza, *W pustyni i w puszczy*, A. Szklarskiego w serii o Tomku Wilmowskim, najpełniej jednak w opowieści fantasy o poszukiwaniu własnej tożsamości D. Terakowskiej, *W krainie kota*.

lodu (jej lasy, bagna, jeziora i rzeki) i konstytutywne elementy tej przestrzeni: prawie czarodziejski renifer Miko łączący świat rzeczywisty i fantastyczny, tajemnicza natura, światło zorzy polarnej oraz... bogata wyobraźnia dziecięcych bohaterów (sześciolletnich bliźniaków Aslaka i Saany) stają się siłą sprawczą ich serii przygód, które są poetycko-fantastycznymi wędrówkami po świecie natury.

Odmienny charakter ma magiczna, upersonifikowana, kolorowa, dynamiczna pustynia, która „oddycha z ulgą” i „wzdycha z zachwytu”. Piaszczysta kraina jest życzliwą obserwatorką dziejących się wydarzeń i ich emocjonalnym komentatorem. Dziwna grupa pięciorga bohaterów, przywiana przez wiatr - w egzotycznym krajobrazie wielbłądów i Beduinów - reprezentuje skrajnie odmienną „mieszankę” światów. Jest tu dżentelmen z Londynu, pluszowy słoń Kogel-Mogel, skarpetka w paski z napisem „Made in Finland”, bezrobotna wiedźma, która lata na starej miotle i rzeczywista - udająca księżniczkę - dziewczynka Ewa. W książce dominuje symbolika drogi.

Podróże dzieci i geografia przestrzeni wyznaczają tu granice odbioru tekstu, a relacje między przestrzenią literacką (fantastyczną) i rzeczywistą stają się wyraźne - mitologia zimnej północy oferuje obrazy tajemniczej, ożywionej i surowej natury (np. wymaga od człowieka nawiązania z nią szczególnych relacji i „swoistej” współpracy) natomiast skrajnie różna słoneczna, arabska „życzliwa” pustynia - hałaśliwa i barwna sugeruje wielopoziomowość i wesoły rozgardiasz.

W obu książkach jednak opis podróży w przestrzeniach, w których przebywają bohaterowie (Laponia i pustynia) jest z jednej strony przedstawieniem miejsc ich fantastycznych przygód, ale przede wszystkim staje się pretekstem do poznania siebie, dorastania oraz ukazania funkcji bezpiecznego domu rodzinnego, do którego w końcu wracają bohaterowie.

„Dzieci zorzy polarnej” to zbiór opowieści - wędrówek i przygód dziecięcych z pogranicza rzeczywistości i fantazji, jawy i snu, realizmu i uduchowionej poezji. Głównym wyznacznikiem tematyczno-kompozycyjnym utworu jest przyroda i wybrane elementy mitologii Północy. Lapońska, zgodna rodzina, miłość i bezpieczeństwo, jakimi otoczone są kochające się bliźniaki Saana i Aslak wyznaczają granice miejsca szczęśliwego domu. Na szóste urodziny dzieci otrzymują w prezencie renifera Miko i jest to moment znaczący w całej historii. To renifer Miko - choć nie jest tu zwierzęciem magicznym - dyskretnie pomaga w „przenoszeniu” dzieci do krainy fantazji, którą jest świat samej natury.

Oczywiście samo geograficzne usytuowanie domu, stojącego samotnie wśród lasów, bagien, jezior i gór porządkuje świat przedstawiony w opowieściach. Mali bohaterowie „są skazani” (ale też uwielbiają) na przebywanie z samymi sobą oraz z naturą, którą rozumieją i czują. Ich życie - codzienne zdarzenia - układają się równolegle do wydarzeń, jakie mają miejsce

w świecie przyrody (jezioro – łowienie ryb, las – zbieranie grzybów, zdobywanie gór, przygoda z burzą, rzeka – poszukiwanie złota) co tworzy bardzo mocny – wyeksponowany w opowieściach emocjonalno-uczuciowy związek, jaki współtworzą ludzie i przyroda. Dzieci odczuwają ją mocniej niż dorośli i dostrzegają więcej – jest dla nich z jednej strony tajemnicza, groźna i magiczna (dwunose trolle, wodny potwór Nacken, krasnoludek, gadające drzewa) – z drugiej – doprowadza zawsze do szczęśliwego końca.

Jedna z ostatnich opowieści w cyklu Onichimowskiej – Paxala „Żywy las” utrzymana jest w Tolkienowskim klimacie fantasy. Dzieci wyruszają do lasu w poszukiwaniu grzybów – łamią przestrożę mamy, aby nie oddalać się zbyt daleko i trafiają do zupełnie nieznanego im części lasu.

W miarę stopniowego oddalania się od domu las w opowieści staje się bardziej zaczarowany, drzewa śmieją się i płaczą, reagują emocjonalnie na zachowanie dzieci. Tu fantazja wygrywa z poetycką wyobraźnią i atmosfera staje się wyjątkowo przerażająca, przyroda wyznacza swoje normy moralno-etyczne – nagradza i karze. Nagle upersonifikowane, groźnie wyglądające drzewa, w obawie przed interwencją ludzi, zaczynają bronić swej wolności szumiąc złowieszczo, wciągają małych bohaterów w głąb leśnej przestrzeni, wpadają w taneczny trans – śmiejąc się złośliwie i płacząc – prowadzą czytelnika przez prawie wszystkie stadia emocji i uczuć: „(...) nagle usłyszałem śmiech. Wzmagał się, zataczał coraz większe kręgi. Nerwowy, złośliwy chichot, śmiech dyskretny, elegancki, lekko zakłopotany a wreszcie tubalny, nieokiełznany, bezczelny. Śmiały się porosty, krzaczki, drzewa małe i duże, liściaste i iglaste. Bez wyjątku. Zarykiwały się ściskając gałęziami brzuchy, jakby się bały, że za chwilę pękną”.

Symbolika lasu jest przebogata – „symbolizuje on (także w książce obu autorów), nieświadomość, ciemność; schronienie, ucieczkę od ludzi, nauczyciela; czary i miejsce zaczarowane, siedzibę istot nadprzyrodzonych (duchów, demonów, wilkołaków, wróżek, czarodziejek, krasnoludków), tajemnicę, błędzenie” – dla dzieci także po prostu przygodę [Kopaliński 2006: 186]. Opowieść o Żywym Czarodziejskim Lesie kończy się w książce filozoficzną pointą – mali bohaterowie w dorosłym stylu uświadamiają sobie, że świat natury jest bogaty i skomplikowany, przyroda żyje swym życiem i nie zawsze jest przyjazna ludziom. Bohaterowie zdobywają doświadczenie i uczą się życia [Kopaliński 2003: 642-644]. Oto podsumowujący tę przygodę dialog: „są dobre i złe drzewa, wiesz? – spytałem po chwili. – Tak samo jak może być dobra i zła woda, dobry i zły ogień, i zwierzęta... I słońce? – [Sanna] podniosła na mnie umorusaną buzię. – Nawet słońce – przypomniało mi się jak tatuś czytał nam książkę o pustyni. Słońce niszczyło na niej życie”.

Dwie ostatnie podsumowujące cały cykl opowieści przywołują znak zorzy polarnej – *Aurory Borealis* oraz motyw karuzeli. Obie historie prowokują

do rozważań na temat upływu czasu. Zorza unosi Aslaka w powietrzu. I tu zaczyna się wspaniała, symboliczna „podróż z lotu ptaka” – obserwowana z góry geograficzna przestrzeń Finlandii (wraz z pulsującymi w dole światłami Helsinek) przywołuje na myśl „Cudowną podróż” Selmy Lagerloff, uwypuklając jednocześnie bieg czasu. Minione wydarzenia przesuwają się przed oczami dzieci jak w kalejdoskopie i nabierają wymiaru egzystencjalno-symbolicznego [Bachtin 1974].

Ostatnie ujęcie przygód bliźniaków staje się prawdziwym podsumowaniem życia. Najpierw pojawia się Św. Mikołaj, który – tradycyjnie – nadjeżdża w saniach, ciągniętych przez renifery. Przywozi dzieciom upragnioną karuzelę. Staje się ona w książce metaforą życia. Dzieci i rodzice w rytmie wesołego walca kręcą się w niej szybko, świat wiruje dookoła, przed oczami bohaterów przelatują jak we mgle migawki z przeszłości, przeżyte przygody, napotkane stwory. Wraz z kręcącą się karuzelą szybko płynie czas, mijają dwa lata, mali bohaterowie – starsi i dojrzałsi – znowu wracają do bezpiecznego domu, gdzie czekają rodzice.

Książka „Tam, gdzie wiedźma leci w piaskowej zamieci” ma strukturę afabularną – losy bohaterów i ich wędrówkę po pustyni wyznacza sen, pustynne fatamorgany i... czarodziejskie buty, przenoszące bohaterów z miejsca na miejsce, będące „elementem [ich] charakterystyki i sytuacji. Ludwik jest właścicielem lakierków od Harrodsa, Ewa szuka tenisówek, wkłada dziewczęce buciki z kokardkami, słoń nosi dwie atlasowe baletki, a wiedźma – spiczaste, złote szpilki na bardzo wysokich obcasach” [Świerczyńska-Jelonek 1999]. Warto dodać, że w historii przywołane są też tytuły klasycznych bajek: „Kot w butach”, „Siedmiomilowe buty”, Andersenowskie „Czerwone trzewiczki”. Buty są tu wyraźnie nawiązaniem do motywu drogi i wędrówki, są też wyznacznikiem statusu społecznego bohaterów.

W opowieści nie ma warstwy rzeczywistej – nawiązaniem do niej stają się rzadkie wspomnienia prawdziwego domu, pojawiające się w bajce opowiedzianej na dobranoc Ewie-księżniczce.

Jako zasada budowy świata przedstawionego w książce dominuje oniryzm, występuje luźny związek między elementami budowy tekstu i zakwestionowane są zasady logiki i racjonalności – zmierza on nawet w stronę surrealizmu [Danek 1978]. Oniryczny porządek „niby-fabuły” opowieści, zlepek luźno powiązanych epizodów, scen i minidialogów przywodzi na myśl narrację „Pamiętnika znalezionego w Saragossie” lub strumień świadomości „Ulissesa”. Bohaterowie przenoszą się z miejsca na miejsce pod wpływem impulsów, zachcianek i spełnianych natychmiast marzeń a świat fantazji pustynnej płata figle np. jest na niej restauracja, która pojawia się i znika, jest cyrk, w którym słoń tańczy na linie, wiedźma wydobywa spod piasku ropę, aby zasilić swą starą miotłę, oraz hałaśliwe i kolorowe „miasto spełnionych marzeń”.

Miejscami wydaje się, iż narracja zdominowała fabułę a konwencja nonsensu i absurdu wykorzystywana obficie w książce (bohaterowie „rozdrabniają się na drobne” historie i historyjki i przeskakują z jednej przygody w drugą) niepotrzebnie rozmyła główną myśl utworu, którą jest samotność i zagubienie bohaterów. Każdy z nich – na swój sposób – jest nieszczęśliwy i za czymś tęskni.

Najważniejszą bohaterką wydaje się być jednak Ewa. Mała, zagubiona dziewczynka, która marzy, aby zostać księżniczką i jej problemy (zajęci pracą rodzice i jej niespełnione marzenia o posiadaniu pluszowego słonia) są – jak się zdaje – właściwym kierunkiem interpretacji tekstu. Słowem-kluczem staje się w nim zatem bezpieczny dom. Ewa przyznaje się w końcu do domowej pustki, ale tęskni za rodzicami i marzy o powrocie.

Oczywiście niewątpliwą atrakcją staje się w opowieści Onichimowskiej i Paxala sama pustynia, obfita semantycznie przestrzeń, która kieruje uwagę czytelnika na bogatą symbolikę baśni wschodu a poprzez wpleciony w fabułę wątek opowiadanych bajek – podsuwa interpretatorom konwencję „Baśni z tysiąca i jednej nocy”. Semantyka i symbolika pustyni jako bezkresnej przestrzeni jest przebogata. Znaczą m.in. wolność, otwartość, uduchowanie, fatamorganę i mistykę, ale też samotność i zagubienie, małość człowieka w obliczu ogromu pustki i jego niespełnienie. W książce Onichimowskiej i Paxala pustynia jest wielką metaforą życia, jest wielobarwna i optymistyczna, prowokuje do przygód i daje schronienie strudzonym wędrowcom.

Podróże bohaterów stają się pretekstem do ukazania obrazu notorycznego dziania się wśród dźwięków i barw, uwypuklając tym samym istotę arabskiej kultury. W opowieści mamy zatem: wielbłądy, palmy, Beduinów, pustynne burze, hałaśliwe bazy, na których wszystko można sprzedać i kupić, ubraną w błyszczące, przezroczyste szaty, tańczącą zakwefioną beduińską księżniczkę – wszystko to współtworzy baśniową scenę opowieści i zmierza do optymistycznego końca w arabskim „mieście spełnionych marzeń”, gdzie wszystko dobrze się kończy. W końcu, w kulminacyjnym momencie opowieści – gdy Ewa podejmuje decyzję o powrocie do domu – pustynia zakwita*.

W obu opowieściach podróż buduje symbolikę drogi, wyznacza układ zdarzeń i za jej pośrednictwem wszystko się dzieje. Występuje tu właściwa „estetyce romantyzmu zasada podwójnego widzenia: postrzegania rzeczywistości w jej wymiarze zmysłowym, czasowo-przestrzennym oraz ujmowania jej w aspekcie ideowym, ogarniania jej znaczenia intelektualnego i emocjonalnego. Stąd częsta transpozycja realiów w sferę sensów i wartości moralnych” [Kamionka-Straszakowa 1999]. Godne podkreślenia są tu stany

* Fragmenty tekstu zostały opublikowane przez D. Michułkę wcześniej w artykule *Wokół poetyki przestrzeni Północy i Wschodu – Dzieci zorzy polarnej i Tam gdzie wiedźma leci w piaskowej ziarnicy Anny Onichimowskiej i Toma Paxala*, „Prace Literackie” 2010, nr 50.

emocjonalne wędrujących dzieci (np. samotna wędrownica Aslaka w góry, gdzie bohater uświadamia sobie prawdziwe niebezpieczeństwo, czy dojrzała reakcja dzieci na tańczące wokół nich upersonifikowane drzewa). Rzeczywiście zgodnie z mitologią Północy losy ludzi zależą od świata przyrody, człowiek żyje tam w zgodzie z naturą, rozumie ją, poddaje się jej, czuje ją, współtworzy ją, jest jej częścią. I w „opowieściach wschodnich” surrealistyczne wędrowniki bohaterów (bez celu) potęgują ich stan samotności i zagubienia.

W obu książkach poprzez wędrowniki mali bohaterowie dojrzewają, wracają do bezpiecznego, rodzinnego domu i odnajdują siebie.

Zaprezentowane tu modele nie wyczerpują oczywiście całej problematyki podróży w bułgarskiej i polskiej literaturze dziecięcej. Model folklorystyczny w literaturze bułgarskiej czy model podróży romantycznej w literaturze polskiej to tylko część szerokiego spectrum rozważań na temat dorastania.

Literatura

- Bachtin M., 1974, *Czas i przestrzeń w powieści*, przeł. J. Faryno, „Pamiętnik Literacki”, z. 4.
 Danek D., 1978, *Z problemów poetyki snu*, „Pamiętnik Literacki”, z. 4.
 Kamionka-Straszakowa J., 1991, *Podróż*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Wrocław.
 Kopaliński W., 2003, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa.
 Kopaliński W., 2006, *Słownik symboli*, Warszawa.
 Miko F., 1980, *Hra a poznanie v detskej próze*, Bratislava.
 Świerczyńska-Jelonek D., 1999, *Dom, wiatr, pustynia i buty*, „Nowe Książki”.

The travel as a rite of passage in Bulgarian and Polish fiction for children

Summary

The essay discusses a common plot paradigm in fiction for children – the travels of the protagonist beyond his space and time – based on material from Bulgarian and Polish children’s literature. The main thesis is that such journeys are a peculiar initiation process, due to which the character not only learns about the world, people and moral values, but also matures, finds himself and his place among others too.

The comparative study on the two literatures /Bulgarian and Polish/ differentiates two main patterns – travelling on the vertical axis “upper and lower land” peculiar to Bulgarian fiction for children, and travelling on the horizontal axis “one’s own, known land – far away, unknown land” peculiar to the Polish children’s literature. The dominant of the first pattern is related to the productive interaction between folklore and literature in Bulgarian context, while the second pattern is related to the romantic traditions in the Polish literary discourse.

Margreta Grigorowa

Uniwersytet Wielkotypnowski im. św. św. Cyryla i Metodego

Podróż do centrum Afryki: Kongo Belgijskie w utworach Josepha Conrada, Ryszarda Kapuścińskiego i Kazimierza Nowaka

Tym tekstem zapraszam czytelnika, aby na krótko opuścił Europę, by szlakami europejskimi i polskimi przenieść się na sąsiedni kontynent – do centrum Czarnego Lądu. (Dla niniejszej interpretacji ważna będzie idea „drugiej” Europy, jej lustrzanych i równoległych obrazów, stwarzanych na drodze opanowywania nowych kontynentów). Nasza podróż badawcza będzie przebiegać śladami trzech znakomitych polskich autorów – podróżników: słynnego angielskiego pisarza pochodzenia polskiego Josepha Conrada, „dziennikarza XX wieku” Ryszarda Kapuścińskiego i szanowanego przez niego poprzednika, reportera – podróżnika Kazimierza Nowaka. Conrad, Nowak i Kapuściński przekazują obraz Konga między końcem XIX a drugą połową XX w., a jednocześnie tworzą swoistą ideową i twórczą fenomenologię tego kraju, w którym możemy odkryć idee i osobliwości ważne dla polsko-europejskiego myślenia o Afryce i w ogóle o świecie oraz o mapie świata. Porównania, paralele, zbieżności i różnice między ich punktami widzenia mogą doprowadzić do ciekawych wniosków. Jednym z głównych naszych celów jest sprawdzenie, czy demonizacja i apokaliptyczna interpretacja toposu, realizowana przez Conrada, oddziałuje na następne interpretacje polskich twórców i czy jest związana, a jeśli tak, to w jaki sposób, z symboliką centrum.

Z przeżyć i obserwacji Konrada, Nowaka i Kapuścińskiego rodziły się ważne obrazy Konga, w których ogromną rolę odgrywa właśnie symbolika centrum. Sytuacja „podróży do centrum czegoś” będzie dla nas kluczowa. Poszukamy wymiarów tego archetypu. Poznawanie jakiegoś obiektu to dążenie do zawładnięcia jego środkiem, jego centrum, żeby tam odnaleźć istotę i ukrytą w niej tajemnicę istnienia; centrum wyraża cały obiekt, wiąże się z władzą nad nim. Jest to jedna z archetypowych zasad ludzkiego myślenia. Jakie tajemnice kryje i odsłania Kongo, trzeci pod względem wielkości afry-

kański kraj, położony w centralnej części Czarnego Łądu? Czy rzeczywiście niektóre cechy przemysłów twórczych o Kongu są kontrolowane przez symbolikę centrum? Co umożliwi tam spotkanie Europejczyka z tubylcem i jeszcze – Europejczyka z Afryką? Jak Afryka spotyka Europejczyka? Spróbujemy odnaleźć odpowiedzi.

I. Geograficzna i historyczno-kulturowa wizytówka Konga

Zacznijmy od krótkiej wizytówki: dzisiejsza Demokratyczna Republika Kongo¹ jest dziedzicem byłego Konga Belgijskiego, znajdującego się pod władzą belgijską od 1885 r. Stało się ono niezależne w 1960 r., od zamachu stanu w 1961 r. do 1997 r. było nazywane Zairem, potem – tylko Kongiem. Kraj ten znajduje się w centralnej części Afryki i jest jednym z największych państw afrykańskich, a jeszcze większy był w przeszłości. Dzisiejsze Kongo ma terytorium znacznie mniejsze niż wtedy, gdy przyciągnęło uwagę króla belgijskiego Leopolda II, który zmienił je w swoje afrykańskie imperium. Kraj przecina rzeka Kongo, przechodzi tędy równik. W latach trzydziestych XX w. znajdowała się tu i polska plantacja kawowa – plantacja Sapielhy.

Ważnym elementem historycznej i geograficznej wizytówki Konga są skarby tej ziemi, kiedyś bardzo nęcące dla Europejczyków, a niedoceniane przez tubylców, w pierwszym rzędzie – kość słoniowa, złoto i diamenty. Pierwszymi Europejczykami, którzy zawładnęli skarbami tego kraju, byli Portugalczycy; było to w końcu XV w. Nie przeniknęli oni jednak w głąb kraju, jak zauważa An Stam, byli bardziej zafascynowani bogatszą Brazylią i wyprawami do Chin, i wkrótce stracili głębsze zainteresowanie Kongiem [Stam 2003: 50]. Bardzo ważne jest, że w odróżnieniu od Europejczyków, mieszkańcy Afryki nie odznaczają się dążeniem do wypraw przez ocean do oddalonych światów. Oni nie wyruszają w podróże morskie, to do nich przyplływają inni [Cram 2003: 4].

W epoce wiktoriańskiej nastąpił swoisty przełom w odkrywaniu Afryki – najtrudniej dostępne części czarnego kontynentu zaczęły odsłaniać się przed Europą. Za znakomitymi entuzjastycznymi odkrywcami szły nowe zainteresowania polityczne i kolonizacyjne, kiedyś dobrze maskowane pod pretekstem misji cywilizacyjnej. Zaczęły powstawać nowe obszary europejskiej obecności. Przypomnijmy, że w epoce wiktoriańskiej badał nieznaną część Afryki znakomity szkocki podróżnik, lekarz i antykolonialista David Livingston, a jednym z emblematów tej epoki jest „sprezentowany” królo-

¹ W Afryce Środkowej istnieją dwa współczesne afrykańskie państwa pod nazwą Kongo – Demokratyczna Republika Konga ze stolicą Kinszasą (dawne Belgijskie Kongo) i Republika Konga ze stolicą Brazzaville (dawne Francuskie Kongo Środkowe).

wej Wiktorii wodospad o afrykańskiej nazwie Mozy-oa-tunja („tu para wydaje huk”). Uważano, że właśnie działalność Livingstona wywarła decydujący wpływ na dalsze europejskie zainteresowanie (w tym także belgijskie) Afryką oraz na jej dodatkowe kolonizowanie w drugiej połowie wieku XIX. Dzisiejsza stolica Konga Kinszasa to byłe Leopoldville, czyli miasto Leopolda – miasto założone w 1881 r. przez następnego słynnego angielskiego i amerykańskiego podróżnika Henry’ego Stanleya Mortona.

II. Podróże Conrada, Nowaka i Kapuścińskiego i ich odzwierciedlenia literackie

Warto zauważyć, że ci trzej polscy autorzy byli pochłonięci pasją podróży – ich utwory są naznaczone odkryciami, do których można dojść dzięki tej pasji. Dla Nowaka i Kapuścińskiego Afryka jest ulubionym kontynentem i poświęceniem, dla Conrada – właśnie centrum Afryki było związane z dziecięcym marzeniem dotarcia do niezbadanej „białej plamy”, zaznaczonej na starym atlasie, wydany w 1851 r.

Najłatwiej jest skojarzyć Kongo z Conradem, ponieważ jego świadectwa są najpopularniejsze i cieszą się wielką sławą literacką. Związany z wiktoriańską Anglią Conrad zwiedza Kongo w 1890 r., pięć lat po ogłoszeniu kraju osobistą własnością króla belgijskiego Leopolda II. Po powrocie z Australii i rezygnacji z dowództwa słynnego okrętu „Otago”, złożył podanie o dowództwo statku parowego w Kongu. Dla zakochanego w bezkresie morza i w rejsach na Daleki Wschód pisarza-żeglarza pływanie po rzece Kongo, pobyt w otaczającym ją kraju i zanurzenie się w głębiach Afryki jest najciemniejszym okresem jego życia, po którym nastąpiła depresja. Jest on sfrustrowany pobylem w Afryce. Osiem lat po zakończeniu tej podróży zaczyna pisać najmroczniejszy, ale i najbardziej magnetyczny i popularny swój utwór, słynną powieść *The heart of darkness* (*Jądro ciemności*).

Ten bardzo ważny i wielokrotnie badany utwór, przedstawiający kongijską podróż jako drogę do piekła, ukierunkował stosunek do toposu Konga, zapowiadał intertekstualne echa i naśladownictwa, zdecydował o jego apokaliptycznej symbolizacji i uniwersalizacji. Conrad zainspirował wielu autorów europejskich piszących o Kongu – byli to André Gide, Aimé Sésaire, Alberto Moravia. Pamiętnik kongijski André Gide’a (*Voyage au Kongo*), który jest w całości inspirowany przez Conrada, przedstawia inny krajobraz niż ten, który widzimy w *Jądrze ciemności* – Gide był gotów wierzyć Conradowi, a nie temu, co widzi własnym okiem [Balandier 2007: 113]. Topos ciemności Conrada został odczytany na innej płaszczyźnie dzięki ekspersyjnej filmowej parafrazie Coppoli.

Powieść Conrada była i jest powszechnie uważana za jeden z najbardziej antykolonialistycznych utworów. Ale pojawiają się i inne głosy, które przeciwstawiają się tej interpretacji albo z nią polemizują. Podczas paryskiej konferencji „Polska – Europa – Afryka. Konstrukcja spojrzenia” w 2004 r. była przypomniana i dyskutowana zaskakująca ocena znanego afrykańskiego powieściopisarza Chinui Aheba, że jest to utwór rasistowski. Ocena ta była wyartykułowana podczas wykładu na uniwersytecie w Massachusetts i potem ogłoszona w uniwersyteckim czasopiśmie [Achebe 1977]. Pisarz uważał, że Conrad „nie zadbał o jasne zaznaczenie granicy ochronnej (*cordon sanitair*) – to jego wyrażenie – między nim, Josephem Conradem, który poznał Kongo, i narratorem, który opowiada tę niesamowitą przygodę” [Balandier 2007: 114]. Ocena ta została odebrana jako niesprawiedliwa zarówno przez badaczy europejskich, jak i innych twórców afrykańskich. Z różnych świadectw Conrada (korespondencja z Rogerem Casementem², dziennik) wiadomo, że ostro reagował na przejawy belgijskiego kolonializmu.

W 1933 r., trzy lata po światowym kryzysie ekonomicznym, w Kongu rozbija swój namiot podróżny Kazimierz Nowak. Żyje z tubylcami, opisuje przyrodę, klimat, obyczaje i tryb życia mieszkańców. Chciał przeniknąć w tajemniczą głębię kontynentu i dotrzeć do prawd o nim.

Wyjeżdżałem jednak z silnym postanowieniem, że wrócę i że poznam nie tylko obszar nad Morzem Śródziemnym, ale całą jej tajemną głębię. (...) Oto jednak, w miarę zagłębiania się w kontynent, odkrywałem co dzień inną Afrykę – biedną i chorą, szarą, czarną, brudną bez granic. (...) Widziałem Afrykę, którą mimo wielu dzieł napisanych o niej jest lądem prawie nieznanym jeszcze, niczym tajemniczy sfinks. Postanowiłem zajrzeć za spowijającą twarz tego czarnego sfinksa zasłonę i mam wrażenie, że mi się to po części udało, a com odsłonił z tajemniczego oblicza, czytelnikom ukazuję [Nowak 2008: 21-22].

Ta wypowiedź wyraża ofiarny zapał do podróży, badania, poznawania i przeżywania Afryki. W wyniku tego mamy przed sobą jego reportażowe listy, zebrane w ciekawej książce *Rowerem i pieszo przez czarny ląd*. Są tam rzetelnie opisane złotodajne rzeki, Pigmeje i ludy Bantu, ich codzienność, sposób jedzenia, rytuały i myślenie. Nowak pokazuje je takimi, jakimi są, na poziomie techniki reportersko-dziennikarskiej, ozdobionej poetyckim uczuciem, poddanej poetyzacji. Nie mamy tu fikcji literackiej jak u Conrada. Ale mimo to działają tu europejskie mity, prowadzące odkrywców nowych światów – mit o skarbach, mit o dzikusach. Nowak wychodzi poza mit, pokazuje fakty. Widzimy wiele i rozumiemy wiele, wszystko jest inne i cieka-

² Roger Casement był dziennikarzem, który ogłosił w prasie belgijskiej „ciemne prawdy” o kolonializmie w Kongu Belgijskim. Jest on postacią konrowersyjną, do której zagadek odsyła peruwiański noblista Mario Wargha Liosa w powieści *Marzenie Celta*. Conrad prowadził z nim korespondencję.

we, ale przede wszystkim jest dużo takich rzeczy, które kulturowo szokują Europejczyka – na przykład, kiedy pojawiają się na horyzoncie stada szarańczy, tubylcy się cieszą, ponieważ zbliża się ich ulubione jedzenie, wśród preferowanych potraw są i termity – kategorie czystego i nieczystego jedzenia zamieniają swoje miejsca. Na pierwszy rzut oka nie widać tu inspiracji ani elementów parafrazy Conrada; Nowak nie zauważa swojego naśladownictwa.

Świadectwa Nowaka, napisane w innym czasie, różnią się oczywiście od świadectw Conrada. W latach trzydziestych XX w. widzi on zupełnie inny, pozytywny obraz Belgów, jeszcze więcej zyskują w świetle porównania z władzą w Sudanie:

Bo choć Sudan jest piękny (...), jednak ciągle trudności ze strony władz obrzydziły mi ten kraj ostatecznie. Wołę bezwarunkowo Belgów, wśród których czuję się tak swojsko, że nie czuję wcale tej szalonej odległości od kraju rodzinnego. (...) Podziwiam ogrom pracy Belgów, jednak wobec olbrzymiego obszaru Konga Belgijskiego cywilizacja europejska zadamawiała się na niewielkich zaledwie, zatopionych w bezmiarze puszczy wysepkach [Nowak 2008: 107, 109].

Czas wiele zmienił.

Kapuściński jest spadkobiercą humanitaryzmu i interkulturowości Conrada i niejednokrotnie uświadamia sobie swoje naśladownictwo (wyraz tego odnajdujemy w *Tym innym*). Obserwując trudne narodziny Trzeciego Świata, zwiedza Kongo w 1961 r. skomplikowaną drogą – rok wcześniej Kongo Belgijskie zdobywa niepodległość (staje się tylko Kongiem). Na tym nie kończy się jednak jego dramat, przeciwnie, zaczyna się nowa jego faza – dokonano zamachu, pierwszy premier Patrice Lumumba został zabity, granice Konga zamknięto. Ale zakaz polityczny i ryzyko nie są w stanie zatrzymać Kapuścińskiego – chciał dotrzeć do Konga i udało mu się to drogą przez Sudan. Wiele razy pojawiały się na jego drodze zagrożenia i przeszkody, ale Kongo odsłania się jako najbardziej zamknięty, nieznany i niedostępny kraj Afryki. Wrażenia i uogólnienia pisarza bliskie są obrazom Conrada, między dwoma autorami istnieje ideowa i duchowa więź, można odnaleźć powielenia, paralele i skojarzenia. Jak wiemy, napisane przez Kapuścińskiego teksty zawsze przekraczają granice reportażu politycznego, Kapuściński nie jest po prostu reporterem, jest filozofem, poetą, etnologiem i antropologiem, rozwijającym idee komunikacji międzykulturowej. Odzwierciedlenie jego pobytu w Kongu i pobliskich krajach widzimy w *Wojnie futbolowej*, *Podróżach z Herodotem*, *Hebanie* i w summie filozoficznej *Ten Inny*. W 1961 r. dla Kapuścińskiego „Kongo to ocean, to olbrzymi skontrastowany fresk. Małe skupiska ludzi żyją rozrzucone po wielkiej dżungli i po szerokiej sawannie, często się nie znając i niewiele o sobie wiedząc. Sześć osób na kilometr kwadratowy. Kongo jest tak duże jak Indie” [Kapuściński 1998: 38].

Właśnie ta wielkość przyciągnęła uwagę Europejczyka. Jak zauważa Jan Watt, w roku 1876 król Belgów Leopold II, który od pewnego czasu – niezadowolony z małych rozmiarów swego królestwa oraz przejęty duchem epoki – rozglądał się za jakiś imperium dla siebie, poparł założenie Międzynarodowego Towarzystwa dla Zniesienia Niewolnictwa i Udostępnienia Afryki Centralnej. „Zainteresowanie Towarzystwa wolnością handlu, podnoszeniem poziomu cywilizacyjnego ludności i zniesieniem niewolnictwa było narzędziem zwyczajnej propagandy. Leopold, gdy tylko znalazł punkt oparcia, posługiwał się bezwstydnymi machinacjami gospodarczymi i politycznymi dla wykorzystania rywalizacji wielkich mocarstw, zajętych dzieleńiem Afryki między siebie, oraz dla zdobycia międzynarodowego uznania swej pozycji jako władcy Wolnego Państwa Kongo. Uznanie to zostało potwierdzone w roku 1885 i Leopold stał się faktycznym właścicielem i rządcą imperium, liczącego około 2,5 miliona kilometrów kwadratowych” [Watt 1984: 163].

Kongo, zaspokajające imperialne i handlowe ambicje nie tylko Belgii, ale i całej Europy, zmienia się w jej sobowtóra, w jej ciemne lustro. Oprócz wielkich obszarów, istnieją tu nęcące zdobywców skarby – złoto i kość słoniowa, przez długi czas wywożone przez Europejczyków. Conrad pokazuje, jak Belgowie handlują tu ogromną ilością drutu miedzianego – to absurdalny ekwiwalent za miejscowe towary. Nowak zauważa, że tubylcy cenią sobie tanie europejskie błyskotki i że bardzo łatwo z nimi handlować. Nie uświadamiają sobie prawdziwej ceny skarbów swojej ziemi.

III. Biała plama, ciemność, centrum i tajemnice

Ważne jest usytuowanie Konga jako białej plamy (biała plama, czyli puste miejsce na mapie, brak wiedzy, symboliczna ciemność) – właśnie to określenie odnajdujemy u Conrada w końcu XIX w. Dla Nowaka w latach trzydziestych, kiedy już istnieje stosunkowo dobra mapa Konga, jest ważne, że „obszar ten do niedawna świecił białą plamą na mapach kontynentu” [Nowak 2008: 107]. Jak cytowaliśmy wyżej, Kapuściński w latach sześćdziesiątych XX w. też uważa je za kraj najmniej znany i dostępny. Kongo jest tak określane, mimo że w XIV w. istniało tu afrykańskie królestwo i mimo że w następnych wiekach przybyli tu pierwsi kolonizatorzy – Portugalczycy. Dziewiętnastowieczne afrykańskie odkrycia słynnego szkockiego podróżnika Davida Livingstona w innych częściach Afryki doprowadziły i do zainteresowania Kongiem, i do jego kolonizacji belgijskiej. Ale jeszcze długo kraj ten pozostał w dużym stopniu nieznany, kryjący dzikie tajemnice dżungli, zamieszkiwany przez wiele szczepów, mówiących różnymi lokalnymi językami (typowa cecha Afryki). Kazimierz Nowak porównuje sytuację języko-

wą w Sudanie, gdzie przebywał wcześniej, z sytuacją w Kongu. W Sudanie można porozumieć się po arabsku. Podczas jego pobytu w Kongu mało ludzi mówiło tu po francusku. Językowe dialekty tubylców były liczne i brak zrozumienia mógł doprowadzić do konfliktu.

Dla trzech autorów kraj ten jest związany z mocą nieznanego i dlatego jeszcze bardziej przyciągający. Magnetyzm niezbadanego i nieznanego jest jedną z podstawowych przyczyn podróżowania po świecie. Ciekawość, obawy, śmiałość w dążeniach, zachwyty, entuzjazm. „Białe plamy” są bodźcem dla podróżników. Ale dla kogo istnieją te białe plamy? W zaznaczaniu białych plam przewodzi „biała Europa” jako twórca mapy świata. Były ziemie, niepodlegające Europie i ludzie na różnych poziomach rozwojowych, znający się nawzajem, ale już nie znani Europejczykowi. Czuje się on powołany do odkrywania i opanowywania świata. Dyskurs poznawania związany z dyskursem posiadania i władzy, imperialistycznym myśleniem Europy. Przede wszystkim ważne były terytoria, ziemie, skarby, potem – ludzie i pytanie o ich los. Wiedziony ambicją, Europejczyk tworzy swoje lustrzane, paralelne światy, jego mapy odbijają jego samego.

Refleksję nad mapą, odkryciami i pokonaniem białych plam odnajdziemy w *Jądrze ciemności*. Na początku opowiadania widzimy majestatyczny obraz Tamizy, przedstawionej jako uroczysta droga do nieznanych ziem, droga wielkich podróżników i zwycięzców. Sama Brytania, w czasach Conrada władczyni świata, też była kiedyś nieznaną – zdobyło ją dla siebie i dla świata Imperium Rzymskie. Potem Conrad mówi o swoim zamiłowaniu do map w dzieciństwie, opowiada o marzeniach o biegunie północnym i o tym, że jego obraz został już zbadany. Ale pozostała największa i przyciągająca biała plama, plama – marzenie, mitologizowana przez ciekawość dziecięcego umysłu. Plama w środku Afryki. Ciekawe jest to przesunięcie od bieguna do centrum. Właśnie Kongo staje się tą „białą plamą, budzącą w chłopcach wspaniałe marzenia (...) była tam przede wszystkim jedna rzeka, wielka, potężna rzeka, podobna do olbrzymiego, wyciągniętego węża” [Conrad 2006: 9]. Od razu możemy przywołać porównanie obrazu rzeki Konga z obrazem Tamizy i oczekiwać na ich paralelne role. Kongo stanie się w dalszym rozwoju powieści drogą europejskiej kolonizacji, która tylko zmienia swój punkt wyjścia, ale nie zmienia istoty.

Istotne znaczenie ma wielokrotnie badana gra między białym i czarnym kolorem, przenikająca cały utwór. Biały jest kolor cery Europejczyka, biały jest kolor kości słoniowej – smutnego skarbu Afryki. Białą plamą jest Kongo. Kryje ciemność, mrok niezbadanego jeszcze przez Europejczyka świata. Obraz ciemności niezbadanego środka Afryki pojawił się i w przemówieniu belgijskiego króla Leopolda, kiedy mówił o swoich zamiarach przeniknięcia i przeświecenia ciemnej części kontynentu. Conrad prowadzi genialną grę z obrazami ciemności i białej plamy, sytuując Kongo jako niezbadane cen-

trum Afryki. Czarny kolor przejawia się w różny sposób, jest nawarstwiony i zaakcentowany – czarne kury, czarna wełna, czarna rzeka i mrok. Jest to odwrotna strona białego. Czarność białego. Jego niezbadaność, ukrytość. Prowadzona jest ciekawa gra, w której kolory te zamieniają się miejscami. Biała plama kryje czarne tajemnice.

Nagle pojawia się krótkie zdanie, brzmiące jak wyrok, o funkcji diabolicznej, dla stworzenia atmosfery grozy, czarnego nastroju i zagadkowości: „A kiedy przyglądałem się mapie przez okno wystawy, przykuwała mnie ta rzeka, jak wąż przykuwa wzrok ptaszka – niemądrego, małego ptaszka” [Conrad 2006: 9]. Magnetyzm białej plamy jest przedstawiony poprzez demoniczny obraz hipnotyzowania ptaka przez węża, tj. bohater Marlow staje się ofiarą tego magnetyzmu. Następnie obraz hipnotyzującego węża przechodzi w obraz rzeki Kongo, nazwanej rzeką śmierci. I jeszcze raz potwierdza się symbolika środka, kiedy wyjaśnia się, że Marlow jest wysłany do tzw. żółtej części kraju, gdzie właśnie wije się śmiertelna czarno-brązowa rzeka (łatwy do odczytania jest tu archetyp rzeki do zaświatów).

Z białą plamą jest związana i symbolika środka. To, co się dzieje, staje się nie po prostu w środku Afryki, a w środku i sercu ziemi. Conrad jasno to ukazuje. Conradowska podróż jest podróżą do środka ziemi, jaką mamy na przykład u Juliusza Verne’a. Jest to także podróż w czasie wstecz, do źródeł człowieka. Tam też są białe plamy.

I jeszcze jeden wymiar podróży – jako spotkanie z demonem szaleństwa. Obrazy demonów występują w artystycznej wyobraźni Conrada i jego filozofii. Spotykamy je w różnych jego utworach, np. w *Smudze cienia*.

Biała plama u Conrada odsłania czarne tajemnice, staje się „bramą mroku” i pojawia się jako realne i metaforyczne spotkanie ze złem w naturze człowieka. Zło, które równa się obłędowi i złu, które wywołuje wstyd i przerażenie. Zło samoubóstwienia, zło nieograniczonej władzy.

Symbolika centrum odpowiada drodze do Boga, ale tu ta droga jest fałszywa, odwrotna, negatywna, ukazana jako przepełniona demonem. Droga do Boga, jeżeli nie jest dobrem, jest drogą do jego Negatywu. Takim negatywem staje się Kurtz, poddany kuszeniu. Jego przemienienie się w bóstwo (dzikusów) jest zdzieniem i obłędem, a obłęd pokazuje, że człowiek nie znosi zła i staje się jego ofiarą – dlatego i Kurtz, który poddał się, umiera wskutek strasznej choroby. Jego postać w końcu życia jest odrażająca, wywołuje wstręt. Ten, kto staje się orężem zła, umiera przez nie. Jego tajemnica jest wstydliva i obrzydliwa, może zatruć i zniszczyć. Dlatego Marlow zamyka ją w sobie jako wstręt do tego wszystkiego, co biały mógł zrobić w centrum Afryki.

To zło, z którym spotkał się Kurtz, płynie z prehistorii człowieka. Afryka, znajdująca się według teorii ewolucji na wcześniejszej fazie rozwojowej dziejów, kusi tym Europejczyka. Misja i los Kurtza są usytuowane jako eu-

ropejskie i doprowadzają do groteskowej parodii pozornej misji cywilizacyjnej. Mówi o tym pochodzenie Kurtza: matka – na wpół Angielka, ojciec – na wpół Francuz, wykształcenie częściowo angielskie, nazwisko brzmiące jak niemieckie, obywatelstwo belgijskie. Jak uogólnia Conrad: „Cała Europa złożyła się na Kurtza” [Conrad 2006: 47]. Zwracając uwagę na tę biografię Gene Moor zauważa, że Kurtz jest kompleksem europejskich lingwistycznych i kulturowych elementów, musiał wyrażać jej walory i zalety. Jest ukształtowany przez całą Europę i właściwie wyraża jej grzechy [Moore 2004].

To, co się stało z Kurtzem, przeraża i dlatego, że jest owocem nieoczekiwanej metamorfozy. O Kurtzu wiadomo na początku, że jest człowiekiem o dobrej opinii, jego narzeczona uważa go za najlepszego człowieka na świecie. Pobyt w Kongo doprowadził do jego strasznej metamorfozy. Pobyt Marlowa też jest zagrożony wyjściem poza siebie – widziane przez niego obrazy europejskiej „cywilizacyjnej” roli wstrząsają nim do dna jego duszy.

IV. Jądro ciemności w tekstach Kapuścińskiego

W latach sześćdziesiątych Kongo jest dla Kapuścińskiego „krajem, w którym „wszystko najgorsze mogło stać się w każdym miejscu i w każdym czasie” [Kapuściński 2008a: 157]. Zachowuje ono swoje charakterystyczne ciemne cechy, ukształtowane przez Conrada, tylko ubrane w nowe szaty. Gdzie są, w jaki sposób przejawiają się ciemne motywy i momenty, z jakim nowym obrazem zła spotkał się polski dziennikarz?

„Ale oczywiście kraj *Jądra ciemności* też dawał mi się we znaki – odpowiada wyraźnie na nasze pytanie Kapuściński w *Podróżach z Herodotem* – Zarówno przez wybuchające to tu, to tam strzelaniny, groźby aresztu, pobicia i śmierci, jak i przez panujący wszędzie klimat niepewności, niejasności i nieprzewidywalności” [Kapuściński 2008a: 157]. Motyw utrudnionego dostępu (taki był i u Conrada) i motyw zagrożenia życia w Kongu odnajdujemy w pierwszym intermedialnym tekście *Wojny futbolowej* pod tytułem *Plan książki, która mogłaby zacząć się w tym miejscu (czyli moje tarapaty, nigdy nie spisane)*. Kapuściński dotarł do Stanleyville przez Sudan razem z pewnym czeskim dziennikarzem, a dowiedziawszy się, że wyjazd ten można przypłacić życiem, zostawił przedtem w ambasadzie testament. Są to pierwsze dni po zamachu, wspaniały premier Lumumba jest aresztowany, wydane przez jego rząd wizy są nieważne. Kongo nie uśmiecha się do Kapuścińskiego, przeciwnie – twarze żandarmów są ponure, ukryte do połowy w głębokich hełmach. Zaczynają się targi i dzięki kartonom z papierosami i taniej biżuterii droga do centrum Konga jest otwarta.

Ale co spotyka tam Kapuścińskiego? Do Stanleyville jedzie się zielonym i mrocznym tunelem, w zaduchu rozkładających się liści, splątanych gałęzi

i korzeni, bo podróżni zagłębiają się „w największą dżunglę Afryki, w niesamowity świat gnijącej i krzewiącej się monstrualnie zmasowanej botaniki”, jadą przez „tropikalną knieję, która napętnia przerażeniem i zachwytem” [Kapuściński 2008b: 160]. Na drodze pojawiają się pijani żandarmi, którzy albo bratają się z miejscowym przewodnikiem (jeżeli są z jednego plemienia), albo go biją. Ta droga wygląda absurdalnie. Ciemna głąb dżungli odsyła do Conrada, poczucie absurdalności – też.

Tu Kapuściński przeżywa jedno z najbardziej ryzykownych dni w Afryce. Sam jest aresztowany i wydaje mu się, że ludzie, którzy go aresztują, nie są ludźmi, a marsjanami. Tu, w Kongu, Kapuściński podróżujący ze swoim Herodotem, czuje, że chce wybiec z historii współczesnej i przenieść się do historii opowiedzianej przez Herodota.

Przyczyna tego tkwi w zdarzeniach politycznych, typowych dla narodzin Trzeciego Świata – zamachy i krwawy odwet, w których przejawiają się najdawniejsze cechy historii. Tak jest z zamachem na Lumumbę – najjaśniejszą osobistość Konga, której polski dziennikarz poświęca odrębny rozdział w *Wojnie futbolowej*. Lumumba wyraża ową jasną stronę Afryki, która fascynuje Kapuścińskiego. Mówił on swojemu narodowi, że wszyscy należą do wspólnej rodziny plemion, która nazywa się *nationale kongolaise*, że muszą być braćmi, że to daje siłę. Próbował obejść swój ogromny kraj i rozmawiać z ludźmi. Ale było to niemożliwie, ponieważ mieszkańcy Konga żyją w skupiskach, oddalonych o wiele kilometrów. Kapuściński tak określa Lumumbę: „postać pasjonująca, niespokojny chaotyczny zapaleniec, sentymentalny poeta, ambitny polityk” [Kapuściński 1998: 42]. Ale obraz ten ma i tragiczne cechy, ponieważ premier padł ofiarą konfliktu swojego ludu. Niektórzy miejscowi widzą tu ślad Belgów. Takim smutnym językiem przemawia Kongo do serca i myśli Kapuścińskiego, odkrywając swoje tajemnice.

V. Centrum Afryki jako spotkanie z równikiem (Nowak)

Jak funkcjonuje obraz centrum w tekście Nowaka? Ma on tu inne znaczenie i odpowiada spotkaniu z równikiem, przeżyciu spotkania z równikiem.

Równik przecina Kongo w Górach Błękitnych. Jeden ze szlaków Nowaka prowadzi do tej linii, a tekst opisujący to spotkanie ma tytuł *Równik wita wólcę*. Nowak ma na „swojej mapie kreskę, którą oznacza równik, ale na drodze trudno ją zobaczyć” (Nowak 2008: 135). Wie jednak z pewnością, że znajduje się w połowie drogi z Butembo do Lubero, a to znaczy – na równiku. Jest u Nowaka jeszcze jedno znamię centrum, punkt odniesienia – ojczyzna. Jest stale obecne w świadomości, w poczuciu tożsamości. Znajdując się na równiku, Kazimierz Nowak wylicza, że: odległość od Polski równa się

czterdziestu dniom jazdy pociągiem i żeglugi okrętem. Wartość szerokości geograficznej – pięćdziesiąt stopni. Ciekawe odpowiedniki. To, co jest kawałkiem mapy, można zmierzyć w czasie i ta miara odpowiada biblijnej liczbie dób.

Właśnie kiedy rozbija swój namiot na równiku, zaczyna się ulewa. Z jednej strony drogi piętrzyła się skalna ściana, z drugiej – przepaść.

Niebiosa ściemniały, pioruny biją i grzmiącym echem przetaczają się po dolinach, niczym rykiem przedhistorycznego potwora. Na samej drodze rozbijam namiot (...) Leje! Tak „Pan Równik” wita włączę... [Nowak 2008: 136].

Oto jak interpretuje swój pobyt w środkowym paśmie Ziemi Kazimierz Nowak. I jest w tym rytuał, poczucie błogosławieństwa, obcowanie z Naturą.

Czy możemy odkryć w opisie przeżyć Nowaka echa demonizacji typu Conradowskiego? O czym mówi skojarzenie z obrazem prehistorycznego potwora? Moc nieba, wyrażona w strasznym grzmocie, wywołała u Nowaka wyobrażenie bliskie pierwotnym wyobrażeniom człowieka.

*

Dla europejskiego podróżnika Afryka jednoznacznie wiąże się z wyobrażeniami o starych formach kultu, rytuału i magii, daje wrażenie dotknięcia najdawniejszych mitów i prapoczątku człowieka. Każdy z trzech polskich autorów dał temu specyficzny wyraz. Wracając do początków ludzkości w samym środku Afryki, Conrad dotarł do źródła zła, które odnalazł w samoubóstwieniu człowieka. U Nowaka nie ma obsesji na ten temat, jego wrażenia są w większym stopniu podróżniczo-reporterskie i antropologiczne, ocenia i opisuje przede wszystkim ciekawą inność tubylców. Co mówi na ten temat Kapuściński? Sięgamy do wypowiedzi Ewy Chylak-Wińskiej:

A my nie-Afrykanie – zdaje się pytać Kapuściński – czy potrafimy władać czasem? Czy umiemy dotrzeć do prapoczątków i „prawczoraj”, gdzie wszystko wydarza się pierwszy raz, czyste, prawdziwe, wyraźne i gdzie my jesteśmy pierwsi? [Chylak-Wińska 2007: 128].

Dokończymy opinię badaczki, uogólniając, że właściwie spotkanie Kapuścińskiego z Afryką uczy Europejczyka dziecięcej czystości i światła duszy. Mimo że Kongo przywitało go koszmarem, postawił wyżej jasną duszę i szlachetną osobowość Lumumby, który umiał mówić, i to nie w taki sposób, jak Kurtz, u którego magia słowa była demonicznie hipnotyzująca i niosła ideę kłamstwa.

Podróż do centrum Afryki – podróż do Konga – daje różne owoce u trzech autorów. Symbolika centrum wzmacnia celowość podróży, jej fabu-

laryzację. Gotycka ciemność Konga stała się stereotypem dzięki ciemnej podróży Conrada. Jego ślady odnajdujemy u Kapuścińskiego, ale stereotyp ten nie dominuje w jego stosunku do Afryki. Panuje jasna dusza hebanu, która przypomina obraz Murzyna z utworu Conrada *Murzyn z załogi Narcyzy*. Reportaże Nowaka pogłębiły polską wiedzę o Afryce i o jej magicznym centrum.

Literatura

- Achebe Ch., 1977, *An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'*, *Massachusetts Review*, <<http://kirbyk.net/hod/image.of.africa.html>>.
- Balandier G., Coquery-Vidrovich K., Halen P., M'Boloko E., Monod S, Omasombo-Tschonda J., 2007, *Zapis dyskusji „Joseph Conrad i »ciemności« Afryki Środkowej*”, w: *Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia*, nr 3-4.
- Chylak-Wińska E., 2007, *Afryka Kapuścińskiego*, Poznań.
- Conrad J., 2006, *Jądro ciemności*, Kraków.
- Kapuściński R., 1998, *Wojna futbolowa*, Warszawa.
- Kapuściński R., 2008a, *Podróże z Herodotem*, Kraków.
- Kapuściński R., 2008b, *Rwący nurt historii*, Kraków.
- Moore G., 2004, *Europeans in Conrad's Africa*, <http://www.culture.pl/en/culture/artykuly/es_conrad_2004_moore>.
- Nowak K., 2008, *Rowerem i pieszo przez Czarny Ląd*, Poznań.
- Стам А., 2003, *Африканские цивилизации*, София.
- Watt J., 1984, *Conrad w wieku dziewiętnastym*, Gdańsk.

Пътуване до центъра на Африка: Белгийско Конго в творбите на Джоузеф Конрад, Ришард Капушчински и Кажимеж Новак

Резюме

Държавата Белгийско Конго (днес Демократична република Конго) получава литературно безсмъртие и мрачна известност във връзка с култовата творба на поляка-английски писател Джоузеф Конрад „Сърцето на мрака“. От значение е нейната позиция на централно-африканска държава и дълго време неизследвано „бяло петно“ в сърцето на Черния континент. Белгийско Конго е посетено и описано и от други творци-пътешественици – измежду тях са полският репортер „с колело“ от 30-те години на 20 век Кажимеж Новак и журналистът на 20 век Ришард Капушчински, идеен следовник на Конрад. Формира се поредица от пътешествия и свързани с тях текстове, които обхващат образа на Конго от края на XIX до втората половина на XX в. Как виждат Конго следващи те творци-пътешественици и дали и доколко началната демонизация на топоса влияе на техните интерпретации? На този въпрос се опитваме да отговорим в настоящия текст.