

# Podręcznik dialogu



# Podręcznik dialogu

Zaufanie i tożsamość

Pod redakcją  
KRZYSZTOFA CZYŻEWSKIEGO  
JOANNY KULAS  
MIKOŁAJA GOLUBIEWSKIEGO

Sejny 2012

Zebranie materiałów oraz wydanie polskiej wersji *Podręcznika dialogu* było możliwe dzięki finansowemu i organizacyjnemu wsparciu następujących instytucji:

Dom Polski Wschodniej w Brukseli

oraz

Instytut Adama Mickiewicza, Inicjatywa Środkowoeuropejska, Miasto Wrocław, Program KE „Culture 2000”, Ambasada RP w Tbilisi, Europejska Fundacja Kultury, Program KE „Europa dla obywateli”, Fundacja Forda, Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej, Dom Historii Brandenburgii i Prus w Poczdamie, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Ministerstwo Spraw Zagranicznych



# Spis treści

WPROWADZENIE / 9

## CZĘŚĆ I

### AGORA, MOSTY, GOŚCINNOŚĆ

1. KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Praktyki dialogu międzykulturowego / 19  
KOMENTARZ: Wywiad z Krzysztofem Czyżewskim, Hamidem Heriszim, Artuszem Mkrtczjanem i Stanisławem Zapaśnikiem przeprowadzony przez Wiktorię Maksojową dla „Kaukaskiego Akcentu” / 32
2. ELŻBIETA MATYNIA: Stary most i nowa agora / 40
3. CEZARY WODZIŃSKI: O gościnności: Celan – Heidegger / 50  
KOMENTARZ: Dyskusja z sympozjonu Nowej Agory w Sejnach 2008 / 62

### INTEGRACJA, ZAUFANIE, SPOŁECZEŃSTWO

4. ZYGMUNT BAUMAN: Terroryzm a religia / 81  
KOMENTARZ: Konstanty Gebert: Jak nie zawstydzac Boga: słowo do wykładu Zygmunta Baumana / 94

- KOMENTARZ: Edwin Bendyk: Pragnienie zwane utopią / 99
5. ISABELLA THOMAS: Religia kontra społeczeństwo obywatelskie. Trafna opozycja? / 107
6. ALEŠ DEBELJAK: Europa. Marzenie o jedności – rzeczywistość podziałów / 114  
KOMENTARZ: Ugo Vlaisavljević: Słowo do wykładu Aleša Debeljaka / 125

#### KRYZYS WIELOKULTUROWOŚCI

7. BO STRÅTH: Wielokulturowość i społeczeństwo / 133
8. MARINA ELBAKIDZE: Wielokulturowość w Gruzji. Nieoszlifowany diament czy zagrożenie dla państwa? / 144
9. NICHOLAS STAVROULAKIS: Kreta. Pogranicze w fazie wyparcia / 157
10. ISABELLA THOMAS: Życ razem oddzielnie. Mądrości „multikulturowego” Londynu / 171

## CZEŚĆ II

#### HISTORIA I TOŻSAMOŚĆ

11. LEONIDAS DONSKIS: Refleksje na temat kanonu, tożsamości i polityki pamięci / 203
12. MUSTAPHA TLILI: Islam a tożsamość europejska / 222
13. SELIM CHAZBIJEWICZ: Historyczne i kulturowe przesłanie islamu i Europy / 226
14. NIJAZI MECHTI: Filozofia kryzysu, choroby i komplikacje w aspekcie dialogu międzykulturowego / 242  
KOMENTARZ: Wywiad z Nijazim Mechtim dla „Obozriewatiela” / 247
15. ARUTJUN MARUTJAN: Pamięć historyczna w dialogu między kulturami. Szansa czy przeszkoda? / 249

#### RELIGIA I TOLERANCJA

16. MUSTAFA CERİĆ: Sztuka tolerancji / 269

KOMENTARZ: o. Maciej Zięba OP: Chrześcijaństwo, ideologia i wolność / 278

17. MOSHE SHNER: O warunkach koniecznych dla zaistnienia dialogu tolerancji: Baruch Spinoza (Benedictus de Spinoza) i Mojżesz Mendelssohn / 285
18. STANISŁAW ZAPAŚNIK: Tradycje tolerancji w lokalnych środowiskach muzułmańskich w Azji Środkowej / 298
19. LEWAN BERDZENISZWILI: Praktykowanie i przypadki porzucenia tolerancji w Gruzji / 310  
KOMENTARZ: Dyskusja z kolokwium w Tbilisi / 321  
KOMENTARZ: Wywiad z Nijazim Mechtim dla „Obozriewatiela” / 331  
KOMENTARZ: Wywiad Bartosza Hlebowicza z ojcem Bazylem Kobachidze / 333

#### NACJONALIZM I KSENOFOBIA

20. BASIL KERSKI: Europa Środkowa i Wschodnia. Niemcy i Polska / 339  
KOMENTARZ: Leszek Koczanowicz: Powstanie postpostkomunizmu / 349
21. GABRIELA ADAMEȘTEANU: Europa Środkowo-Wschodnia: Rumunia / 364  
KOMENTARZ: Aleksander Kaczorowski: Cena naszego sukcesu / 373

### CZEŚĆ III

#### JĘZYK I DIALOG

22. SRETEN UGRIČIĆ: Pobałkańska infrastruktura symboliczna / 379
23. FATIMA SADIQI: Rodzima kultura w kontekście globalnym. Rola kobiet / 387
24. ZALIKO KIKODZE: Nowe granice. Rejony pogranicza Gruzji / 401  
KOMENTARZ: Dyskusja z kolokwium w Tbilisi / 407  
KOMENTARZ: Wywiad Bartosza Hlebowicza z Nealem Aschersonem / 410

## EDUKACJA I DIALOG

25. TADEUSZ SŁAWEK: Apokalipsa i metamorfoza, edukacja obywatelska a utopia / 417  
KOMENTARZ: Dyskusja z sympozjonu Nowej Agory w Sejnach / 430
26. RICHARD TERDIMAN: Edukacja, oświecenie, współzależność i różnica / 438  
KOMENTARZ: Dyskusja z sympozjonu Nowej Agory w Sejnach 2008 / 441
27. GRZEGORZ GODLEWSKI: Społeczność *universitas* / 449  
KOMENTARZ: Dyskusja z sympozjonu Nowej Agory w Sejnach / 457
28. MOHA ENNAJI: Wielokulturowość, edukacja i demokracja. Debaty i spory w Maroku / 476

## MIASTO I DIALOG

29. EVA HOFFMAN: Kilka refleksji na temat wielokulturowego kosmopolis dzisiaj / 491
30. HUSEIN ORUČEVIĆ: Obrona przestrzeni publicznych – obrona naszej przyszłości / 504
31. ELŻBIETA MATYNIA: Pomędzy tym, co lokalne, a tym, co globalne albo co dał nam Wrocław? / 518

LEKSYKON POGRANICZA / 526

AUTORZY ARTYKUŁÓW / 535

REDAKTORZY / 544

BIBLIOGRAFIA / 546

INDEKS NAZWISK / 552

## Wprowadzenie

Koniec września 1989 roku. Trzy miesiące wcześniej Solidarność wygrała pierwsze od ponad pół wieku wolne wybory w Polsce. Wkrótce Litwa ogłosi niepodległość. Granica jest wciąż ściśle strzeżona, chociaż już za kilka miesięcy obok polskich i sowieckich kontroli pojawią się litewskie. Czesław Miłosz powraca do domu dzieciństwa po prawie pięćdziesięciu latach. Jeszcze nie może pojechać na Litwę, dlatego usiłuje dostać się możliwie najbliżej, do Suwałk, do Sejnu i Krasnogrudy, gdzie niemal na samej granicy stoi rodzinna pamiątka, zrujnowany dworek.

Tam właśnie, na polsko-litewskiej granicy, spotykają się poeta powracający z wygnania i awangardowi artyści. Wcześniej czytali teksty Miłosza o wielokulturowej spuściźnie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, o pamięci unii polsko-litewskiej i kulturowym micie pogranicza. Dla nich to wszystko powiązane było z ideami i działaniami kręgu paryskiej „Kultury” Jerzego Giedroycia. Młodzi artyści podzielali doświadczenie kultury awangardowej, skupionej wokół reżysera teatralnego Jerzego Grotowskiego i jego idei „kultury czynnej”. Rezultatem ich spotkania z wygnanym poetą jest założenie w Sejnach Ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”. Pionierskie przedsięwzięcie w nowej Polsce skupia się na archeologii pamięci, odbudowywaniu „małych ojczyzn”, międzykulturowym dziedzictwie i tworzeniu dobrosąsiedzkich relacji. W tym samym czasie – i wokół tych samych wartości – powstają Festiwal Kultury

Żydowskiej w Krakowie, który ma wyjątkowe zasługi na rzecz dialogu polsko-żydowskiego, Wspólnota Kulturowa Borussia oraz Fundacja Krzyżowa na rzecz Porozumienia Europejskiego, koncentrująca się na problemach sąsiedztwa polsko-niemieckiego.

Podczas rozmowy z młodymi artystami Pogranicza Miłosz wyda się troszczyć przede wszystkim o jedno: żeby ich idea nie zmieniała się w iluzoryczną utopię i nie zanikła pod ciężarem codziennych obowiązków; żeby przestrzeń wokół Krasnogrudy przyjęła ich na stałe. Konsekwentnie sprowadza artystów na ziemię, do wymiaru codziennej praktyki, nie tej na pokaz, tylko tej trwałej. Historia minionych stuleci wzmocniła poczucie niepewności i ulotności w tym regionie świata, mówi. Ledwo zdążyła się rozpocząć odbudowa po kataklizmie, prędko nastąpił kolejny, pozostawiając po sobie jedynie zniszczenie; granice zmieniały się, panujący odchodzili, a wobec dawnego stanu rzeczy dojrzewała niechęć, jeśli nie pogarda. Powracający z wygnania poeta

„ZACHÓD”, „Świat Zachodu”, „Okcydent”, termin odnosi się do krajów europejskich jak również pochodzenia europejskiego w Amerykach, Australii i Nowej Zelandii. Koncept sięga korzeniami do cywilizacji grecko-rzymskiej oraz początków chrześcijaństwa. W czasach nowożytnych *Z a c h ó d* znajdował się pod silnym wpływem tradycji renesansu, protestanckiej reformacji, oświecenia, oraz europejskich ambicji kolonialnych. Termin ten używany był także w relacjach z państwami bloku wschodniego w trakcie zimnej wojny (1946–1989), jakkolwiek zachował szersze znaczenie, obejmujące wszystkie społeczności wywodzące się z kultury europejskiej. Wykorzystywany jest w różnych celach w dyskursach postkolonialnym oraz „zderzenia cywilizacji”. Często nadużywany jako uogólnienie służące sformułowaniu różnic między kulturami.

doświadczyl tego wszystkiego i usiłuje wytłumaczyć artystom, że spotykają się w dziwnym czasie, ponieważ mają możliwość budowania życia wokół siebie na fundamentach trwałego światopoglądu, który, jak sądzi, nie jest pozbawiony perspektyw.

Dzisiaj młodzi artyści awangardowi, zespół Pogranicza – my – postrzegamy siebie jako część wielkiej historii. Razem ze społeczeństwami Europy zburzyliśmy mur berliński, otworzyliśmy granice, spopularyzowaliśmy internet i wypromowaliśmy rozwój wielokulturowych metropolii. Jednak jest też inny mur, który pozostaje wyrazistym symbolem współczesnego doświadczenia Zachodu. Nie biegnie on już wzdłuż granic narodowych, nie tworzą go też różnorodność językowa czy systemy polityczne. Dzisiejszy mur wyrasta wewnątrz społeczeństw i zbudowany jest z ostrych, konfrontacyjnych różnic tożsamości kulturowych. Ten nowy mur, który nazywamy „murem tożsamości”, utworzony

jest z naszych lęków i strat, karmiony rosnącą świadomością obcości. Mur tożsamości nie stoi pomiędzy społeczeństwami, ale wewnątrz nich – wewnątrz najbardziej prywatnych przestrzeni, które jeszcze niedawno zarezerwowane były dla tego, co bliskie i własne. Zdajemy sobie coraz bardziej sprawę z tego, że tożsamość stoi w opozycji do wspólnotowości i że wspierając rozwój indywidualnej tożsamości, budujemy mur tożsamości, który blokuje ideę wspólnoty i wypiera z naszego życia zaufanie.

Zachodnie społeczeństwa coraz bardziej przypominają archipelag oddzielnych kultur. Pogłębianie się granic wewnątrz archipelagu jest sprzężone z naciskiem, który we współczesnych społeczeństwach kładzie się na indywidualny rozwój i samodzielność. W ten sposób naturalne zdolności i skłonności do łączenia się we wspólnoty zostają zahamowane, w zamian pozostawiając tylko zestandaryzowane zasady komunikacji oddzielonych jednostek. Tymczasem nie sposób jednak powrócić do pierwotnego, wspólnotowego stanu społeczeństw. Rozwiązaniem jest rozwijanie wrażliwości na wspólnotowość, żeby przeciwdziałać wpływowi muru tożsamości. Nie proponujemy zatem odrzucenia osiągnięcia kultury zachodniej, jakim jest indywidualizm; nawołujemy raczej do równoczesnego wspierania zaufania wspólnotowego.

Innymi słowy, kwestia muru tożsamości leży u podstaw zachodniego archipelagu oddzielnych kultur. Oddzielenie bierze się z braku tego, co Czesław Miłosz nazywał „tkanką łączną”, na której z kolei osadził swój pomysł *Rodzinnej Europy*. „Tkanka łączna” jest remedium na rozpad zachodnich społeczeństw i poetyckim określeniem Miłosza na wspieranie zaufania wspólnotowego. Przyrost tkanki łącznej między oddzielonymi komórkami należy wspierać, przede wszystkim poprzez budowanie świadomości o różnorodnych kulturach i tożsamościach. A to właśnie jest istota etosu Pogranicza: wspieranie wzajemnego zrozumienia w celu przekraczania muru tożsamości w obu kierunkach. Etosem Pogranicza nie jest burzenie granic, ale rozwijanie i odkrywanie kompetencji ich przekraczania (*border-crossing*). Staramy się jednocześnie podtrzymać ideę tożsamości, jak i wspierać wzajemne zaufanie.

Etos Pogranicza wyrasta ze skupiska problemów w tak zwanej Europie Środkowej i wykracza poza niego. Wbrew obiegowym opiniom identyfikującym Europę Środkową z mityczną Arkadią – zwłaszcza w związku z wielokulturowym dziedzictwem tolerancji – staramy się nie idealizować i nie usuwać ciemnych stron z jej historii. Nie znaczy to

jednak, że idziemy w przeciwną skrajność i powtarzamy inny frazes – jakoby historia tego regionu była nieprzerwanym pasmem kataklizmów i plemiennych kłótni. Wyzwania, jak również wartości, które łączymy z Europą Środkową, nie mogłyby narodzić się w rzeczywistości arkadyjskiej, ale wyłącznie w zderzeniu splecionych ze sobą dramatów, różnic i niemożliwości pogranicza. Same mogą sprowadzić chaos i zniszczenie, ale uświadomione i przezwyciężone ewoluują z tego zderzenia w piękno i mądrość Starego Mostu w Mostarze, w filozofię dialogu Martina Bubera ze Lwowa i Emmanuela Levinasa z Kowna, w dialogiczną poezję Paula Celana z Bukowiny albo też w pisma Danila Kiša z Jugosławii – słowem – w najlepsze odtrutki na prowincjonalne nacjonalizmy.

Założenie, że zrobiono już dostatecznie wiele na płaszczyźnie dialogu, a współczesna cywilizacja przygotowuje nas do życia w pokoju, jest całkiem mylne. Musimy czym prędzej zdać sobie z tego sprawę. Mówimy o „dialogu międzykulturowym”, „spotykaniu Innego” i „więziach międzygranicznych”, jakby były dostępne w sklepach w promocyjnych cenach. Lecz nikt nie daje długotrwałych gwarancji na cenne idee, a ten brak gwarancji nie trapi konsumentów szybkich przyjemności i egzotycznych wrażeń. Budowanie tkanki łącznej jest zaś pracą całego życia i wymaga poświęceń. Wówczas dopiero świadomość, że tworzy się coś niesłychanie delikatnego, wzmacnia jego wartość.

Przestrzeżeni przez Czesława Miłosza, żeby nie pozostawać w sferze idei, w ramach założonej w 1990 roku Fundacji Pogranicze utworzyliśmy międzynarodową sieć praktyków dialogu międzykulturowego, której głównym zadaniem jest wspieranie ośrodków promujących etos pogranicza i budujących mosty między ludźmi różnych kultur, wyznań i etnosów. Nasze działania są nakierowane na eksplorowanie, rozumienie i dyskusowanie procesów międzykulturowych, które przez wieki przyczyniały się do kształtowania społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej, jak również tych kształtujących Europę współcześnie. Zakładając, że kultura jest głównym narzędziem dialogu międzykulturowego, Fundacja prowadzi projekty edukacyjno-artystyczne skierowane głównie do młodzieży. Nasze dążenia realizujemy – między innymi – poprzez następujące projekty: Kolokwia Dialogu Międzykulturowego na Kaukazie i w Azji Środkowej, Mobilną Akademię Dialogu „Nowa Agora”, Grę Szklanych Paciorków czy Nagrodę „Człowiek Pogranicza”.

Głównym celem wszystkich naszych przedsięwzięć jest promocja dialogu międzykulturowego, w którym doszukujemy się odpowiedzi na wyzwania XXI stulecia, idąc za przykładem działaczy



ruchu praw człowieka w wieku XX. Niniejsza książka jest zapisem naszych wieloletnich starań na rzecz wspierania zaufania i tożsamości jako głównych narzędzi służących przekraczaniu granic. Większość artykułów pochodzi z Międzynarodowych Sympozjonów „Nowa Agora” (Sarajewo 2006, Wrocław 2007, Sejny 2008, Berlin 2009) oraz z kolokwiów Dialogu Międzykulturowego na Kaukazie, w Azji Środkowej i w Tbilisi (2005). Wiele z nich daje przykłady przedsięwzięć międzykulturowych i zagrożeń dla dialogu związanych z wydarzeniami ostatnich lat z tych regionów. Stąd decyzja, żeby załączyć dodatkowe informacje o charakterze encyklopedycznym, aby czytelnik mógł odnieść fakty do właściwych realiów.

Nie aspirujemy do całkowitego zaspokojenia zapotrzebowania na wprowadzające artykuły o dialogu międzykulturowym i pozostajemy świadomi naszej środkowoeuropejskiej perspektywy, dlatego *Podręcznik dialogu* nie jest instruktażem, a jedynie częścią większej całości. Artykuły zostały zebrane przy różnych okazjach, w czasie których teoretycy i praktycy dialogu z wielu regionów świata spotykali się i wymieniali metody i pomysły. Nigdy nie wskazywaliśmy konkretnych tematów, choć zainteresowania i przemyślenia autorów kierowały się równocześnie w podobne strony. Z tego dzielenia się i mieszania nierzadko filozoficznych myśli o dialogu i z opisów jego praktykowania udało nam się skomponować *Podręcznik dialogu*, który zawiera zarówno nowe idee i praktyki, jak również krytyczne *case studies* i transkrypcje gorących dyskusji.

Podzieliliśmy materiał na trzy części. Część pierwsza przedstawia sposoby myślenia Pogranicza o dialogu jako przestrzeni „Agory, mostów, gościnności”, o globalnym spojrzeniu na dialog międzykulturowy oraz o przegranej polityki wielokulturowości w społeczeństwach Zachodu. Część druga dokładnie opisuje kwestie związane z „historią i tożsamością” konkretnych grup etnicznych, z rolą, jaką „religia i tolerancja” odgrywają w ich współistnieniu, a także z tym, jak „nacjonalizm i ksenofobia” upośledzają procesy dialogu między nimi. Część trzecia porusza jeszcze bardziej szczegółowe problemy związane z dialogiem międzykulturowym, to znaczy: różnice zawarte w językach, systematyzowanie edukacji oraz wpływ przestrzeni miejskiej na dialog kultur.

W ramach przy tekstach udostępniamy związane biogramy myślicieli, opisy idei i wydarzeń historycznych kluczowych dla fenomenu dialogu. Są one wiązkami informacji wyjętymi z definicji encyklopedycznych, ale interpretowanymi na swój sposób przez

Pogranicze. Zaciągamy w tym miejscu dług wobec takich zbiorów jak *Stanford Encyclopedia of Philosophy* oraz *Encyclopedia Britannica Online*. Pod koniec książki, poza biogramami autorów poszczególnych tekstów i redaktorów książki oraz indeksem nazwisk, czytelnik znajdzie „Słownik Pogranicza”, gdzie próbie ujęcia w definicje poddane zostały sformułowania nieodłączne od naszego sposobu myślenia, takie jak: „mur tożsamości”, „przekraczanie granic”, „neimar” czy „kapija”. W celu rozwinięcia słownika inkorporowaliśmy także część haseł z *Leksykonu neimara*, stworzonego w trakcie warsztatów przy projekcie Tryptyk Bośniacki.

*Podręcznik dialogu* – tak ważny dla Pogranicza – nigdy by nie powstał, gdyby nie zaangażowanie wielu partnerów, którym w tym miejscu chcemy podziękować: „The Public” NGO, Wielka Brytania; „Pozoriste Lutaka”, MEDIACENTAR w Sarajewie oraz PEN Clubowi Bośni i Hercegowiny; Międzynarodowemu Instytutowi Studiów nad Kulturą i Edukacją w Dolnośląskiej Szkole Wyższej we Wrocławiu; Centrum Rezydencji Artystycznych w Wigrach; Federalnemu Związkiowi Towarzystw Polsko-Niemieckich i niemiecko-polskiemu magazynowi „Dialog” w Berlinie.

Chcemy także podziękować wielu organizacjom, bez których finansowego i materialnego wsparcia nie doszłoby do publikacji *Podręcznika dialogu*: European Cultural Foundation, Central European Initiative, Culture 2000; Ford Foundation; „Culture 2000” Programme of the European Commission; Alexander Langer Foundation; Miastu Wrocław; Ministerstwu Kultury i Dziedzictwa Narodowego; Ministerstwu Spraw Zagranicznych; Ambasadzie RP w Gruzji; Domowi Historii Prusko-Brandenburskiej w Poczdamie; Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej; Programowi Komisji Europejskiej „Europa dla Obywateli”; Instytutowi Adama Mickiewicza.

Wreszcie – *last but not least* – chcemy podziękować autorom tekstów, które tworzą *Podręcznik dialogu*. *Zaufanie i tożsamość*. Bez waszej cierpliwości, ochoty i nieustającego wsparcia nigdy nie byłibyśmy w stanie ukończyć naszej książki w tak klarowny i – mamy nadzieję – wyczerpujący sposób.

Krzysztof Czyżewski  
Joanna Kulas  
Mikołaj Golubiewski  
i Zespół Pogranicza

# CZĘŚĆ I



AGORA  
MOSTY  
GOŚCINNOŚĆ



# 1.

## Praktyki dialogu międzykulturowego

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI

Tbilisi 2005

Zacznę od opisu ośrodka międzykulturowego założonego przez Fundację Pogranicze w miasteczku Sejny. Pierwsza część mojej opowieści będzie dotyczyła kwestii, które poruszyłem w trakcie pierwszego dnia seminarium – logosu i mythosu. Czy możemy na nowo odkryć *mythos* w naszym życiu? Inny aspekt tego zagadnienia został ujawniony dzisiaj, w czasie rozmowy z Hamidem Heriszim. Powiedziałem wtedy: „No wiesz, najważniejszą rzeczą jest społeczny etos”. „Etnos?” – zapytał Hamid. „Nie – odrzekłem – etos...!”. Moim drugim pytaniem będzie więc: jak przejść z etnosu do etosu?

Jesteśmy grupą teatralną, której udało się stworzyć ośrodek w małej miejscowości i przez ostatnich piętnaście lat uniknąć nudy i depresji małomiasteczkowego życia na północno-wschodnim krańcu Polski. Piętnaście lat temu, po pracy w teatrze awangardowym Gardzienice i z innymi tak zwanymi teatrami alternatywnymi, związanymi często z tradycją Teatru Laboratorium Jerzego Grotowskiego, zdecydowaliśmy się osiedlić w małej miejscowości, gdzie na pograniczu. I w pewien sposób staliśmy się *community artists*, artystami małej ojczyzny, poszukującymi możliwości organicznej pracy kulturowej w społeczności pogranicza.

Po 1989 roku podjęliśmy decyzję, by całkowicie zmienić nasze życie, bardziej angażując się w przemiany w kraju po upadku komunizmu. Byliśmy teatrem i mieliśmy przedstawienia, które mogliśmy

wystawiać dla mieszkańców, ale po dwóch spektaklach pojawiło się pytanie: co dalej? Mogliśmy, oczywiście, wyjeżdżać na festiwale, zapraszano nas to tu, to tam. Ale w owym czasie uznawaliśmy to za anachronizm – samo życie i tajemnica tego pogranicza wydawały się nam dużo bardziej interesujące, fascynujące dynamiką transformacji, bogatą tradycją wielokulturowości i bolesną pamięcią konfliktów.

Tu zaczyna się historia małej instytucji w miasteczku zamieszkiwanym dzisiaj przez Polaków, Litwinów i staroobrzędowców, osiedlonych tu i wędrujących po tych terenach Romów, Białorusinów zamieszkujących wioski na południu regionu i Ukraińców przebywających tu od końca drugiej wojny światowej (w 1947 roku zostali oskarżeni przez komunistów o faszyzm i przesiedleni z Karpat, spotkał ich los podobny do losu meschetyjskich Turków). Byliśmy tu obcy, tylko jedna osoba z naszego zespołu, na początku jego istnienia, pochodziła z tych stron. Tak więc w 1990 roku przyjechalśmy do Sejn, przywożąc z sobą kilka spektakli, które mogliśmy pokazać miejscowej publiczności. Planowaliśmy wystawić dwa lub trzy przedstawienia. Nie wiedzieliśmy jednak, co dalej. Postanowiliśmy nie być teatrem. To była pierwsza z naszych decyzji. W miasteczku, pomiędzy litewskim a polskim domem kultury, w centrum, znajdowała się cudem ocalona synagoga i dawna dzielnica żydowska. Rozpoczęliśmy rozmowy z miejscowymi władzami o możliwości renowacji tych budynków i zainstalowania się w nich (poza synagogą był też budynek dawnej jesziwy; w niej w PRL-u umieszczono fabrykę kapci, która zbankrutowała wraz z upadkiem komunizmu). Odpowiedziano nam: „Dobrze, jeżeli uda wam się coś zrobić z tą przestrzenią, nie mamy nic przeciwko temu”. Dzisiaj dysponujemy trzema budynkami, bo po dziesięciu latach uzyskaliśmy także od miasta budynek poczty, który w XIX wieku zajmowało gimnazjum hebrajskie, a dzisiaj, po kapitalnym remoncie, mieści się w nim Dom Pogranicza.

Na początku zadaliśmy sobie dwa pytania: Co oznacza dla nas pobyt w tym miejscu? Jakich instrumentów, rzemiosła i umiejętności potrzebujemy, by tu pracować? Wokół ośrodka, w tej żydowskiej dzielnicy, zaczęliśmy budować warsztaty z myślą o różnych działaniach artystycznych i edukacyjnych. Nie były one tworzone dla nas ani dla rozwoju umiejętności członków naszego zespołu, ale po to, by przyciągnąć mieszkańców miasteczka i w jakiś sposób włączyć ich i zaangażować w nasze działania, we wspólną pracę.

Pierwszym zorganizowanym przez nas wydarzeniem było spotkanie w synagodze. Zaprosiliśmy na nie członków wszystkich grup



etnicznych tego regionu. Najbardziej interesowały nas wtedy stare pieśni ludowe, którymi mogli się z nami podzielić. Był to rodzaj działalności, z którym miałem najczęściej do czynienia w czasie mojej pracy w teatrze Gardzienice. Odwiedzając wioski w zapomnianych częściach świata, gdzie do dziś przetrwały dawne kultury, poznaje się pieśni, rytuały, gesty i historie, które włączyć można do przedstawień teatru awangardowego. Takie były nasze artystyczne doświadczenia i stąd to zainteresowanie pieśniami i opowieściami tego regionu.

Gdy znaleźliśmy się wśród zebranych w synagodze, dostrzegliśmy, że dzieje się tu też coś innego i nieoczekiwanego. Emocjonalna temperatura zgromadzenia podniosła się do tego stopnia, że śpiewający pieśni mieli łzy w oczach. Zebrani zaczęli dzielić się wzruszającymi opowieściami. Nie była to sytuacja typowa dla tego rodzaju spotkań. Zdarzyło się tu więc coś więcej, niż mogliśmy to od razu zrozumieć.

Co się zatem stało? Ci różni ludzie, mieszkający w tym samym mieście i regionie, spotkali się po raz pierwszy od wielu lat. Nieświadomi tego faktu, zaprosiliśmy ich na spotkanie we wspólnej przestrzeni, w której mogli się podzielić swoim losem i emocjami. To spotkanie było pierwszym tego typu od wielu lat. Wszyscy zebrani tu Polacy, Litwini, Białorusini, Cyganie, Rosjanie-starobrzędowcy i Ukraińcy spotkali się w dawnej żydowskiej synagodze – w Sejnach nie ma już Żydów, lecz coś z ich kultury pozostało – i wszyscy wnieśli do atmosfery tego spotkania coś szczególnego.

To był dla nas pierwszy sygnał tego, co można by w tym mieście robić – budować przestrzeń spotkania i dialogu dla wszystkich, naszą sejneńską agorę. Drugim było to, że od początku najbardziej zaangażowanymi naszymi partnerami byli młodzi ludzie: dzieci, uczniowie, młodzież z miasta i okolic. To na pracy z nimi powinniśmy się skupić. Zorganizowaliśmy wkrótce miśnię tolerancji

**ROMOWIE**, Cyganie, to lud tradycyjnie wędrowny. Jego korzenie wywodzą się z północnych Indii, ale dzisiaj zamieszkuje cały świat, a szczególnie kraje słowiańskie. Szacowana populacja to 2–5 milionów. Słowo „Rom” oznacza mężczyznę albo męża. Ze względu na wędrowną naturę Romowie są w większości niezarejestrowani w urzędach administracji państwowej i napotykają wiele trudności z ich strony. Nierzadko deportowani wciąż przemierzają ścieżki nieograniczone przez narodowe granice. W większości krajów Romów zmuszano do osiedlania się lub asymilacji. W czasach Holokaustu naziści wymordowali prawie 400 tys. ludzi tego pochodzenia. Dziś część Romów wciąż praktykuje życie nomadyczne, lecz większość osiadła i pracuje jako niewykwalifikowani robotnicy. Na początku XXI wieku Romowie wciąż spotykają się z nieufnością i nietolerancją. Nierzadko myli się ich z Rumunami.

pod nazwą „Spotkanie Innego”. Zaprosiliśmy różne osoby z Polski i zagranicą na dyskusję na temat tolerancji. Wcześniej zaangażowaliśmy do współpracy także młodzież z okolicznych szkół wraz z ich nauczycielami, a także ogłosiliśmy konkurs na najlepszy esej na temat tolerancji i wyobrażeń o niej. Nagrodą za najlepszy tekst było zaproszenie na wspomnianą trzydniową konferencję. Nasza dyskusja na temat tolerancji miała, oczywiście, bardzo szlachetny cel. Ale cóż nowego i świeżego można o tolerancji powiedzieć? Dopiero gdy głos zabrali w niej młodzi ludzie, debata zaczęła nagle nabierać niezwykłego charakteru. Pewien młody człowiek wstał i powiedział: „No dobrze, napisałem tę pracę o tolerancji, o tym, jak Polacy i Litwini współpracują na pograniczu, ale tak naprawdę to nienawidzę Litwinów, bo to nacjonaści, którzy zabili członków mojej rodziny!”. Agresja, jaką żywił on w stosunku do Litwinów, pomimo tego, że nie był świadkiem wojny polsko-litewskiej ani żadnych innych konfliktów w przeszłości, była czymś realnym w tym młodym człowieku. Przekazywana z pokolenia na pokolenie, przez szkolny program, przez Kościół i rodzinę, w jakiś sposób nawarstwiła się w nim.

Dyskusja po tym wystąpieniu stała się oczywiście bardzo napięta. Litwini chcieli opuścić synagogę, ale jakoś udało się nam ich przekonać, by pozostali. Późniejsza rozmowa z tym młodym człowiekiem i wszystkimi innymi, którzy go bronili, docenianie odwagi, z jaką otwarcie wypowiedział swoje zdanie, odmieniła zupełnie całą sytuację. I był to dla nas znak, że mamy partnerów zarówno w tym młodym człowieku, jak i wśród osób z jego pokolenia mieszkających w okolicy.

W ośrodku zorganizowaliśmy warsztaty teatralne, muzyczne, pisarskie, rzemiosła artystycznego, plastyczne – z wykorzystaniem różnych działań i środków ekspresji artystycznej. Zainicjowaliśmy spotkania ze starszymi ludźmi, odradzając prawie nieistniejący dialog międzypokoleniowy. Wyruszyliśmy z młodzieżą i nauczycielami na wyprawę po okolicy, do Wilna, Siedmiogrodu i innych wielokulturowych miejsc w Europie Środkowej. Stworzyliśmy kilka zespołów, włączając w nie także lokalne szkoły i nauczycieli, proponując programy, które mogłyby być realizowane w ramach zajęć pozalekcyjnych. Problemem naszych szkół było to, że program nauczania zawierał wiele informacji na temat konfliktów angielsko-francuskich, a żadnych na temat polsko-litewskich. Wiele mówiło się w nim o historii Europy, ale mało o ich własnym regionie, a już zupełnie nic o własnych sąsiadach, o kulturze i dziedzictwie żydowskim czy protestanckim, o literaturze litewskiej czy religii staroobrzędowców itd.

Postanowiliśmy działać dwutorowo. Po pierwsze, ośrodek zaproponował nowe programy nauczania dla lokalnych i regionalnych szkół. Po drugie, otworzyliśmy synagogę i dwa pozostałe budynki dla młodzieży, która mogła tam przyjść po szkole i wziąć udział w różnych warsztatach artystycznych.

Na czym polegała ta praca z młodzieżą w ośrodku międzykulturowym? O co w niej chodziło? Zajęcia nie były czymś w rodzaju „A teraz realizujemy program dla mniejszości litewskiej”, a później „Teraz przyszedł czas na program dla mniejszości romskiej”. Kwestie mniejszościowe nie odgrywały tu jakiegokolwiek roli, etnos był w niej inaczej obecny. Głównym celem było stworzenie młodzieży warunków do wspólnej pracy, bez względu na jej pochodzenie, kulturę czy narodowość.

Stworzyliśmy przestrzeń, w której młodzi ludzie mogli się spotkać i wspólnie pracować. Ta przestrzeń zlokalizowana pomiędzy polskim a litewskim domem kultury stała się miejscem dialogu kultur. Co znaczy pracować z innymi? Czy znaczy to, że po prostu bierzemy tekst *Medei* i wystawiamy ją wspólnie w teatrze? Z jednej strony tak, ale oczywiście dla nas było, że przychodząca na zajęcia młodzież była szczególna. Gdy prosiliśmy uczestników warsztatów o przedstawienie siebie, musieli pokonać w sobie rodzaj wewnętrznego zahamowania, zanim zdolni byli po prostu powiedzieć: „Jestem Litwinem” czy „Jestem starowierem”, „Moja rodzina jest żydowskiego pochodzenia”, „Część mojej rodziny jest...” lub „Moja rodzina to rodzina pogranicza – mieszana”. Trudno im było otwarcie zwracać się do innych uczestników spotkań. Zdaliśmy sobie wtedy sprawę, że nasza metoda nie jest właściwa, że nie wystarczy rozmawiać na tematy uniwersalne. Doszliśmy do wniosku, że należy stworzyć możliwość indywidualnej ekspresji, możliwość opowiedzenia innym o tym, kim są i jakie są ich korzenie. Zrozumieliśmy podczas tych warsztatów, że na tym wstępnym etapie istnieje przede wszystkim potrzeba wyrażania indywidualnych różnic, a nie zbiorowych uniwersaliów.

Nasz międzykulturowy ośrodek zaczął przybierać formę przestrzeni – jedynej takiej w całym regionie – gdzie młodzi ludzie otwarcie

**STAROBRZĘDOWCY**, starowierzy, to grupa religijna, która odłamała się od rosyjskiego Kościoła prawosławnego ze względu na reformy liturgiczne patriarchy Nikona (1652–1658). Czasami nazywani są raskolnikami od słowa *raskoł* (ros. rozłam). Starobrzędowcy kolonizowali odległe regiony północnej i wschodniej Rosji. Podzielili się na dwie grupy: popowców (uznających kapłaństwo) i bezpopowców (nieuznających kapłaństwa). W 1905 roku zyskali na dekreście tolerancyjnym i przetrwali rewolucję październikową w 1917 roku. Zamieszkują Syberię, Ural, Kazachstan oraz inne regiony Azji, a także Brazylię i Stany Zjednoczone.

wobec innych mogli wyrazić swoją odmienność. Co więcej, byli za to szanowani i doceniani. Mówili na przykład: „Jesteś starowierem, powiedz, proszę, coś o waszej historii, tej innej tradycji, naucz nas jakichś piosenek... Podziel się z nami! Jesteś tu po to, by nas czegoś nauczyć o twojej kulturze”. Na kolejne spotkanie taki młody człowiek przychodził dużo lepiej przygotowany, wypytywał swoich dziadków etc. Nie zacierał swojej tożsamości w spotkaniu z inną większością, stawał się jeszcze bardziej sobą, jeszcze bardziej świadomy, kim jest. Ale przecież na autoprezentacji się nie kończyło. Tam gdzie festiwal prezentacji różnych kultur kończy, myśmy jedynie rozpoczynali. Inicjował się dialog, wymiana, współtworzenie. Dialog miał początek we wzajemnym zainteresowaniu młodzieży i jej chęci do wysłuchania innych, chęci nauki, a może bardziej zaprzyjaźniania się.

W życiu codziennym, szczególnie w szkole, młodzi ludzie na pograniczu musieli to wszystko ukrywać, zamiatać pod dywan. Jeśli chodzi się do szkoły, dajmy na to, polskiej szkoły, raczej nie mówi się otwarcie: „Jestem Litwinem”. Natomiast dzieci romskie mają problem z polskim językiem, bo nie jest on dla nich ojczysty. Tak oto powstało miejsce, w którym wszystkie te dzieci zostały docenione dzięki istniejącym między nimi różnicom. A ta chęć dzielenia się, słuchania i uczenia się wytworzyła niesamowitą i dynamiczną sytuację artystyczną. Była ona tak silna, że pomogła rozpocząć pracę nad przedstawieniem teatralnym.

W ten sposób małe dzieci przystąpiły do tworzenia przestrzeni, nowej sytuacji w miasteczku, w której starsi ludzie, ich dziadkowie, sąsiedzi, zostali wciągnięci do opowiadania sobie nawzajem opowieści. Jednym z pierwszych zadań młodych ludzi było napisanie scenariusza przedstawienia. Na czym będzie oparty? Postanowiliśmy, że zaczniemy pytać o opowieści, lokalne legendy, anegdoty, opracujemy je i włączymy do przedstawienia.

Jednym z naszych projektów realizowanych z dziećmi było skonstruowanie miasta na nowo, zbudowanie makiety Sejn. Chodziło o przestrzeń bardziej mityczną niż realną, w której znalazłoby się miejsce dla wszystkich jego dawnych mieszkańców, także Żydów i protestantów, wraz z ich dawno nieistniejącymi wspólnotami i zborami. Gliniane miasteczko, które wtedy powstało, stało się sławne, objechało, wraz ze spektaklem, do którego stanowi scenografię, całą Polskę i pół świata. A była to pierwsza okazja pokazania i wyrażenia przestrzeni, w której żyli. Po zbudowaniu tego glinianego mikroświata, dodali do niego opowieści, pieśni, tańce i scenariusz. Zaczęli

pracować nad przedstawieniem, które obecnie nazywamy *Kronikami sejneńskimi* i które stało się niezwykle opowieścią o życiu wielokulturowego miasteczka.

Pracujemy nad tym przedstawieniem już ponad dziesięć lat. Nie jest to typowy projekt teatralny z jedną premierą i powtarzаныmi w tej samej formie spektaklami. Każda nowa generacja dodaje do tego scenariusza coś od siebie, a przedstawienie staje się coraz dłuższe. Istnieje też książka na nim oparta, nakręcono także film. Spektakl stał się czymś w rodzaju historii lokalnej społeczności, małym epickim poematem, którego tu wcześniej brakowało. Społeczności Sejn żyły razem, a jednocześnie osobno, nie tworząc zintegrowanej wspólnoty, nie posiadając wspólnej historii w swoich podręcznikach czy przekazach rodzinnych. Nie mam tu na myśli historii w sensie naukowym, ale historię rozumianą jako lokalną epikę. Coś w rodzaju jednego dachu nad głową dla wszystkich, wspólnego domu.

Wcześniej istniały jedynie historie oddzielne, historie etnosów, historie, które boleśnie dzieliły miejscowe rodziny. Były takie czasy, pod koniec XIX i na początku XX wieku, gdy ludzie zmuszani byli do dokonania wyboru, jaka będzie ich rodzina: polska czy litewska, żydowska czy rosyjska – starowerska. Członkowie rodziny mieli różne pochodzenie, często zdarzały się mieszane małżeństwa. Poza tym świadomość narodowa była wtedy nowym zjawiskiem, dopiero się kształtowała. Towarzyszyło temu rozpowszechnianie się narodowej mitologii, uznającej tych ludzi, którzy przyznawali się do bycia rodziną pogranicza, o spletanych korzeniach narodowościowych czy wyznaniowych, za zdrajców narodowej sprawy. Trzeba było być albo prawdziwym Polakiem, albo prawdziwym Litwinem, inaczej nie było się ani jednym, ani drugim. Od tamtych czasów wszystko, co mieszane, musiało więc być ukryte, stało się tabu. Przez ponad sto lat ludzie nie przyznawali się do członków własnych rodzin o innym etnicznym lub religijnym pochodzeniu. Nawet nazwa naszego ośrodka – Pogranicze – była nazwą nową, a może nie tak całkiem nową, ale słowem z przeszłości, nieistniejącym w realnym życiu, początkowo posiadającym negatywne zabarwienie.

Można o kimś powiedzieć: „To człowiek pogranicza”. Kim on jednak jest? Kim są ci ludzie w ośrodku, w agorze mieszczącej się pomiędzy polskim a litewskim domem kultury? Pytanie, jakie nam postawiono, brzmiało: Kim wy jesteście? Jeśli jesteście Polakami, powinniście chodzić do polskiego domu kultury. Jeśli jesteście Litwinami, powinniście chodzić do litewskiego domu kultury. Co to takiego to Pogranicze?

Czy zatem Pogranicze było czymś nowym? Niekoniecznie. Zawsze mieszkali w tym mieście i w tej żydowskiej dzielnicy jacyś Inni. A był kiedyś czas, gdy istniało wiele mieszanych rodzin pogranicza i ludzie mówili o sobie: „Jestem obywatelem Sejn”. I był czas, gdy można było o sobie powiedzieć: „Jestem człowiekiem pogranicza”. Tradycja europejskich pograniczy polega na tym, że jeśli powiesz, że jesteś człowiekiem pogranicza, ludzie zrozumieją, że nie tylko sam masz splątane korzenie, ale że znasz inne języki, potrafisz zrozumieć inne kultury, szanujesz inność, jesteś człowiekiem dialogu, należysz do innej rzeczywistości, która praktycznie nie istnieje od czasów pierwszej wojny światowej. Ludzie pogranicza byli przez ostatnich sto lat ludźmi przegranymi. Siła polityczna, społeczna i kulturalna była w posiadaniu ideologii i kręgów narodowych, potrafiących jedynie posługiwać się monologiem. Bycie człowiekiem pogranicza oznaczało więc bycie kimś innym, bycie przegranym w czasach należących do tych drugich, silniejszych.

Przed przyjazdem w to miejsce nie zdawaliśmy sobie sprawy z tego, o czym teraz mówię. O wszystkim dowiedzieliśmy się od mieszkańców. Chcieliśmy stworzyć nasz międzykulturowy ośrodek jako ośrodek pogranicza. Coś, co wszyscy ci ludzie znali z przeszłości. Może to utopia, może bliska przegranym, ale zaistniała.

Jedną z pierwszych opinii, jaka do nas dotarła od mieszkańców, od starszej części miejscowej społeczności, stało się wyjaśnienie, dlaczego zgodzili się oni wysłać do ośrodka swoje dzieci, czemu chcieli, by wzięły udział we wszystkich tych programach i działaniach. Pierwszy konsensus brzmiał: „Może i nie zgadzamy się z tym, co mówicie o dialogu, mamy swoją bolesną pamięć i doświadczenie sąsiedzkich konfliktów, ale wierzymy – jako rodzice – że to, co robicie z naszymi dziećmi, jest dla nich dobre”. Drzwi zostały więc otwarte. Mówili: „Róbcie więc to. Nie dla nas – jesteśmy starymi ludźmi, znamy życie, mamy swoje doświadczenia. Ale czujemy, że ten rodzaj pracy, w tych nowych czasach po 1989 roku, jest dla naszych dzieci dobry, bo to jest ich przyszłość. Jest to coś, co wykracza poza ideologie, poza partykularne interesy”.

Ten ośrodek międzykulturowy niekoniecznie i nie wyłącznie miał się zajmować uświadamianiem Polaków z polskiego domu kultury o istnieniu litewskiego domu. Chociaż oczywiście jest to ważne. Niekoniecznie także uświadamianiem protestantów czy Ukraińców o istnieniu tradycji starowierów. Choć to też ważne. Teraz istnieje w tym mieście agora, która umożliwia kontakty pomiędzy nimi



wszystkimi, która buduje coś w rodzaju tkanki łącznej pomiędzy kulturami – wymiany, polemiki, współpracy. Coś w rodzaju nowego poziomu miejskiego życia. Innego poziomu kultury. Innego poziomu tożsamości? Można być obywatelem agory, a jednocześnie świadomym mieszkańcem narodowej dzielnicy miasta. To nie musi się wykluczać. Pracujemy nad tym, aby takie przynależności wzmacniały się wzajemnie.

Ani nasz ośrodek, ani agora nie istniałyby bez ludzi z litewskiego czy polskiego domu kultury. Naszym celem nie jest więc umniejszanie tego, co dookoła nas i co tu zastaliśmy, ale znalezienie innej płaszczyzny wspólnych działań, korzystanie z dynamiki i energii całej tej różnorodności kulturowej w działaniach Pogranicza.

Jakie były nasze następne posunięcia? Bardzo szybko założyliśmy w ośrodku, wraz z dziećmi i młodzieżą, muzeum. Jaki rodzaj muzeum? Nie chodzi oczywiście o profesjonalne muzeum, ale raczej o muzeum międzykulturowych tradycji naszego regionu. Stworzono je dzięki przedstawieniu teatralnemu. W czasie pracy nad nim zebraliśmy stare pocztówki, dokumenty, rodzinne fotografie itd. We współpracy z młodzieżą udało się nam zebrać znaczną kolekcję. Najpierw urządziliśmy ich wystawę, a później muzeum wielokulturowych tradycji Sejn. I stało się ono miejscem, do którego przychodzą już nawet przedszkolaki, aby dowiedzieć się czegoś o własnym miejscu zamieszkania, o tym, jak niegdyś wyglądało tu życie, jakie są jego wielokulturowe tradycje. Uczą się tego przez opowieści i bajki, warsztaty artystyczne poświęcone sąsiedzkiemu kulturom.

Dyskusja na temat muzeów i tradycji kulturowych jest w naszym regionie palącym problemem. Istnieje w Sejnach polskie Muzeum Ziemi Sejneńskiej, Litwini mają swoje w litewskim domu kultury. Powstaje pytanie, jak ma wyglądać muzeum społeczności takiej, jak nasza, społeczności pogranicza? Czy można w jakiś sposób objąć całość miejscowych tradycji, całego regionu, wszystkich ludzi, jacy tu kiedyś wspólnie żyli, czy też należy stworzyć muzeum dla niektórych z nich, muzeum jednej konkretnej historii? Śmiem twierdzić, że to dzięki pracy Pogranicza zaczęto myśleć w polskim muzeum w Sejnach o urządzeniu innych sal, na przykład sali poświęconej Litwinom. Oczywiście stworzenie sali poświęconej jakiejś grupie narodowej nie oznacza, że znajdzie się ona w głównym nurcie tradycji.

Ta tendencja jest bardzo silna obecnie w Europie. Nazywam ją syndromem „osobnego pokoju”. Opowiadałem dzisiaj Nealowi Aschersonowi o dyskusji z Krzysztofem Pomianem, dyrektorem

Muzeum Europy w Brukseli. Unia Europejska podjęła decyzję o stworzeniu Muzeum Europy i rozpoczęło to dyskusję na temat, jak ma takie współczesne muzeum wyglądać. Na pytanie, co z muzułmanami i islamem w Europie, padła odpowiedź: „Urządzimy dla nich osobny pokój”. Podobnie rzecz się ma z salą dla innych narodowości w polskim muzeum w Sejnach; jeśli zorganizujemy osobny pokój dla islamu i muzułmanów, będzie to oznaczać, że ich miejsce jest poza rdzeniem europejskiej kultury.

Problemem jest to, co rozumiemy przez multikulturalizm. Wielokulturowość oznacza dla wielu jedynie „istnienie osobnych pokoi”. Poprawne politycznie jest stwierdzenie: „Szanujemy was, macie swój osobny pokój”, jak na przykład sala ormiańska w muzeum w Tbilisi. Problemem jest fakt, że Ormianie należą do jądra, że są budowniczymi i obywatelami tego miasta. A to duża różnica! Kwestie takie jak ta stanowiły też wyzwanie w naszej pracy w ośrodku Pogranicze.

Innym naszym projektem jest to, co nazywamy Ośrodkiem Dokumentacji Kultur Pogranicza. To obecnie coś w rodzaju wielkiej biblioteki, zbiorów książek, czasopism, map, filmów, muzyki, starych pocztówek i litografii, które mogą być wykorzystane przez ludzi pochodzących z różnych krajów i krańców świata, którzy przyjeżdżają do nas, by studiować kultury pogranicza i stosunki międzykulturowe.

Na podstawie tej lokalnej pracy, którą prowadzimy już od wielu lat, zaczęliśmy opracowywać szerszą koncepcję działalności na pograniczu, dzielenia się wiedzą, doświadczeniami i praktykami wykorzystującymi jego potencjał. Dysponujemy też, co dla nas ważne, własnym wydawnictwem. Niekiedy publikowane przez nas książki są ważnymi drogowskazami dla programów i problemów, którymi chcemy się zająć. Tak też stało się w przypadku *Sąsiadów* Jana Tomasa Grossa. Wydaliśmy książkę, która uruchomiła w Polsce najważniejszą debatę na temat stosunków polsko-żydowskich po drugiej wojnie światowej. Wydajemy także dwa magazyny kulturalne, jeden poświęcony kulturze Europy Środkowo-Wschodniej, a drugi Sejneńszczyźnie i lokalnej społeczności.

W taki oto sposób ośrodek Pogranicze składa się z wielu różnych warsztatów, które łączy praca poświęcona dialogowi rozumianemu jako filozofia życia lub etos. Etos ten to właściwie – a stało się to z czasem oczywiste dla nas i innych – zarówno rezultat, jak i kluczowa kwestia naszej pracy: etos jako codzienna praktyka życiowa. Wszystkie działania kulturalne i edukacyjne mogą zostać przeniesione na ludzkie zachowania. I w oparciu o te działania, które powinny



być zakrojone na wiele lat, bo trzeba być świadomym faktu, że pewnych rzeczy nie da się osiągnąć na krótki dystans, powstaje szansa na stworzenie tego, co można nazwać etosem, rodzajem zachowań związanych z kulturą dialogu. To coś, co zakłóca codzienność sprowadzoną wyłącznie do konfliktu i partykularnych interesów, co tworzy ludzkie postawy w stosunku do innych ludzi i codziennych problemów, to kultura dialogu.

Można powiedzieć, że nasza praca skoncentrowana jest na codziennych działaniach z różnymi grupami dzieci i młodzieży w szkołach i w ośrodku. A jaki wpływ ma ta codzienna praca na całą społeczność? Widzimy, jak te pracujące z nami dzieci, które na początku dostały zgodę rodziców, aby do nas przyjść, odmieniają teraz życie swoich rodzin. Potrafią zmienić nastawienie swoich rodziców czy dziadków do sąsiadów. Początkowo wydawało mi się, że pracować uda nam się jedynie z dziećmi i że w tym mocno skonfliktowanym społeczeństwie tylko młodzi ludzie będą w stanie zmienić swoje zdanie i zrozumieć inną kulturę, inny wymiar życia. Po latach widzę jednak, że coś dzieje się w naszym miasteczku też ze starszym pokoleniem.

Jedną z naszych inicjatyw jest przyznawanie nagrody „Człowieka Pogranicza”. Jej laureatami zostali, między innymi, litewski poeta Tomas Venclova i estoński kompozytor Arvo Pärt. Z tej okazji do naszego miasteczka przyjeżdżają znamienici goście z zagranicy, by wziąć udział w wielkich uroczystościach. Między innymi to dzięki tym uroczystościom mieszkańcy zaczęli naprawdę doceniać pojęcie „człowieka pogranicza”, także jako kogoś, z kim sami mogą się identyfikować. Coraz częściej spotykam się z sytuacją, gdy ktoś podchodzi do mnie i mówi: „Wie pan, ja też jestem człowiekiem pogranicza... Miałem wujka Litwina” albo „Mój dziadek był Żydem”, a przede wszystkim słyszę, że teraz jest już inna epoka, że nasz patriotyzm powinniśmy budować na współpracy z sąsiadami, na przynależności do wspólnej Europy.

Ostatnim tematem, który chciałem poruszyć, uzupełnić nim całość obrazu, jest kwestia świadków. Kiedy tworzy się w mieście miejsce zwane agorą, pojawia się możliwość przyjęcia do społeczności świadków. Przebywając wyłącznie w polskim, żydowskim czy litewskim domu kultury, nie ma się możliwości wysłuchania świadków. Kim oni są? Świadkiem jest ktoś, kto niegdyś żył w tym mieście, w tej społeczności lub jest synem albo wnukiem kogoś, kto żył tu przed nami. Proces powrotu świadków do społeczeństwa jest czymś naprawdę istotnym. Gdy świadek powraca na agorę – w Sejnach

będzie to na przykład odwiedzający nas Żyd czy protestant, czy ktoś, kto przybywa do miasta po wielu latach nieobecności – można usłyszeć dużo rzeczy, które nie powinny zostać zlekceważone.

Odnoszę się tu do tego, co Arutjun Marutjan powiedział o pamięci i dziedzictwie historycznym. Oczywiście, może lepiej byłoby, gdybyśmy mogli je zlekceważyć, a może nie powinniśmy – zgadzając się z tym, co powiedział Dżahangir Selimchanov – ciągle o nich mówić, bo przecież istnieją jeszcze inne wymiary dialogu międzykulturowego. Ale sytuacja społeczności lokalnej na tym właśnie polega: mało prawdopodobne jest, by jakiś świadek nigdy do niej nie zawitał. Nieważne, czy świadkiem tym jest pojedyncza osoba, grupa, społeczność czy kilka społeczności. Jeśli tylko istnieje przestrzeń lub taka możliwość, ludzie żyjący wokół nie spoczną, dopóki nie dowiedzą się prawdy. Oczywiście, możliwe, że ludzie ją odrzucają, że będą się ze wszystkich sił bronić przed stawieniem czoła świadkowi, ale tak czy inaczej ten czas nadejdzie.

Rolą naszego ośrodka Pogranicze jest zajęcie się sytuacją spotkania świadka ze społecznością. Nasza praca nie polega na zapraszaniu czy też zniechęcaniu świadków, ale na pośredniczeniu i ułatwianiu spotkań. Posiadanie takiej „akuszerki” jest dla danej społeczności rzeczą ważną. Oczywiście, czynić to mogą nie tylko takie ośrodki jak nasz, i niekoniecznie pograniczne, inne także. A w społeczeństwie powinna istnieć przestrzeń – nazywam ją agorą – może to być gazeta, muzeum czy organizacja pozarządowa, która umożliwiałaby kontakt, spotkanie świadka z grupami społecznymi żyjącymi obok siebie. Tym, co istotne dla naszego zrozumienia pojęcia tolerancji i społeczeństwa wielokulturowego, jest pojawienie się świadka.

Doświadczyliśmy tego w przypadku Jedwabnego, drastycznego przykładu stosunków polsko-żydowskich. Wspomniałem powyżej wydaną przez nas książkę *Sąsiedzi*, opowiadającą prawdziwe wydarzenie z czasów drugiej wojny światowej, kiedy to Polacy wymordowali żydowskich członków swojej społeczności. W czasach komunizmu wydarzenie to było tematem tabu, a napis na pomniku wzniesionym w Jedwabnem głosił, że sprawcami mordu byli Niemcy, i nie wspominał o tym, że ofiarami byli Żydzi, ani kto konkretnie ich zamordował. Ukryto to w słowach, ale ludzie, którzy wiedzą, co się naprawdę wydarzyło w Jedwabnem, wcześniej czy później pojawiają się i przemówią. Naszym obowiązkiem jest prowadzić debatę i pracować nad tą trudną historią.

Oczywiście, najprościej byłoby po prostu odrzucić te głosy świadków, nie słuchać ich. Ale odrzucenie i niesłuchanie nie jest oznaką życia w normalnym społeczeństwie. Coś, nieświadomie, zostanie zepchnięte pod powierzchnię; narodzą się dzieci, wnukowie, ale wszyscy będą mieli w sobie tę nienormalność ukrytej prawdy. Przekazywaną z pokolenia na pokolenie. Lepiej jest więc, choć to proces długi i może trwać latami, mieć tę przestrzeń wspólną, choć trudniejszą, bo nie tylko swoją, tę agorę, ten Ośrodek Pogranicze lub inną placówkę, która zajmie się oddaniem głosu również innym, krytyczną refleksją o sobie, całością dziedzictwa.

Opowiedziałem o uwarunkowaniach, w jakich działamy w Sejnach, o bolesnej pamięci i o szczególnym potencjale kulturowym tego miejsca. Dla innych kontekstów i okoliczności, na przykład Kaukazu, będą one wyglądały inaczej. Mam jednak nadzieję, że pewne praktyki, pewna uniwersalna wiedza i doświadczenie mogą stać się wspólne i wspólnie możemy się nimi dzielić z innymi.

## KOMENTARZ

### Wywiad z Krzysztofem Czyżewskim, Hamidem Heriszim, Artuszem Mkrtczjanem i Stanisławem Zapaśnikiem przeprowadzony przez Wiktorię Maksojową dla „Kaukaskiego Akcentu”

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Po polskiej transformacji politycznej w roku 1990 założyłem ze swoimi przyjaciółmi niezależną organizację – Fundację Pogranicze. Założyliśmy również Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w wielokulturowym polskim miasteczku Sejny, położonym niedaleko granic Litwy, Białorusi i Rosji. Region ten ma bardzo bogate dziedzictwo kulturowe, od wieków sąsiadują tu z sobą Polacy, Litwini, Białorusini, Rosjanie-starobrzędowcy i Cyganie, po wojnie przesiedlono w ten region Ukraińców, a do Zagłady żyła tu duża wspólnota żydowska. Budując nowy ośrodek działań kulturowych na pograniczu, nawiązywaliśmy do tradycji federacji wielu narodów za czasów jagiellońskiej Rzeczypospolitej i do dziedzictwa takich pisarzy jak Czesław Miłosz, którzy w swojej twórczości przywoływali tradycje różnych kultur, budując między nimi mosty. Kiedy staliśmy się niepodległym państwem, zrodziło się pytanie o to, jak w nowych warunkach odnieść się do tej tradycji. Niebezpieczeństwo zrealizowania się scenariusza jugosłowiańskiego było bardzo prawdopodobne. Zamrożone w czasach Związku Radzieckiego konflikty przybierały na sile i mogły przybrać formę międzyetnicznych i międzyreligijnych walk. Rozumieliśmy, że dla sprostanania nowym wyzwaniom, musimy wyruszyć na realne pogranicze, rozpocząć pracę organiczną w społecznościach lokalnych

i wypracować nowoczesne narzędzia dla zgłębiania i upowszechniania dialogu międzykulturowego.

WIKTORIA MAKSOJEW: Dlaczego jako miejsce tej debaty wybrany został Dom Kaukaski?

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Zapraszano nas często na Kaukaz wcześniej, by wspólnie zastanowić się nad metodami komunikacji i podzielić doświadczeniami, które można by wykorzystać w lokalnym kontekście. Sztuka budowniczego mostu polega na tym, że potrafi na miejscu znaleźć materiał do jego budowy, nie

może przynieść gotowego mostu ze sobą. Jednocześnie jednak musi znać pewne uniwersalne zasady, narzędzia i wartości, na których to budowanie się opiera. Jestem pewny, że doświadczenie tych, którzy budują mosty dla dialogu na Kaukazie, może być korzystne i ważne również na Bałkanach i na innych pograniczach. Przez kilka lat, współpracując z Open Society Institute w Budapeszcie, realizowaliśmy specjalny program poświęcony dialogowi międzykulturowemu na Kaukazie i w Azji Środkowej. W ubiegłym roku zorganizowaliśmy pierwszą debatę w Duszanbe, w której brali udział również przedstawiciele Armenii, Gruzji i Azerbejdżanu. Konferencja w Tbilisi dedykowana jest krajom południowokaukaskim, choć jej tematyka nie ogranicza się do Kaukazu, bo zawsze uznawałem za istotne, by dialog międzykulturowy wykraczał poza lokalne konteksty. Dostrzegamy podobieństwa pomiędzy problemami pojawiającymi się w różnych krajach świata, nawet w państwach Europy Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych. Społeczeństwa wielokulturowe przeżywają kryzys, pojawiają się nowe ruchy i ideologie, powraca stary nacjonalizm, który tworzy groźną mieszankę w połączeniu z nowoczesnym lękiem i wykorzeniem. Pojawia się konieczność tworzenia nowych koncepcji i praktyk, a dialog międzykulturowy wydaje mi się jedną z najważniejszych odpowiedzi na kryzys, o którym tu mówimy. Większość uczestników naszego kolokwium to ludzie kultury, animatorzy dialogu, a przecież konieczne jest nie tylko seminarium z wybranymi liderami i intelektualistami, lecz

**CZESŁAW MIŁOSZ** (1911–2004), polski pisarz, tłumacz i krytyk, laureat literackiej Nagrody Nobla w 1980 roku. Zawsze podkreślał potrzebę dialogu i budowania tkanki łącznej pomiędzy pograniczami. W książce *Rodzinną Europą* (1958) omawiał relacje między kulturami Europy Wschodniej i Zachodniej. Choć Miłosz uważał siebie przede wszystkim za poetę, jego najbardziej znanym dziełem jest zbiór esejów *Zniewolony umysł* (1953), w którym prześwietlał rolę intelektualistów za rządów komunistycznych w Polsce.

długoterminowa działalność, angażująca szerokie rzesze ludzi, nawet dzieci. Dlatego podczas debaty przedstawione zostały najlepsze praktyki, już realizowane przez François Matarassa z Wielkiej Brytanii i Tone Bringę z Norwegii. Omówiliśmy doświadczenia Fundacji Pogranicze i ośrodka Dom Kaukaski. Ale to tylko początek. Myślimy o stworzeniu pewnego rodzaju wędrującej akademii, klas mistrzowskich dialogu międzykulturowego. Propozycja polega na tym, by grupa ekspertów udała się do różnych zakątków Kaukazu, pracując w konkretnym kontekście wspólnot lokalnych, pomagając animatorom opracowywać bardziej efektywne programy i znajdować finansowe wsparcie tych inicjatyw. W planach jest stworzenie strony internetowej poświęconej dialogowi międzykulturowemu w języku angielskim i rosyjskim, która byłaby swoistą szkołą, platformą wymiany wiedzy, oferującą informacje o uczestnikach, interesujące artykuły, książki i filmy. Zarówno nauczycielom, jak i animatorom kultury potrzebna jest informacja o nowych inicjtywach, rozwijanych w ramach programu. Poza tym myślimy o ośrodku dialogu międzykulturowego. Jeżeli chcemy osiągnąć długoterminowe rezultaty, potrzebny nam będzie ośrodek dysponujący swoim zespołem, który przez lata pracować będzie z mieszkańcami danego regionu, przyciągając ich do procesu dialogu. Będzie to możliwe, jeżeli naszej fundacji, jak również innym europejskim organizacjom, uda się znaleźć partnerów lokalnych, w urzędach miast, ministerstwach kultury, prywatnych przedsiębiorstwach zainteresowanych naszymi działaniami. Taki ośrodek może powstać nie tylko w Tbilisi, ale również w innych regionach Gruzji, w Armenii czy Azerbejdżanie.

WIKTORIA MAKSOJEWA: Jakie różnice – etniczne, religijne – przeszkadzają według pana dialogowi międzykulturowemu na Kaukazie i na ile są one podobne do problemów w porozumiewaniu się w innych regionach świata?

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Niestety, w różnych konfliktach „granicznych”, w eskalacji nacjonalizmu nierzadko negatywną rolę odegrali ludzie kultury, intelektualiści; to oni tworzyli ideologię nacjonalistyczną, która jest bardzo niebezpieczna. Wydawano książki, dzięki którym ludzie, wcześniej żyjący w pokoju, po prostu stawali się wrogami. Sam jestem człowiekiem kultury i wiem, że moją pracą jest budowanie mostów, ale są też tacy, którzy – w imię obrony fortec własnych kultur – potrafią je jedynie niszczyć. Obserwowałem

również, jaką złą rolę odegrały media w byłej Jugosławii i w wojnach kaukaskich. Jeżeli media stają się narzędziem polityków pragnących wojny, stają się bardzo niebezpieczne. A przecież można myśleć o mediach jako ważnym elemencie budowania dialogu międzykulturowego. Dzieje się tak wtedy, gdy zdolne są one do wytworzenia kultury krytycznej, zdolnej przeciwstawiać się narodowej apologetyce, historycznym mistyfikacjom, oddawać głos różnym racjom i stronom konfliktu, ukazywać pozytywny potencjał pogranicza, a nie tylko zagrożenie z nim związane. Tyle odnośnie warunków zewnętrznych. Wewnątrz również pojawiają się trudności. Często brakuje nam języka, który łączy, a nie antagonizuje ludzi. Jakie działania mogą temu zaradzić? Dyskutowaliśmy w trakcie kolokwium nad radzieckim modelem przyjaźni pomiędzy narodami, który, według mnie, okazał się karykaturą dialogu międzykulturowego. W Związku Radzieckim istniała „przyjaźń pomiędzy narodami”, ale głównie w partyjnych deklaracjach i na rozkaz. Ludzie mało wiedzieli o sobie nawzajem. Ci, którzy walczyli o zachowanie swojej kultury i tożsamości narodowej – co jest istotną częścią prawdziwego dialogu – często byli zamykani w więzieniach albo rozstrzeliwani jako „nacjonaliści”. Niebezpieczeństwo tkwi też obecnie w Europie Zachodniej, w jej koncepcji multi-kulti, opartej na powierzchownym, festiwalowym dialogowaniu, a to zdecydowanie za mało.

WIKTORIA MAKSOJEW: Mówi się, że amerykański „tygiel narodów” zmienia Anglików i Japończyków, Włochów i Koreańczyków w Amerykanów. A jednak w Stanach Zjednoczonych również dzisiaj mają miejsce tarcia międzyetniczne. Z czym to jest związane? Do nas, do Gruzji, przyjeżdżali naukowcy ze Szwecji, którzy skarżyli się na bariery w stosunkach między różnymi grupami społeczeństwa, zapoznawali się z kaukaskim doświadczeniem współpracy pomiędzy różnymi środowiskami lingwistycznymi.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Myślę, że wojny przyszłości nie będą toczyły się tylko pomiędzy krajami lub narodami, a coraz częściej pomiędzy kulturami, i to jest już zauważalne w Stanach Zjednoczonych. O narastających konfliktach między Latynosami a resztą społeczeństwa amerykańskiego pisze Huntington. Latynosów jest coraz więcej, nie chcą się asymilować, tak jak wcześniejsze rzesze imigrantów przybywających do Ameryki, źle mówią po angielsku, mieszkają w swoich gettach. Jak się z nimi porozumiewać? Nie zgadzam się



z Huntingtonem, który straszy konfliktem, zagrożeniem dla tożsamości amerykańskiej, i prze do konfrontacji. Ja ciągle wierzę w dialog i most, który jest – na długi dystans – najskuteczniejszym sposobem rozładowywania napięć i budowania cywilizacji. Podobnie jest w Europie, do której przybywa coraz więcej muzułmańskich imigrantów. I tu coraz silniejsze stają się głosy wzywające do konfrontacji i zwalczania „obcych”, takie jak choćby głos Oriany Fallaci.

WIKTORIA MAKSOJEW: Uważa pan, że nadszedł kryzys demokracji?

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Autor *Morza Czarne*, ważnej książki o wielokulturowości, Neal Ascherson, który jest gościem naszego kolokwium, twierdzi, że gdy w społeczeństwie panują wolność i liberalizm, nie sprzyja to pojednaniu ludzi. Wręcz przeciwnie, wtedy każdy chce być wolny i zaczyna się izolować. Dzisiejsza Europa to olbrzymi archipelag wysp, między którymi nie ma mostów. I to jest kryzys demokracji. W jaki sposób ją budować, żeby łączyła ludzi? Wcześniej dla mieszkańców Ameryki priorytetem było bycie amerykańskim obywatelem, niezależnie od narodowości. Teraz mówi się, że przed obywatelstwem priorytet ma tożsamość narodowa. To dla demokracji nowość. Konieczne są nowe modele życia, a jedną ze współczesnych odpowiedzi jest dialog międzykulturowy. Wstępujemy w epokę nowego paradygmatu kulturowego, w którym coraz większego znaczenia nabierać będzie dialog oraz nasz stosunek do Innego, do drugiej osoby liczby pojedynczej – „Ty”. W cywilizacji europejskiej wyróżnić można trzy okresy: grecki kładł nacisk na „to”, prawdę obiektywną, byt; okres kartezjański to dominacja „ja”, indywidualnej wolności, siły „ego”. My żyjemy już w okresie, w którym – obok prawdy i wolności – coraz większego znaczenia nabierają takie wartości jak odpowiedzialność, wspólnotowość, empatia. Albo będziemy potrafili zbudować naszą cywilizację na dialogu, na respektowaniu Innego, albo czeka nas permanentny kryzys i eskalacja konfliktów.

WIKTORIA MAKSOJEW: Rozmawiałam też z niektórymi uczestnikami kolokwium.

ARTUSZ MKRTOCZJAN (Armenia): Nasze Centrum Badań Miejskich bada kulturalne i historyczne zabytki Kaukazu Południowego. Przykłady europejskiego i rosyjskiego neoklasycyzmu można



odnaleźć w Karsie, Erzurum, Achalkalaki, w Baku, Gandzy, Tbilisi. Studiowałem w Tbilisi w Akademii Sztuk Pięknych i bardzo lubię to miasto. Ale Gruzja dzisiaj traci swoją szansę zachowania Tbilisi jako centrum Kaukazu, jakim ono było dla nas, Ormian, Azerów i dla całego Kaukazu. Gruziński nacjonalizm religijny i duchowy źle wpływa na Tbilisi, miasto, w którym niegdyś żyło wielu Żydów, Greków, Azerów. Dzisiaj zmienia ono swój wizerunek – tylko w ciągu ostatnich pięciu lat, o ile mi wiadomo, opuściło je sto tysięcy Azerów i Ormian. Z ponad dwudziestu szkół ormiańskich w Tbilisi zostały tylko cztery, z licznych cerkwi ormiańskich zostało zaledwie kilka. Ludność grecka miasta zmniejszyła się siedmiokrotnie, Rosjan praktycznie już nie ma. W ten sposób tracimy wielonarodowe Tbilisi. A przecież w pamięci nadal żyją żydowscy, greccy, ormiańscy i azerscy poeci i artyści, którzy tu mieszkali i uważali to miasto za swoje. Koczarakaka i Bażbeuk-Mielikowa nikt nie uważał za Ormian, byli tbilisyjczykami, a bycie tbilisyjczykiem było szczególnym zaszczytem. Czysto gruzińskie Tbilisi straci wiele, wierzę mi, żaden Azer, żaden Ormianin nie będzie uważał gruzińskiego miasta za centrum Kaukazu.

WIKTORIA MAKSOJEWĄ: Obserwuję przyjacielskie rozmowy, jakie prowadzi pan z azerskimi kolegami, miło widzieć taką otwartość...

ARTUSZ MKRTRCZJAN: Kieruję organizacją pozarządową, która już od pięciu lat realizuje projekty regionalne. Nigdy nie mamy kłopotów z azerbejdzańskimi partnerami. Wie pani, to nie była nasza wojna, wojna pomiędzy Ormianami i Azerami, lecz tymi na szczytach władzy. Dzisiaj mamy miliony uchodźców, ludzie, ziemie mają nieustalony status... Jeszcze niektórzy o tym przypominają, ale nasi intelektualiści są już zmęczeni. To nie jest kwestia do rozwiązania na poziomie społeczeństwa obywatelskiego, ormiańskie czy azerskie społeczeństwo obywatelskie nie widzi w sobie nawzajem wroga.

WIKTORIA MAKSOJEWĄ: Profesor Stanisław Zapaśnik uważa, że problem dialogu międzykulturowego istnieje obecnie na całym świecie. Mówi o społeczeństwie zachodnim, w którym ludzie nie wykazują jakiegokolwiek zainteresowania bliźnim. Ludność Europy szybko się starzeje, pojawia się brak siły roboczej, co sprzyja napływowi emigrantów. W praktycznie monoetnicznej wcześniej Polsce, według oficjalnych danych, mieszka obecnie trzydzieści tysięcy Wietnamczyków.

STANISŁAW ZAPAŚNIK (Polska): Kaukaz ma obecnie wiele problemów politycznych. Gruzja starała się odtworzyć swoją państwowość, ale nie udało jej się rozwiązać problemów drogą polityczną, i to było jej błędem. Co więcej, kiedy w roku 1997 przyjechałem do Gruzji, odniosłem wrażenie, że państwa w ogóle tu nie ma, a władza znajduje się w rękach szefów jakichś regionów. Nawet po aksamitnej rewolucji wielu uważa, że sytuacja się pogorszyła.

WIKTORIA MAKSOJEWA: O to, jakie problemy kulturowe niepokoją dzisiaj Azerbejdżan, zapytałam pochodzącego z Baku pisarza i dziennikarza zajmującego się kulturą.

HAMID HERISZI (Azerbejdżan): Azerbejdżan, podobnie jak inne republiki Kaukazu Południowego, przeżywa kryzys związany z odejściem od radzieckiego modelu „przyjaźni narodów”. Owszem, mieliśmy również nasze własne modele porozumiewania się z innymi narodami, ale model radziecki był jednak bardzo skuteczny. Nie jest on dobrze znany naszym zachodnim przyjaciółom, lecz sprawdzał się w przeszłości i nawet teraz się sprawdza. Ten język, w którym teraz rozmawiamy – rosyjski – jest tego odbiciem.

Związku Radzieckiego już nie ma, nowe czasy przynoszą nowe języki i formy komunikacji. W ich poszukiwaniu nasi zachodni koledzy również niekiedy sięgają po model „przyjaźni narodów”.

Dzisiaj Kaukaz przytłaczają nacjonalizmy, i to bardzo niskiego lotu, konsekwencje tego są straszne. W literaturze wszystkich republik południowokaukaskich przeważają nastroje nacjonalistyczne. Lecz na nacjonalistycznej idei nie można stworzyć wielkiej literatury, do tego trzeba głębszej, szerszej, ponadnarodowej perspektywy. Nasi nacjonałiści sprowadzili literaturę do bardzo niskiego poziomu.

Ideologia nacjonalistyczna króluje również w polityce, niezależnie od tego, jak określają siebie sami politycy – socjaldemokratami, republikańcami lub jeszcze jakoś inaczej. Jeżeli zaś głębiej zajrzeć w ich ideologię, staje się zrozumiałe, że są po prostu nacjonalistami. Dzieje się tak też w Armenii. Gruzja w ostatnim czasie zaczęła od tego odchodzić.

WIKTORIA MAKSOJEWA: Jaki jest pana stosunek do ostatnich wydarzeń w Azerbejdżanie? Czy myśli pan, że przygotowana jest tam kolejna kolorowa rewolucja?

HAMID HERISZI: Myślę, że pomiędzy rządem a opozycją powinny istnieć zdrowe demokratyczne stosunki, tak by każdy miał wolność wyboru w czasie wyborów. Tym niemniej uważam, że opozycja azerbejdżańska nie ma dzisiaj silnych liderów. Sprawa przecież polega nie tylko na tym, żeby wyprowadzić ludzi na ulicę, potrzebni są prawdziwi liderzy, kandydujący w wyborach parlamentarnych, a tych jest bardzo niewiele.

WIKTORIA MAKSOJEW: W jaki sposób zmieni się sytuacja w Karabachu, jeżeli opozycja nie dojdzie do władzy w Azerbejdżanie?

HAMID HERISZI: Naszym liderom brakuje woli politycznej, by postawić na pojednanie pomiędzy narodami. Na ustępstwa nie chce iść żadna ze stron. Nie chciałbym zostawić naszego konfliktu do rozwiązania czasowi, ale żeby można go było rozwiązać, potrzebni są mocni liderzy, a takich nie ma ani w Armenii, ani w Azerbejdżanie.

WIKTORIA MAKSOJEW: Aby rozwiązać konflikt, trzeba będzie pójść na ustępstwa, z jednej czy z drugiej strony...

HAMID HERISZI: Myślę, że rozwiązanie konfliktu leży w interesie obu stron. Powinniśmy zrozumieć, że wrogość nie jest drogą, którą powinny podążać narody kaukaskie. Jesteśmy sąsiadami i dla nas korzystne byłoby skorzystanie z doświadczeń krajów bałtyckich. Stały się one centrum przekształceń demokratycznych. Na Kaukazie takiego centrum nie było i Gruzja wzięła tę rolę na siebie. Gruziński prezydent stał się liderem przekształceń demokratycznych w republikach Wspólnoty Niepodległych Państw.

WIKTORIA MAKSOJEW: Czy uważa pan, że dialog kultur może wpłynąć na uregulowanie konfliktu?

HAMID HERISZI: Wątpię, czy taki dialog będzie szeroko nagłaśniany w mediach, a więc może pozytywnie wpłynąć jedynie na swoich uczestników. Zostaną nawiązane nowe znajomości, pojawią się nowe projekty, a dalej – zobaczymy...

## 2.

# Stary most i nowa agora

ELŻBIETA MATYNIA

Sarajewo 2006

W sytuacji narastających konfliktów pomiędzy grupami kulturowymi żyjącymi po sąsiedzku zarówno w tym samym państwie, jak i tymi, które oddzielone są przez morza, organizatorzy sympozjum postawili przed nami wymagające zadanie, misję, którą odczytuję przez pryzmat własnych społecznych i intelektualnych doświadczeń. Podstawowym wyzwaniem, tak jak je rozumiem, jest kwestia sposobu budowania agory w świecie, który pomimo globalizacji ulega coraz większej fragmentacji. W najlepszym przypadku powodem tego są żądania grup, które domagają się oddzielnych, wyłącznych praw dla swoich społeczności, w najgorszym – nieufność, strach lub bezpośrednia wrogość w stosunku do *I n n y c h*.

Sądzę, że wyzwanie to dodatkowo utrudnia fakt, iż obydwie kategorie: multikulturalizmu i agory, które wydają się źródłem nadziei dla organizatorów, same w sobie są problematyczne... chociaż może w mniejszym stopniu, jeśli potraktować je po prostu jako inspirujące wizje czy ideały (nawet jeśli zrealizowane w przeszłości), a nie aktualnie działające instytucje. W tym drugim przypadku multikulturalizm postrzegany jest nie jako zespół różnic osadzonych i podtrzymywanych przez kulturę, ale jako zespół polityk zaprojektowanych, by zagwarantować uznanie i współistnienie wieloetnicznych i wielokulturowych grup lub też programów zapewniających ich indywidualne i równe traktowanie w danym kraju. Wiadomo,

że tego rodzaju polityki wdrażane były na Bałkanach już kilkaset lat temu. Realizowały je samorządne kulturowe albo religijne społeczności zwane przez otomańskich Turków miletami, których zadaniem było utrzymanie pewnej dozy harmonii pomiędzy różnymi grupami religijnymi w imperium.

Jednym z problemów dzisiejszego multikulturalizmu jest krępujący związek z oczekiwaniami stworzenia światowego porządku opartego na międzynarodowych prawach człowieka. Jednym z częściej wymienianych braków multikulturalizmu jest to, że uprzywilejowuje on i popiera uznanie wyjątkowości grup kulturowych i etnicznych. Zakładając zazwyczaj i starając się zachować sztywny i stały układ kultur, usiłuje jednocześnie zapobiegać konfliktom pomiędzy nimi. Rezultatem takiej polityki jest silniejsze separowanie się grup, a następnie ich przemiana w niedostępne wyspy czy też oddzielne, równoległe światy, w których racje ogółu biorą górę nad prawami poszczególnych członków społeczności. Kultura takiej grupy jako całości może lekceważyć prawa części, na przykład kobiet, odmawiając im tego, co przynależne z racji bycia obywatelem szerszego, wielokulturowego państwa (Okin, 1999). W efekcie istnienia zjawiska, które nazywamy multikulturalizmem, otrzymujemy coś w rodzaju archipelagu monokulturalizmów.

Musimy tu zauważyć, że polityka multikulturalizmu będąca produktem państwa liberalnego, jakkolwiek afirmatywna w stosunku do kultury grupowej, zazwyczaj poprzestaje wyłącznie na regulowaniu stosunków pomiędzy daną grupą a państwem czy też pomiędzy poszczególnymi grupami, pozwalając w ten sposób na izolowanie się mniejszości. Pragnę tu podkreślić, że polityka taka jest pasywna i wydaje się nagradzać egoizm, rzadko kiedy zapewniając ten łącznik, tę dodatkową przestrzeń, o którą nam chodzi, tę aktywną przestrzeń pomiędzy, która mogłaby umożliwić dialog czy nawet przyjaźń poszczególnych grup. Zgadzam się też z tymi, którzy twierdzą, że w świecie charakteryzującym się przepływem ludzi i idei musimy myśleć o multikulturalizmie jako o porządku, który nie tylko uznaje wartość i n n y c h kultur, ale i włącza do tej mozaiki rodzime lokalne kultury.

I jeszcze słowo przestrogi związane z drugą kategorią, a g o r y. Jakkolwiek inspirująca może się wydawać wizja odrodzenia ateńskiej demokracji bezpośredniej, to wszyscy wiemy, że oryginalna wersja była wysoce restryktywna, dostępna jedynie dla męskiej części obywateli Aten, wyłączająca większość mieszkańców miasta i pracującej

w nim ludności: obcokrajowców (nie-Greków), barbarzyńców, niewolnych obywateli, tak zwanych metojków (często zatrudnianych przy pracach fizycznych), niewolników i kobiety.

Z drugiej strony rozumiem, że używając tu terminu „nowa agora”, mamy na myśli inspirującą wizję dla świata gwałtownie słabnących społecznych nadziei; próbujemy wyobrazić sobie takie miejsca, źródła, układy czy warunki, które są zdolne generować godność w miejsce poniżenia, zaufanie w miejsce podejrzliwości, produktywne współistnienie w miejsce niszczących konfliktów, dobrą wolę w miejsce złej. Pozostaje pytanie: czego trzeba, by taki obiecujący układ pojawił się i mógł trwać?

Sądzę, że powinniśmy – idąc za praktykami wypróbowanymi i rozwiniętymi przez Ośrodek Pogranicze – spojrzeć lokalnie, na ziemię pod naszymi stopami, na miejsca, które każdy z nas zna najlepiej, na miejsca i narracje, które pomogły nam pokonać polityczny i kulturowy separatyzm, złagodzić napięcia, naprawiać ogrodzenia, zawierać przyjaźnie i dbać o marzenia, które okazują się być realne.

Projekty i praktyki, które mam na myśli i których sama doświadczyłam – nie tylko te obiecujące, ale i te spełniające obietnicę – są z gatunku tych, które tworzą sferę publiczną tam, gdzie jej nie

ma, i aktywują ją tam, gdzie została ona uznana za rzecz oczywistą. Taka przestrzeń publiczna, którą Hannah Arendt, główna przedstawicielka filozofii dialogu, nazwała „przestrzenią pojawiania się”, jest warunkiem koniecznym rozpoczęcia jakiegokolwiek dialogu, umożliwiającym rozmowę i wzajemne poznanie się – dostrzeżenie idiomów i sposobów rozumienia innych osób – oraz negocjowanie wzajemnych różnic.

W pracy, którą obecnie kończę, opisuję stopniowe tworzenie takiej publicznej przestrzeni, pomagającej odzyskać głos tym, którym go zabrano, i zmuszającej autorytarne reżimy, wrogie wobec dialogu, do uczestnictwa w nim. Nazywam te procesy *d e m o k r a c j ą p e r f o r m a t y w n ą* i analizuję wielorakość ich przejawów, włączając w to pół-

**HANNAH ARENDT** (1906–1975), amerykańska filozofka i politolożka niemieckiego pochodzenia, znana ze swoich prac poświęconych totalitaryzmowi. W czasie studiów filozoficznych nawiązała romans z Martinem Heideggerem. W 1933 roku uciekła z nazistowskich Niemiec do Paryża, a później, w 1941 roku, do Stanów Zjednoczonych. Jej najbardziej znane i kontrowersyjne książki to *Korzenie totalitaryzmu* (1951), *Kondycja ludzka* (1958) oraz *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła* (1963) – reportaż z procesu zbrodniarza nazistowskiego Adolfa Eichmanna. Wśród pozostałych prac są m.in. *O rewolucji* (1963) oraz *O przemocy* (1970).

oficjalne ruchy teatralne, pojawienie się samorodnej prasy masowej oraz okrągłe stoły, które doprowadziły do końca komunizmu w Polsce i apartheidu w Afryce Południowej. *Demokracja performatywna*, którą niełatwo steoretyzować czy też zinstytucjonalizować, jest życiowym doświadczeniem i wyobraźnią, którą ludzie wnoszą do systemu, w jakim żyją, aby go zbiorowo przekształcać.

Śmiem twierdzić, że namacalne i trwałe nadzieje opierają się na takich lokalnie inspirowanych, może nawet małomiasteczkowych inicjatywach, korzystających z prowincjonalnej wiedzy lokalnej, często dyskredytowanej przez samozwańcze centra wiedzy i kultury. Moim zdaniem powinniśmy spojrzeć na wiedzę lokalną jako na źródło nowych planów i praktyk, które mogą być stosowane przy rozwiązywaniu kwestii dzielących społeczności i społeczeństwa.

W czasach kryzysowych, takich jak obecne, ludzie próbują – podobnie jak my tutaj – wyczarować jakieś obrazy nadziei, która pomoże dojrzeć możliwe rozwiązania. Tworzenie i badanie takich wizji to częściej domena artystów niż polityków. Znana z takiej zdolności jest poezja, która potrafi uchwycić niewyraźną inaczej kombinację doświadczenia tego, co historyczne i wizualne, czasu i przestrzeni, wglądu i uczucia. Sama odnalazłam taki stymulujący obraz obywatelskiego świata czy też nowej agory, o jakim myślałam już od dłuższego czasu, w powieści Ivona Andricia *Most na Drinie*. Powstała ona w połowie ubiegłego wieku, jej akcja rozgrywa się niedaleko Sarajewa.

Wyobrażenie mostu i wysiłek przerzucania mostów często pojawiają się w dyskusjach nad kapitałem społecznym, tworzeniem sieci kontaktów i potrzebą zbliżania ludzi w świecie dzielonym w narastającym tempie. A most z książki Andricia jest szczególnie. Nie dlatego, że stary i spektakularny, i nawet nie dlatego, że łączy Bośnię z Serbią, ale ze względu na osobliwą architekturę – podwójny pośrodku pozwala na coś więcej niż tylko pieszą czy konną przeprawę przez rzekę. Nie sam most mam więc tu na myśli, ale tę dodatkową fizyczną przestrzeń pośrodku niego, zwaną kapiją, wymyśloną przez XIV-wiecznego architekta. Ta społeczna, kulturalna i polityczna siła mostu leży właśnie w tej dodatkowej przestrzeni, w kapii, z jej tarasami i kanapami po każdej stronie, gotowymi na rozmowy, spotkania albo smakowanie tureckiej kawy przez tych, którzy najczęściej przechodzili mostem: muzułmańskich Bośniaków i Turków, prawosławnych Serbów, a także katolickich Chorwatów oraz Żydów.



Kapija to miejsce, gdzie ci, którzy inaczej nigdy by się nie spotkali, mogli się sobie przyjrzeć, usiąść i poznać się. Nie targ ani nie świątynia, nie sąd, szkoła, ale kapija była miejscem, w którym ludzie, nie będąc przymuszani, by się zatrzymywać, czynili to. Z kanapami po obu stronach, straganem z mosiężnym tygielkiem do zaparzania kawy, ciągnącym się sznurem ludzi mówiących różnymi językami i czczącym różnych bogów, była kapija miejscem naprawdę dobrze wykorzystywanym. Ta neutralna przestrzeń pośrodku mostu pozwalała czuć się swojsko pośród innych, poznać ich punkt widzenia i zasiać ziarno zaufania. Jeśli można byłoby wyjąć ten obraz z powieści, tę przestrzeń o bogatej fakturze, zamieszkałą przez różnorodne głosy i twarze, i potraktować jako naszą nowoczesną agorę – to jakie byłyby, jeśli w ogóle, jej nowe cechy i zasady?

W pewnym sensie kapija przypomina pogranicze, z wyjątkiem tego, że samo pojęcie granicy jest tu wyraźnie nieobecne. Mimo to kapija, miejsce na moście, jest progiem, punktem zwrotnym, przeszerzeniem wyzwań i przekształceń. Kapija dotyczy horyzontów, a nie granic, w czasach kryzysu dostarcza nowych możliwości, otwarcia na przyszłość. Kapija jest punktem obserwacyjnym i nie mam tu na myśli straży czy nadzoru, ale miejsce, z którego każdy może znacznie więcej zobaczyć. Podobne punkty obserwacyjne znajdowały się we wszystkich miastach portowych, takich jak Gdańsk, Odessa, Kapsztad, miejscach pełnych różnych smaków i głosów. Miejscach, do których przybywali zamorscy marynarze, przywożąc inne języki, żywność, ubiór i zwyczaje. Kapija była więc miejscem goszczącym różne kultury, gdzie można było zobaczyć i wyobrazić sobie coś więcej, i chociaż została zbudowana przez człowieka, można ją było nazwać naturalnym miejscem dialogu. Idea kapii nie jest gotową możliwością, ale raczej czymś, nad czym trzeba pracować, wymyślić ją, a potem zbudować. Oprócz przestrzeni pojawiania się kapija umożliwia także performatywność.

Ostatnio, w trakcie prywatnej rozmowy warszawski znajomy przypomniał mi obserwację, jaką poczynił niegdyś rzymski poeta Ennius, mówiąc, że ma więcej niż jedno serce, bo mówi nie jednym, ale trzema językami: łaciną, greką i językiem oskijskim. Miał na myśli to, że czuje się swojsko w trzech różnych sposobach postrzegania świata i że każdy z języków otworzył przed nim nowy sposób poznawania rzeczywistości. Podoba mi się w tej obserwacji to, że nie sugeruje ona utraty siebie po to, by zrozumieć Innego, ale ułatwia spojrzenie na siebie samego oczami innych. (Lub – być



może – ułatwia próbę takiego spojrzenia, ponieważ w rzeczywistości trudno czegoś takiego w pełni dokonać). Rozmyślałam nad tym, bo sama przez ostatnie ćwierćwiecze rozwinęłam w sobie silne – amerykańskie – drugie serce i obecnie zdaję sobie sprawę, że niemożliwe jest, by obydwa moje serca współżyły w błogiej harmonii. Być może łatwiejsza byłaby jakaś zamiana, a potem udawanie, że jestem nową osobą, bez śladu dawnego ja. Być może.

Ale możliwa jest, jak mi się wydaje, jeszcze inna, zdrowsza, chociaż nie łatwiejsza droga – wejście w stan ciągłej wymiany, dyskusji i dialogu, który w końcu prowadzi do osiągnięcia pewnego poziomu wzajemnego zrozumienia lub wzajemnego poszanowania między obydwojema sercami. Dopiero ostatnio zdałam sobie sprawę z tego, że praktycznie wszystko, czego dokonałam od czasu wyjazdu z Polski, było wysiłkiem przerzucania mostu pomiędzy dwoma światami, udomowienia nieznanego zestawu słów, by poszerzyć moje własne – i moich rodaków, czy to Polaków, czy Amerykanów – sposoby poznawania świata.

Taki wysiłek mieszania i dopasowywania kultur jest nie mniej wyczerpujący niż nigdy do końca skuteczne próby przełączania serc i asymilacji. Wierzę, że pozwala mi to – a jestem gorącą zwolenniczką takiej praktyki – uchwycić znacznie pełniejszy obraz multikulturalizmu, niż czyni to polityka liberalnego państwa pragnącego wzmocnić granice pomiędzy grupami kulturowymi. Chciałabym też dowieść, że mieszanie i dopasowywanie kultur redukuje strach przed nieznanym Innym – tak łatwo wykorzystywany dla politycznego zysku – i ułatwia budowanie zaufania. Mówię tu teraz z indywidualnego, osobistego poziomu wewnętrznych spotkań, ale można sobie wyobrazić, w jaki sposób te bardzo podmiotowo zorientowane rozwiązania mogłyby zostać przełożone na poziom społeczny. Wysiłkiem podjętym w tym zakresie na znacznie szerszym, politycznym poziomie, było stworzenie wspólnoty europejskiej, obszaru o stopniowo zanikających granicach, z mocną lokalną samorządnością oraz dużą ilością dobrze prosperujących lokalnych kultur, a także perspektyw otwarcia, przynajmniej teoretycznie, na siebie nawzajem.

Pewnego dnia znalazłam na stronie Ośrodka Pogranicze *Leksykon budowniczego mostów*, neimara – niezwykle wysiłek podjęty przez Pogranicze dla zrozumienia przestrzeni pomiędzy dwoma wieżami mostu w Mostarze: Tarą i Halebidżą, przestrzeni szczególnej, wyrażającej i obejmującej zarówno różnorodność, jak

i indywidualność; przestrzeni ujawniającej różnicę, a jednocześnie sugerującej zgodę. Często myślę o niemożności tłumaczenia terminów zawierających kategorie specyficzne dla danej kultury lub o włączaniu do języka ojczystego wyrażen pochodzących z innych kultur w ich oryginalnym brzmieniu. Dostrzegłam taką inicjatywę w polskiej wersji *Leksykonu budowniczego mostów*, w której nazwy ludzi i rzeczy ściśle związanych z miejscem, takich jak Mostari, Hajrudin, Czuprija, Kapija i Jurodiwy, pozostawiono użyte tak jak w oryginalnym kontekście. Mosty, a szczególnie kapije, pozwalają nam myśleć pojęciami, które choć początkowo obce, zawierające dziwnie brzmiące i trudne do wymówienia słowa, umożliwiają nam wejście do wspólnej przestrzeni i poczucie dzielenia się nią z innymi.

Kapije – tak jak pogranicza – są dynamiczne nie ze względu na często przesuwające się granice, lecz dzięki przepływowi różnych ludzi. Sądzę, że taką kapiją pogranicza jest Nowy Jork, z jego ciągle przemieszczającymi się mieszkańcami, nieustanną zmianą ustawień i miejsc, przekształceniami, naśladowaniem innych i ich głosów, wtrącaniem obcych słów, mieszaniem języków, pochwałą izolacji, niezwracaniem uwagi na dziwny strój oraz dostrzeganiem podobieństw i kontrastów. Dominuje tu Bachtinowska polifonia, wielogłos i wielojęzyczność. Sąsiedztwo z ludźmi różniącymi się od nas i porozumiewanie się z nimi oraz celebrowanie odmienności

**POLIFONIA**, pojęcie utworzone przez Michaiła Bachtina (1895–1975), rosyjskiego teoretyka literatury i filozofa. W książce *Problemy poetyki Dostojewskiego* (1929) zaprezentował on koncepcję wzajemnych relacji łączących znaczenie i kontekst dzieła. Argumentował, że autor, dzieło i czytelnik nieustannie wpływają na siebie, i że czynią to również elementy społeczne oraz polityczne. W późniejszych tekstach opisał teorię polifonii, czyli swoją wiarę w język niebędący tworem statycznym, ale dynamicznie ewoluujący, poddawany wpływom i wpływający na kulturę, która go produkuje i używa.

ści nie wiąże się bynajmniej z utratą zdolności do zachowania własnego głosu. Kapije to miejsca ułatwiające dobrosąsiedztwo, pomagające rozwinąć się dobrosąsiedzkim zwyczajom, zredukować granice (realne czy wirtualne), poszerzyć znaczenie domu; miejsca zamieszkania różnorodności, w którym ma ona swoje miejsce i w naturalny sposób znajduje uznanie. To przestrzeń, w której musi zostać wykonany pewien wysiłek. I jeszcze jedna rzecz, do której chciałam powrócić: **zasada mieszania kultur**.

Nie jestem jedynym krytykiem nadal żywego, dwustuletniego etnonacjonalistycznego, romantycznego paradygmatu, który rozwinął się w epoce

imperiiów w różnych miejscach Europy. Paradygmatu, którego celem była mobilizacja kulturowych różnic w zbawczej służbie nacjonalistycznej polityki, a dokładniej – w celu odzyskania czy też zdobycia statusu niepodległego państwa narodowego. Jest oczywiście znany mi, jako wdzięcznej Polce, której ojczyzna odzyskała niepodległość w 1918 roku dzięki zachodnim mocarstwom. Wiem, że strategia zbawczej mocy kultury – czy też zbawczej monokultury – była jedną z niewielu dróg do nowoczesności dostępnych podbitym ludom skolonizowanej Europy Wschodniej i Południowej. I wiem, że strategia ta zakładała dominację jednoczącego, ideologicznego jądra cech i wartości, które uznawano za ewidentnie polskie, litewskie, ukraińskie, węgierskie czy serbskie. I znów powtórzę, że nie tylko ja dostrzegam ciągle, także dzisiaj, w czasach budowania szerszej społeczności europejskiej, żywą moc tego paradygmatu, odpowiedzialnego za szerzenie strachu przed utratą tożsamości, napędzającego fobie przed tymi, którzy chcą go osłabić, i rodzącego nową politykę stwarzającą podziały nawet w tych państwach narodowych, które są etnicznie homogeniczne i nie mają znacznego procentu mniejszości narodowych.

Z drugiej strony, w krajach o tak czystym etnicznie kontekście jak Polska daje się zaobserwować ostatnio zjawisko – dla wielu zaskakujące – pojawiania się silnych ruchów w przeciwnym kierunku, kreatywnych poszukiwań dawno zapomnianego, zróżnicowanego świata, jego zatartej dzisiaj różnorodności, zamilkłych dawno głosów, słów i muzyki. To próba przywrócenia tych elementów światu, do którego niegdyś one należały, wysiłek dla wielu krytyków płonny, wymuszony i sztuczny. I chociaż nie ma on żadnego znaczenia dla tych, którzy odeszli, których już między nami nie ma i nie mogą przemówić za siebie, to jednak ważny jest dla żyjących tutaj. Otwiera on – i nie tylko symbolicznie – od dawna zamknięte społeczności, poszerzając ich horyzonty i dynamizując je, oraz umożliwiając wzajemne poznanie.

Wysiłki te są wirtualnymi kapijami. Zetknęłam się z nimi w Polsce dzięki wzorcowej inicjatywie zapoczątkowanej kilka lat temu przez Ośrodek Pogranicze, działaniom, które nie tylko łączą i wykraczają poza najbliższe granice, ale także sięgają za ocean. Szczególną cechą niektórych inicjatyw w mojej dawnej ojczyźnie jest to, że zmuszają one moich rodaków do dostrzeżenia nieobecności Innego, potencjalnego partnera spotkania, a może i dialogu. Jedną z kontrowersyjnych cech bardzo popularnego corocznego Festiwalu

Kultury Żydowskiej w Krakowie jest to, że młodzi ludzie, przybywający tam, by wziąć udział w festiwalowych imprezach obliczonych na aktywne uczestnictwo publiczności – zarówno tych o swobodnym, jak i poważnym charakterze – to niemal wyłącznie Polacy. Żydowski Kraków należy do przeszłości i wyraźnie podkreślona jest niemal namacalna obecność jego braku. A ja chciałabym podkreślać tę obecność.

Inna kapija, która także aktywnie przywołuje głosy do miejsc, do których niegdyś należały, i która rzuca wyzwanie romantycznemu paradygmatowi narodowemu, została założona przez ludzi „Bramy” z Lublina. „Brama” to realna przestrzeń, prawdziwy kilkunastopiętrowy XVII-wieczny budynek, który niegdyś służył jako ozdobny wjazd do żydowskiej części miasta, położonej u podnóża lubelskiego zamku. Niegdyś zrujnowana, została przekazana młodej grupie teatralnej, która pracowała nad nią, odrestaurowała i uratowała przed rozbiórką. To właśnie ci ludzie, wykorzystując różne formy artystycznej działalności, umożliwiają mieszkańcom Lublina spotkanie z od dawna nieobecnymi żydowskimi mieszkańcami miasta.

Bachtin na pewno doceniłby wysiłki przywrócenia polifonii miastu. Artyści pełnią funkcję zastępczych gospodarzy w imieniu tych, na których urządzono łapankę, wywieziono z miasta i zamordowano w położonym nieopodal obozie koncentracyjnym na Majdanku. W przypadku Lublina (tak jak i w przypadku krakowskiego festiwalu) idea gościnności nabiera zupełnie nowego wymiaru. Poprzez „Bramę” nie można mówić głosami nieobecnych ani spojrzeć na siebie oczyma żydowskiej społeczności, która żyła tu ponad siedemdziesiąt lat temu, ale której dzisiaj już nie ma. Lubelska inicjatywa przygotowuje jednak grunt pod taką rozmowę. Lublinianie są gościnni dla dialogu.

Idea prowadzenia dialogu, gdy jedna ze stron jest nieobecna i reprezentowana przez kogoś innego (myśl, którą można wywieść już od Sokratesa), uderza niektórych jako teatralna i sztuczna, a więc nieuczciwa. Mnie zadziwia – jakkolwiek sentymentalnie może to zabrzmieć – że tak ofiarna praca, angażująca sferę emocjonalną, etyczną i poznawczą, może być skutecznym sposobem na uzyskanie drugiego serca, dzięki temu, że pluralizuje punkt widzenia i toruje drogę przemianie. Poza tym stworzenie warunków do zaistnienia dialogu, a potem wzięcie w nim udziału, nie jest rzeczą prostą. Wiemy wszyscy, że wymaga to osobistej odwagi, a często podjęcia

decyzji – niosącej ze sobą zarówno wstyd, jak i ból – gdzie zaznaczyć granice zmian.

Rezultatem tych wysiłków jest zakwestionowanie wyższości kulturowej czystości i uwidocznienie tego, co Anthony Appiah nazwał argumentem za nieczystością [*case for contamination*]. Sama się zastanawiałam, czy argument Appiaha za „nieczystością” (sam określa siebie jako kulturową mieszkankę Afrykańczyka i Europejczyka) może znaleźć oddźwięk w zadaniach stojących przed nami w XXI wieku, czy może stanowi rodzaj kulturowego synkretyzmu, przed którym ostrzegął nas Leonard Swidler. Appiah pisze:

Rozwój żywych kultur nie polega w żadnym przypadku na przejściu od stanu czystości do zanieczyszczenia, tylko na stopniowym przekształcaniu się jednej kultury mieszanej w drugą kulturę mieszaną. Proces ten zazwyczaj odbywa się w pewnym dystansie do praw i władców, w dyskusjach toczonych ponad kulturowymi granicami. Rozmowy te nie polegają na przekonywaniu drugiej strony do swoich wartości, tylko na wymianie punktów widzenia. (Appiah 2006).

Bez względu na to, czy nazwiemy je pograniczami, agorami, bramami, kapijami, wiemy, że istnieją, i proponuję, byśmy ich poszukiwali lub próbowali je budować, tak jak to dzieje się w przypadku Café Europa. Te małe miejsca spotkań, z całą ich lokalną specyfiką, to także przestrzenie, gdzie może nastąpić kulturowe mieszanie i „zanieczyszczanie”. Pozwoli nam ono myśleć z pozycji innych ludzi i umożliwi stopniową, ale ważną przemianę. I to powinno napawać nas nadzieją.

### 3.

## O gościnności: Celan – Heidegger

CEZARY WODZIŃSKI

Sejny 2008

**Spotkanie.** 25 lipca 1967 roku doszło do spotkania Paula Celana i Martina Heideggera. Spotkanie miało miejsce w słynnej *Hütte* Heideggera, posadowionej w okolicach niewielkiej szwarzwaldzkiej miejscowości Todtnauberg.

Tego dnia, w tym miejscu niemiecki poeta był gościem niemieckiego myśliciela.

**PAUL CELAN** (1920–1970), niemieckojęzyczny poeta pochodzenia żydowskiego, urodzony w Rumunii. Jeden z najważniejszych przedstawicieli niemieckojęzycznej literatury po II wojnie światowej. Jako Żyd w okupowanej Rumunii więziony był w obozach pracy. Celan przekładał na niemiecki poezję francuską, włoską i rosyjską, a także dzieła Szekspira. Pierwszy zbiór jego poezji to *Der Sand aus den Urnen* (Piach z urn, 1948). Inne tomy to m.in. *Mohn und Gedächtnis* (Mak i pamięć; 1952) oraz *Lichtzwang* (Ucisk światła; 1970).

Obaj spędzili jakiś czas w chacie, a następnie udali się na przechadzkę po okolicznych mszarach *Hochmoor* – torfowiskach wyżynnych.

Spotkanie udokumentowane zostało przez Celana dwoma zapisami w dwóch miejscach.

Wpisem do książki gości, zwanej przez gospodarza *Hüttenbuch*. Oraz powstałym kilka dni później – 1 sierpnia – we Frankfurcie nad Menem wierszem *Todtnauberg*.

Oto krótka inskrypcja w księdze gości: *Ins Hüttenbuch, mit dem Blick auf den Brunnenstern, mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen. Am 25. Juli 1967/Paul Celan.*

Jej poetyckie echo odbija się w trzeciej strofie wiersza *Todtนาuberg*:

die in das Buch [...]
   
geschriebene Zeile von
   
einer Hoffnung, heute,
   
auf eines Denkenden
   
kommendes
   
Wort
   
im Herzen

Dodajmy, że: w przeddzień spotkania w Todtนาubergu Celan gości na Uniwersytecie Alberta Ludwiga we Fryburgu Bryzgowijskim. W Auditorium Maximum, największej auli uniwersyteckiej, wypełnionej do ostatka przez ponad tysiąc osób, czyta swoje wiersze. Wśród słuchaczy w pierwszym rzędzie – Heidegger, emerytowany od dawna profesor i niedysyjszy rektor Uniwersytetu Fryburskiego.

**Legenda.** Spotkanie niemieckiego myśliciela i niemieckiego poety – dwóch wybitności swego czasu – dało od razu początek niezwykle żywotnej i wiodącej swój własny żywot legendzie, w znacznej mierze niezależnej od tego, „co zdarzyło się w Todtนาubergu 25 lipca 1967 roku”.

W powstało wiele komentarzy i interpretacji tego wydarzenia. Do narodzin i spontanicznego rozrastania się legendy przyczynili się tak sławni komentatorzy, jak Gadamer i Levinas, Ricoeur i Derrida, by wymienić tylko najslawniejszych.

Mówiąc najkrócej, słowami jednego z kronikarzy spotkania:

Rozgłaszano, że ten wiersz dokumentuje niefortunny przebieg wizyty... [Tymczasem] Wiersz nic o tym nie wie – i wie lepiej.

Ta żywotna legenda nie będzie mnie tu zajmowała. Miast zajmować się nią, chcę przyjrzeć się krótko miejscu spotkania. W trzech rzutach: najpierw miejscu, następnie spotkaniu i wreszcie: miejscu spotkania.

Ściśle rzecz biorąc, to będą dwa miejsca, których nazwy brzmią tak samo, ale już gdy patrzymy na nie, widać różnicę: Todtนาuberg i Todtนาuberg.

**Miejsce: Szwarzwald.** Nazwa i charakterystyka tego miejsca będzie się zmieniać w zależności od zastosowanej zmiennej ogniskowej.

Zacznijmy od najszerzego planu. Przygotowując wizytę Celana we Fryburgu – a trzeba powiedzieć, że Heidegger dokładał wielu starań, by miała ona odpowiedni przebieg – w liście do fryburskiego



germianisty, profesora Gerharta Baumanna filozof wspomniał, że byłoby „dobrze – *heilsam* – pokazać mu również Szwarcwald”. „Pokazać Szwarcwald...”. Zapewne nie chodzi tu o zaproszenie na zwykłą wycieczkę krajoznawczą, lecz o wprowadzenie gościa w pewną przestrzeń, która okazać się może dla niego niezwykle przychylną okolicą. Z wielu świadectw samego Heideggera wiemy, jak „zbawiennym” miejscem dla jego myślenia były okolice Szwarcwaldy. To *po Szwarcwald* wyznacza też najszerszy krąg topologii spotkania, do którego dochodzi 25 lipca 1967 roku.

Wybieram jeden dokument, najbardziej bodaj kuriozalny – i dzięki temu właśnie wyjątkowo charakterystyczny – z uwagi na nieznośnie wysoki ton i poziom patosu. Częściowo tłumaczą to okoliczności jego powstania i niespotykana w pismach Heideggera osobista melodyka tekstu. Z początkiem 1934 roku filozof po raz drugi odrzucił propozycję objęcia prestiżowej w niemieckim rankingu akademickim katedry filozofii w Uniwersytecie Berlińskim. Krótki tekst *Schöpferische Landschaft* (Twórczy krajobraz) – wyemitowany najpierw przez lokalną rozgłośnię fryburską – odpowiada na pytanie postawione w podtytule: *Warum bleiben wir in der Provinz?* (Dlaczego pozostajemy na prowincji?) i przynosi uzasadnienie decyzji Heideggera.

Podsumowując krótko: Szwarcwald to dla Heideggera *Heimat des Denkens*, najbliższe, rdzenne – źródłowe – strony Heideggerowskiego myślenia.

**Miejsce: Todtnauberg.** Zawężając topologiczną perspektywę, znajdziemy się w Todtnaubergu. To mała miejscowość w południowym Szwarcwaldzie, która już wiek temu była uznawana za lokalny górski kurort. Ktoś obdarzony tak niepospolitym zmysłem językowym jak Celan nie mógł nie zauważyć, że w jej nazwie pobrzmiewa „coś między górą a śmiercią”. Nie przypadkiem nazwa miejscowości stała się tytułem wiersza Celana, jako że w tej poezji żadne słowo nie pada przypadkowo.

**Miejsce: Hütte.** Gdy raz jeszcze posłużymy się naszym zoomem topologicznym, kontury staną się znacznie ostrzejsze. Zobaczymy *Hütte*, położoną na wysokości 1150 metrów na zboczu rozległej szwarcwaldzkiej doliny. To niewielki domek, mający w podstawie 6 na 7 metrów, pokryty lekko spadzistym dachem. Drewniana bryła – ściany wyłożone drobnym gontem – na kamiennej podmurówce.

Uderzające jest to, jak była domu – zachowująca niezwykle zrównoważone proporcje – harmonijnie i naturalnie wkomponowuje się w górskie otoczenie. *Umwelt* – „naturalne środowisko” –



akceptuje bez zastrzeżeń tę architektoniczną osobliwość. Świadczy o tym zwłaszcza swoboda, z jaką przystaje zarazem na jej niewyniosłą odrębność, jak i surową samoistność. (Niestety, autarkiczności *Hütte* nie oddaje ani pod względem frazeologicznym, ani architektonicznym polska „chata”, choć w obu przypadkach konstrukcyjną dominantą pozostaje nieostentacyjna prostota).

Oto zaprojektowana, ukształtowana i posadowiona zgodnie z zasadami symetrii i wymogami otaczającej ją okolicy *m o n a d a*. Pewna proporcjonalnie zwarta, zamknięta sama w sobie mikroprzeźrenie wbudowana w otwartą wokół niej, rozpostartą szeroko makroprzeźrenie otoczenia.

Jej monadyczność chwytą w okamgnieniu i zatrzymuje druga – najbardziej zwięzła i surowa – strofa wiersza Celana. Potrzebuje na to zaledwie „dwa i pół słowa”: *in der / Hütte*.

Swoją szwarcwaldzką siedzibę pobudował Heidegger w 1922 roku i odtąd przez pół wieku z okładem służyła mu ona za właściwe miejsce pracy. Żadna inna przeźrenie nie przysłużyła się równie łaskawie jego myśleniu.

**Miejsce: *In der Hütte*.** Zmieniając dalej topologiczną ogniskową, wejdźmy teraz do środka *Hütte*, ograniczając przeźrenie toposu do najwęższego kręgu.

Gdzie się znajdujemy, wchodząc do *Hütte*?

Wstępną charakterystykę tego miejsca podsuwa nam nieoczekiwany kontekst: Heideggerowska wykładnia *i d e i*, przeprowadzana w ramach gruntownej dyskusji z Platońskim projektem *m i m e s i s*. Interesuje nas tu tylko jeden jej aspekt.

Heidegger przywołuje z X księgi *Politei* postać rękodzielnika – stolarza, który wytwarzając stół, robi to tak, że:

προς ιδεαν βλεπων ποιει

„spogląda na ideę”, „ma na oku ideę”, tj. widok stołu jako takiego, jego wygląd: *eidōs*. Wyrabiając ten oto konkretny stół, stolarz ma na oku jego *eidōs*, którego sam nie wytwarza, ale wygląda ku niemu.

Akt wyglądania ku *eidōs*, spoglądania na ideę, ma konstytutywne znaczenie dla charakterystyki toposu, w którym się znajdujemy:

W ten sposób obszar warsztatu istotnie wykracza poza cztery ściany, które otaczają narzędzia i wytworzony sprzęt. Roztacza się z niego widok na wygląd, na ideę tego, co jest bezpośrednio pod ręką i (co) jest użytkowane.

Gdzie się tedy znajdujemy? Oto jesteśmy w warsztacie.

Podsumujmy dotychczasowe badanie topologiczne: opisując kolejne kręgi toposu spotkania, znajdujemy się najpierw w Szwarzwaldzie, następnie w Todtnaubergu, by wreszcie trafić do *Hütte*, która „od środka” pokazuje się nam – otwiera – jako warsztat.

**Miejsce: w warsztacie.** Skoro znaleźliśmy się w warsztacie, przyjrzyjmy się dokładniej miejscu, które pokazuje się nam teraz „od środka”. *Hütte*, oglądana „od wnętrza”, prezentuje się inaczej niż dotychczas. Zyskuje pewien istotny rys.

To wprawdzie ta sama zamknięta w sobie – skupiona – mikro-przestrzeń, ale z szeroko pootwieranymi oknami.

Monada z oknami... które otwierają widok na to, co bezpośrednio pod ręką, w sferze *Zuhandenheit*: podręczności nieobecnej i niewidocznej, a co przecież wygląda „za” oknem i zagłada – wgląda – „przez” okno.

Obszar warsztatu był Heideggerowi dobrze znany. Jeden z tekstów zamieszczonych w tomie *Aus der Erfahrung des Denkens* nosi tytuł, którym opatrzyć można wiele pism filozofa dociekających istoty myślenia: *Aufzeichnungen aus der Werkstatt*. Nic tedy dziwnego, że opis tego „otwartego miejsca” znajdujemy w cyklu wykładów zatytułowanych *Was heißt Denken?*

Warsztat: *Werkstatt* – to miejsce: *Statt*, w którym powstaje dzieło: *Werk*. Na przykład takie dzieło jak – stół. Nie pojawia się on ani

u Platona, ani u Heideggera przypadkowo, reprezentuje bowiem pewien określony rodzaj dzieła. Jest rękodziełem: *Hand-werk*.

Warsztat oznacza tedy miejsce, gdzie powstają rękodzieła. Jest miejscem pracy – działania – rękodzielnika. Wytwory jego pracy wyrabiane są ręcznie.

W jakim sensie myślenie – aktywność od zawsze uchodząca za umysłową – może być rękodziełem? Czy obszar warsztatu może być przestrzenią myślenia?

W tym miejscu odważyć się musimy na pewien skok: *Sprung*, który tylko na pozór jest jakimś niewyobraźalnie wielkim przeskokiem z jednego brzegu na drugi. W istocie to nieznaczny ruch,

**PLATON** (ok. 427–347 p.n.e.), grecki filozof, uczeń Sokratesa (ok. 469–399 p.n.e.), nauczyciel Arystotelesa i założyciel ateńskiej Akademii. Platon wierzył, że dobre życie nie polega jedynie na gromadzeniu wiedzy, ale także na budowaniu zdrowych relacji emocjonalnych, czyli harmonii duszy ludzkiej. Jest twórcą gatunku literackiego zwanego dialogiem (filozoficznym), w którym poglądy autora ujawniają się dzięki wypowiedziom różnych postaci – uczestników rozmowy. Uznaje się, że Platon napisał 35 dialogów, m.in. *Ucztę, Państwo, Timajosa*, a także 13 listów.

niemal niewidoczne przemieszczenie, które przenosi nas w obszar, jaki chcemy właśnie opisać: *Ursprung der Werkstatt*. Źródło warsztatu.

Założmy za Heideggerem:

Być może także myślenie jest tylko czymś takim jak robienie stołów. W każdym razie jest to ręko-dzieło (*ein Hand-werk*). Ręka odgrywa tu szczególną rolę.

Ta szczególna funkcja pozwala wydobyć znaczenie ręki z kontekstu anatomicznego i potraktować ją zgoła inaczej niż jako organ służący człowiekowi do orientowania się w sferze *Zuhandenheit*: tego, co pod ręką.

Tylko istota, która mówi, tzn. myśli, może mieć rękę i może zręcznie uprawiać rękodzieło (*Werke der Hand*).

Działalność ręki – jej rękodzielność – nie ogranicza się jednak do wytwarzania przedmiotów manufaktury. Zakres jej działalności jest znacznie szerszy i zarazem bardziej elementarny:

Ręka nie tylko dosięga i chwyta, nie tylko przyciska i ciągnie. Ręka podaje i przyjmuje, i to nie tylko rzeczy, lecz sama podaje się innym i jest przez innych przyjmowana. Ręka trzyma. Ręka nosi. Ręka wskazuje: może dlatego, że człowiek jest znakiem. Ręce składają się, gdy ten gest ma przynieść człowieka w wielką, prostą jedność. Wszystkim tym jest ręka i tym jest właściwe ręko-dzieło. Na nim opiera się wszystko, co zwykle znamy jako rzemiosło (*Handwerk*) i na czym poprzestajemy.

W ten sposób przygotowaliśmy moment, w którym zaznacza się trzecia, decydująca faza skoku:

Lecz gesty ręki zawsze przechodzą przez język i to najczęściej właśnie wówczas, gdy człowiek mówi, milcząc. Człowiek jednak myśli tylko o tyle, o ile mówi, a nie na odwrót, jak jeszcze mniema metafizyka. Każdy ruch ręki w każdym z jej dzieł niesie się przez żywioł myślenia. Każde dzieło ręki opiera się na myśleniu. Dlatego myślenie, jeżeli miałoby się dokonać obecnie, jest wręcz najprostszym i dlatego najtrudniejszym ręko-dziełem (*Hand-werk*) człowieka.

O ile tedy znajdujemy się w warsztacie, w którym pojawiliśmy się, wstępując do *Hütte*, o tyle jesteśmy w warsztacie myślenia – *in der Werkstatt des Denkens*, a więc w miejscu, gdzie uprawia się najprostsze i dlatego najtrudniejsze rękodzieło.

Przypomnijmy: w tym właśnie miejscu dochodzi do spotkania myśliciela (*Denker*) z poetą (*Dichter*). Celan gości u Heideggera w jego *Hütte* – w warsztacie myślenia – a Heidegger jest tym, który Celanowi udziela gościny: *Gastgeber*.

Sprawozdaniem z tego spotkania w tym miejscu jest wiersz Celana *Todtnauberg*.

Zapewne dotarliśmy już do punktu, w którym niezbędna jest pierwsza lektura wiersza.

**Spotkanie: w sprawie Innego.** Przyjrzeliliśmy się miejscu, teraz zatrzymajmy się chwilę przy słowie „spotkanie”, oddając tym razem głos Celanowi.

W pismach Celana żadnej filozofii spotkania nie znajdziemy. Ani w wierszach, ani w nielicznych tekstach prozatorskich. Natomiast słynna mowa *Meridian* stanowi pewien rodzaj „poetyckiego” sprawozdania, którego właściwym polem obserwacji i opisu jest doświadczenie spotkania.

Celan zdumiewa się tam pewną prostą daną: „...wiersz przecież mówi: *das Gedicht spricht ja*”. – I dopowiada, że „mówi zawsze w swojej własnej, najbardziej własnej sprawie: *nur in seiner eigenen, allereigensten Sache*”. Wiersz buduje własny, najbardziej własny świat. Nie mówi o, lecz w sprawie: wypowiada swoją sprawę – rzecz. Wypowiada świat.

Czyżby wiersz, wypowiadając swój autonomiczny świat, zamykał się w granicach wyizolowanej monady?

Jest i n a c z e j: od dawna do nadziei wiersza należy to, by właśnie w ten sposób mówić również w o b c e j – nie, tego słowa nie mogę już teraz dłużej używać – by właśnie w ten sposób mówić w sprawie Innego – kto wie, być może w sprawie całkiem Innego: *gerade auf diese Weise in eines Anderen Sache zu sprechen – wer weiß, vielleicht in eines ganz Anderen Sache*.

Zatrzymajmy się. Ta rozstrzygająca fraza otwiera dostęp do sekretu żywotnej aktywności wiersza. Otwiera, a więc rozbija domniemaną monadę totalności i tautologii. Wypowiadanie „najbardziej własnej sprawy” nie oznacza wznoszenia warowni, która chroniłaby nas przed inwazją obcego.

Wiersz nie wypowiada niczego innego za granicami swego świata, lecz odnajduje inne w swoim najbardziej własnym świecie. Wiersz nie ma granic, co znaczy, że jego świat nie odsyła do żadnego zaświata.

**Inaczej mówiąc:** transcendencja jako ruch przekraczania – w konwencjonalnej transkrypcji, z której nie rezygnuje Celan, to owa

żywna „od dawna” nadzieja – nie oznacza procesu pokonywania granicy oddzielającej od za-granicznego. Transcendencja dzieje się w samym wierszu i nazywa właśnie jego „najbardziej własną sprawę”. Wiersz jest *transsem* Innego. Najbardziej własne wiersza i to, co całkiem inne.

**Wstępna rekapitulacja.** Wydarzenie „wiersz mówi” ma podwójne znaczenie: mówi w swojej najbardziej własnej sprawie i zarazem również w sprawie całkiem Innego. Autonomiczny świat wiersza stoi otworem dla inności. Ale i na odwrót: inność uwalnia miejsce dla tego, co najbardziej własne. O owym Innym mówi Celan, że wiersz myśli je sobie jako osiągalne i jemu – wierszowi – przychylnie! Respekt oznacza tu wzajemną przychylność. Obie „strony” ustępują sobie miejsca.

Być może tedy: najbardziej własną sprawą wiersza jest takie przemawianie w sprawie Innego, które polega na tym, że pozwala mu mówić w jego najbardziej własnej sprawie.

**Sekret spotkania.** Relacja otwarta na Inne ma charakter spotkania.

Słowo „inne” jest wcześniejsze od „spotkania”. Nie bez racji. To inne – z powodu swej osiągalności i przychylności – umożliwia spotkanie. A nie na odwrót: jak gdyby spotkanie warunkowało możliwość wejścia w relację dwóch różnych stron. Inne nie jest stroną... wiersza, lecz racją, w imię której wiersz mówi. Wyrusza na spotkanie.

Jak dochodzi do spotkania? Powiedzmy za Celanem:

Wiersz jest samotny: *einsam*.

I w tym właśnie sensie zdany na wypowiedzanie swojej najbardziej własnej sprawy. Wiemy już jednak, że jest to niepełne, połowiczne sprawozdanie. Dlatego zdanie „wiersz jest samotny” domaga się od razu dopełnienia:

Jest samotny i w drodze: *unterwegs*.

Zdumiewające, że tak lapidarna formuła zdolna jest pomieścić sens doświadczenia wiersza, który mówiąc w swojej najbardziej własnej sprawie, mówi – tym samym! – w sprawie całkiem Innego.

Bycie w drodze podważa, rozbija samotność jako abstrakcyjną samowystarczalność. Samotność zamyka się w bezruchu, rezygnuje z poszukiwania i wychodzenia na spotkanie. Samotność jest niemową. Tymczasem wiersz mówi i mówiąc, już jest w drodze. Jest wyjściem ku...

Teraz – w tym momencie, kiedy zdajemy sprawę ze sposobu bycia wiersza jako bycia w drodze – możemy pytać o spotkanie:

Ale czy właśnie przez to, a więc już tu, wiersz nie wchodzi w spotkanie – w tajemnicę spotkania?

Pytanie ma u Celana przeważnie dobitniejszą intonację i inkantację niż twierdzenie albo wołacz.

Wiersz jest w drodze, wychodząc na spotkanie. Staje się z chwilą, gdy wstępuje „w tajemnicę spotkania: *im Geheimnis der Begegnung*”. Cała tajemnica „po stronie” całkiem Innego. Inne chroni się w cieniu tajemnicy, ale nie broni dostępu do siebie. Inne zaprasza w gościnę. Zaproszeniem jest wiersz:

Wiersz łaknie Innego, potrzebuje tego Innego, potrzebuje pewnego Naprzeciw: *ein Gegenüber*. Poszukuje go, przygaduje go sobie.

Wolno nam teraz dopowiedzieć, dopełniając formułę sprawozdania: wiersz jako tajemnica spotkania Innego.

Wieloznaczność tej formuły jest w pełni rozmyślna. Inne to kryptogram bezimienności, *carte blanche*, w którą wpisać się może dowolne słowo:

Każda rzecz, każdy człowiek jest względem wiersza, który skłania się ku Innemu, pewną tego Innego postacią.

Inne – całkiem Inne wiersza – pokazuje się jako wielopostaciowo, by tak rzec, bezimienne. Ani rzecz, ani człowiek – żadna rzecz i żaden człowiek – nie jest tym Innym, choć to Inne, ku któremu przemożnie skłania się wiersz, stawić się może pod przebraniem „każdej rzeczy, każdego człowieka”. Inne stanowi gwarancję ich nie naruszalnej tajemniczości. Wiersz nie zrywa zasłon Inności, nie demaskuje Innego, lecz przygotowuje dlań przychylnie schronienie. Odslona polega tu na ujawnieniu i zagwarantowaniu prawa (do) Inności.

**Coś Niesamowitego.** Komentując we wcześniejszej partii mowy zdanie z Büchnerowskiego *Lenza*: „Chciałoby się czasami być głową meduzy...” – by niezwykle widok przemienić w kamienny posąg – Celan powiada:

To jest wyjście człowieczego: *ein Hinaustreten aus dem Menschlichen*, wyruszenie do pewnego zwróconego ku człowiekowi i niesamowitego obszaru: *unheimlichen Bereich* – tego samego, w którym postać mały, automaty i wraz z tym... ach, także sztuka, zdają się być zadomowione.

Tak żyje wiersz. Właściwe mu bycie w drodze to „wychodzenie z człowieczego”, przekraczanie tego, co ludzkie, i wkraczanie w „region

Niesamowitego”. Wiersz odróżnia, ale zarazem łączy ze sobą to, co ludzkie i nieludzkie. Nie poprzestaje na negatywnej charakterystyce „nieludzkiego”, lecz nadaje mu wyraźne znamiona. To obszar, gdzie automaty, głowa Meduzy, postać małpy, wreszcie sztuka i poezja zdają się być w domu: *zuhause zu sein scheinen* – zdają się czuć u siebie. Są zadowolone w Niesamowitym.

Jeśli wcześniej mówiliśmy o przychylności „ze strony” Innego, to teraz wprowadzić trzeba istotną korektę. Inne pokazuje się jako Niesamowite. Budzi niepokój swoją nie-swojskością i nie-swojością.

Bycie w drodze ku Innemu – teraz: ku Niesamowitemu – to sposób bycia wiersza: przejście – trans – między człowieczym i Niesamowitym. Jeśli człowiek może – założmy zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami – pójść tą drogą, musi być przygotowany na spotkanie... automatów, małpy, głowy Meduzy. Musi utracić poczucie pewności bycia u siebie, poczucie swojskości, zadowolienia w kręgu tego, co ludzkie, i podjąć ryzyko przeniesienia się tam, gdzie te nieludzkie stworzenia „zdają się być w domu”. Znalezienie się w tym obszarze wymaga od człowieka wysiłku samo-zagubienia. Wiersz umożliwia takie przenosiny. To dostępny człowiekowi środek transportu na orbitę Niesamowitego.

**Miejsce spotkania.** Wypada z tego miejsca – zapowiadałem to – wrócić na miejsce spotkania.

Gdzie jesteście – gdzie się znajdujemy – popadając w miejsce, gdzie wiersz, automaty, małpa, głowa Meduzy „zdają się być u siebie”: *zuhause zu sein scheinen!*?

G d z i e jesteście? Jesteście w d o m u: zu *Hause*.

Tyle że w tym domu jest zgoła *unheimlich*: cokolwiek straszno, niesamowicie, nie-swojo.

Gdzie jesteście? Jesteście w *Todtnauberg*.

Wróciliśmy na miejsce, z którego wyszliśmy. Jesteście znów: *in der Hütte*.

**Okolice spotkania: Hochmoor.** Udajmy się na koniec na krótki spacer po najbliższej okolicy – w towarzystwie Heideggera i Celana:

...gdzie niczym *Orchis und Orchis einzeln* spacerują sobie oddzielnie, osobno, po mszarach: *im Hochmoor*...

...gdzie kępy traw: *Waldwasen*, nierówności: *uneingeebnet*...

...gdzie ścieżyny z okrągłaków, ledwo przedeptane – omszałe, podtopione – pozwalają stąpać po mokradłach... ale łatwo się z nich ześlizgnąć i ugrzęznąć w topieli...



...gdzie *Feuchtes viel...* co stawia przed oczami nie tylko zonę gnicia, butwienia, rozkładu i zatury, ale przywołuje również okolicę sprzyjającą bujnej wegetacji tego, co rzadkie, endemiczne, ustronne...

To jest topos *des Unheimlichen*.

To jest topos, który Niemcy nazywają *Abgrund*.

Oni – osobni (i osobno) – wiedzą dobrze, że wszyscy spacerujemy po *Hochmoor*. Że wszyscy stawiamy niepewne kroki, mając „otchłań” pod sobą...

Doświadczenie gruntownej nierównowagi, wytrącenia z równowagi, co pewien Rosjanin nazywał *opytom biespoczwiennosti...*

**Zu Hause.** Wróćmy do domu, do *Hütte*, która w tym otchłanym krajobrazie jest niczym Arnika, *Augentrost...* pociecha, ukojenie oczu...

Łyk ze Źródła: *Trunk aus dem Brunnen...*

...in der *Hütte* czeka nas... gościna.

Jesteśmy w wierszu: *im Gedicht Todtnauberg*, jesteśmy gośćmi Celana, który gości u Heideggera *in der Hütte in Todtnauberg*.

Gdzie tedy – pytajmy po raz ostatni – jesteśmy?

Gdzie się znaleźliśmy, znajdując się *in der Hütte*, w warsztacie myślenia, w pobliżu, ba! w gościnie *des ganz Anderen*, w gościnie *des Unheimlichen*?

To wiersz udziela nam gościny.

Wiersz – ten oto topos, który otwiera się niczym szeroko odemknięte okna warsztatu w Todtnaubergu – otóż ten wiersz okazuje się, ukazuje jako gościny.

Trzeba jednak to słowo uważnie zobaczyć i usłyszeć – uważnie, tzn. choćby na przekór regułom pospolitej onomastyki – trzeba je przeczytać jako:

*gośćinny.*

Nadwyrężanie reguł gramatycznych, i granie słowem, nie jest jednak konieczne, by w słowie „gość” – niechby i: *der Gast, guest, gost'*, a nawet w łacińskim *hostis* i greckim *xenos* – wypatrzyć i wysłyszeć *Inność*.

Za każdym razem spotykamy w tym słowie przybysza, cudzoziemca, nietutejszego, wreszcie także: obcego.

„Gościna” – to pierwotnie „obca strona”, „nie swój kraj”.

„Gościniec” – to droga, którą jeździ się w „obce strony”, a także zajazd przydrożny goszczący „obcych przybyszów”.



**Tajemnica spotkania.** Być może „tajemnica spotkania”, jaka kryje się w wierszu, polega na pewnej nieznaczonej, ledwo dostrzegalnej, a przecież wstrząsającej i wzruszającej transpozycji semantycznej: na przemianie *Obcego* – a nawet *wrogięgo, nieprzyjacielskiego*, co pobrzmiwa najsilniej w łacińskim *hostis* – w *Innego*, przy zachowaniu całej jego nieredukowalnej „niesamowitości”.

Ale wiersz jest nie tylko *gośćinny*.

Jest również *Gościem*. Udzielając mu *gościinności* w „naszym domu”, w „naszym świecie”, w naszej *Heimat* – otwieramy szeroko okna na *ganz Andere*, otwieramy się na *Geheimnis* jego *Unheimlichkeit*...

\* \* \*

Na sam koniec wróćmy jeszcze do owego „niesamowitego” spotkania między *Denker* i *Dichter* – *in der Hütte, in Todtnauberg*.

Rad bym je widzieć w myśl – czy: w świetle – *gościinności*, jakiej sobie nawzajem udzielają. *Orchis und Orchis*...

Wiersz *Todtnauberg* traktuje się jako poetycki zapis doświadczenia spotkania między Paulem Celanem i Martinem Heideggerem. Popatrzmy na to inaczej: wierszem – tym wierszem – jest... samo to spotkanie.

## KOMENTARZ

### Dyskusja z sympozjonu Nowej Agory w Sejnach 2008

ATTILA PATÓ: Chciałbym skupić się na samym pojęciu gościnności i jego odniesieniach do pojęć domu, gospodarza, gości i odwiedzających. Relacja gość – gospodarz ma głębokie tło filozoficzne.

IMMANUEL KANT (1724–1804), niemiecki filozof, który zajmował się teorią wiedzy, etyką i estetyką. Był jednym z najwybitniejszych myślicieli epoki oświecenia. Rozwinął i usystematyzował racjonalistyczną myśl Kartezjusza (dającą pierwszeństwo rozumowi) oraz empirycystyczną myśl Francisca Bacona (dającą pierwszeństwo doświadczeniu). Wprowadził w kulturze Zachodu podział na jednostkowo postrzegający podmiot i postrzegany przedmiot, co uznawane jest za kamień węgielny nowoczesności. Jego największym dziełem była *Kritik der reinen Vernunft* (*Krytyka czystego rozumu*, 1781), której idee rozwijał w późniejszych tekstach.

Dla Kanta moralna wartość gościnności i prawo odwiedzenia innych są bardzo ważne. Gościnność to także słowo klucz spotkania w Sejnach, bo wielu z nas przyjechało tu, by odwiedzić to miejsce, co więcej, by odwiedzić inną kulturę. To, że gospodarze zaprosili nas tutaj, przypomina mi o pozycji gościa, który w świecie greckim egzystował podobnie jak Hermes. Ów bóg miał nie tylko prawo, ale także zdolność do przekraczania granic i różnych sfer – widocznych i niewidocznych. Był kimś, kto nigdy nie był u siebie, ale zawsze czuł się jak w domu. Potrafił rozumieć dany język i przekazywać wiadomość z jednej sfery do innej, np. z niewidzialnej do widzialnej. Hermes może również uzewnętrznić formę i ideę transformacji, która jest

swego rodzaju przekraczaniem granic stworzenia. Wiemy, że w jakiś sposób poeci byli w dobrych stosunkach z Hermesem. W samym akcie powstawania nowego dzieła sztuki dokonuje się transformacja ze sfery niewidzialnej do widzialnej. Pewne analogie można odnieść też do historii – stulecia i wspólnoty są w czasie fizycznie niewidzialne. Po wiekach tak wielu katastrof niektóre okresy dziejów widoczne są tylko poprzez materialne lub fizyczne symbole tego, co po nich pozostało, np. w architekturze. Społeczności, które budowały te obiekty, są już jednak niewidoczne. Metafora mostu bardzo dobrze pokazuje przestrzeń kontaktu pomiędzy tym, co widzialne i niewidzialne. Stanowi nie tylko jednostronne odniesienie do przeszłości, ale także widzialne miejsce naszego pobytu. Naszym kontekstem jest również otwarta przestrzeń spontanicznego samookreślenia i samoidentyfikacji. Profesor Wodziński odniósł się do tej przestrzeni na początku swojego wystąpienia – do tej otwartości, która skłania do samookreślenia.

EGIDIJUS ALEKSANDRAVIČIUS: Dla mnie najważniejszą rzeczą jest poszukiwanie takich spotkań międzykulturowych w czasie. Realnych jest bowiem wiele Kastalii, wiele uczelni. Możemy szukać takich miejsc w Anglii, na wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych, możemy odnaleźć nie utopie, ale bierne fakty rzeczywistości. Ale dlaczego tutaj, w Sejnach, na pograniczu, wygląda to jak utopia? Wydaje się, że czas działa w tym miejscu inaczej, bo przeżyliśmy tu komunizm i Holokaust. Po rewolucji świadomości, gdzie dawne koncentracje kultury, dworki, szlachta, cała warstwa arystokracji poszła z dymem. Tu eksperyment marksizmu silnie odcisnął swoje piętno. A ten dwór, Krasnogruda, jest symbolem, w którym spotykają się różne czasy. Można mówić o postutopii w okresie, gdy różnym utopiom udało się zrobić coś okropnego. Jedna była komunistyczna: kończąca się gułagami i „Katyniami”. A my, przeżywszy te utopie, próbujemy sobie zadać pytanie: „w jaką to nową utopię wierzy Krzysztof Czyżewski?”. To bardzo trudne zagadnienie. Utopia radziecka dokonała wielu strasznych rzeczy. Mówię moim znajomym, że tutaj, w Sejnach, pozostały ostatnie fragmenty litewskiej wsi, bo Polacy zachowali ją w całości. Sowieci zniszczyli wieś litewską za pomocą kołchozu, nacjonalizacji ziemi i indywidualności, pozostawili po sobie pustkę, coś w rodzaju stepu. Może takie polsko-litewskie spotkanie jest potrzebne, aby – jeśli nie walczyć z nią – to pielęgnować jakąś głębszą, bardziej bolesną świadomość, z którą

musimy żyć. Część jej można znaleźć w mojej własnej pamięci, w różnych wspomnieniach, np. takich, że obydwaj moi dziadkowie trafili do polskiej niewoli po wojnie w 1920 roku. Wszystkie te myśli nasuwają mi się teraz, w tej synagodze. Należy o nich pamiętać, ale równocześnie szukać czegoś nowego, w czym możemy się spotkać i pogodzić się z innymi i ze sobą wzajemnie. A co nazywam rzeczywistością postutopijną? W krajach postkomunistycznych ludzie wiedzą wszystko o utopii i nie chcą słyszeć o żadnych nowych ideach tego rodzaju. Koncentrują się wyłącznie na pragmatyce, takiej jak technologia czy pieniądze, nie chcą podjąć działań, jeśli któryś z tych elementów jest nieobecny. Jeśli nie ma szans na zwycięstwo, to lepiej nic nie robić. Dorosłym, takim jak ja, i młodym trudno jest uwierzyć w wartość bezużytecznych działań. Czasami mówię o przydatności bezużytecznych rzeczy, ale jaką wartość mają słowa, poezja, idee, utopie? Gdzie mam szukać tych wartości, jeśli urodziłem się w czasach postutopijnych? To jest największe wyzwanie. Kiedy w Ośrodku Pogranicze pokazano mi plan Centrum Dialogu Międzykulturowego, myślałem, że ma coś z marzenia. Jakaś Kastalia Hessego i coś z zaginionego polsko-litewskiego dworku, raczej coś z Hollywoodu, jak mi się wydaje. I ma on sens, w który musimy wierzyć.

Jestem historykiem i wiele dowiedziałem się, słuchając wykładów, takich jak wystąpienie Cezarego Wodzińskiego. Muszę przyznać, że – być może dopiero teraz – zaczynam zdawać sobie sprawę z miejsca literatury i poezji w tym dialogu użyteczności i bezużyteczności. Literatura i poezja stanowią pomost do wyobrażeń możliwych wersji życia, ubogających społeczeństwa i jednostki.

Stworzyliśmy też taki mały ośrodek na Litwie. Pomiędzy Szetajniami a Krasnogrudą istnieje wirtualny most zbudowany z bezużytecznych i niemożliwych marzeń, który jednak prowokuje, wypełnia życie sensem. Nie znam wszystkich odpowiedzi, ale wiem, że nie możemy sobie pozwolić, aby żyć w świecie takim, jakim on był w przeszłości, w świecie przymusowego marksizmu, w którym wszystkie odpowiedzi były znane, zanim ktokolwiek zadał pytanie. Lepiej jest żyć w świecie i kulturze, która składa się z tego co *n i e j a s n e*, i poszukiwać indywidualnej ścieżki własnego życia. To jest to, co stoi przed nami i (prawdopodobnie) umożliwia również nasze spotkania z różnymi kulturami. Musi istnieć konieczność spotkania z Innym, obcym, bo nie chcę już spotykać ludzi takich samych jak ja sam. Poszukuję różnicy, ponieważ daje ona szansę na jakiś sens

w moim życiu. A może jest to również moja cegielka dołożona do budowy prowincji pedagogicznej w krasnogrudzkiej Kastalii.

CEZARY WODZIŃSKI: Chciałbym dodać od siebie kilka uwag. Wspomniał pan o Hermesie jako o patronie spotkań. Hermes jest naprawdę istotą, która pośredniczy pomiędzy światami i przekłada jeden świat na drugi. Mowa tu była o tym, co widzialne i niewidzialne. Musimy też pamiętać, że Hermes jest mediatorem łączącym to, co ludzkie, z tym, co nieludzkie, jeśli nie boskie. Ten moment pośredniczenia między człowieczym i nieczłowieczym – o którym wspominał Celan – jest też istotny. Ale do boskiego patrona musimy dodać jego bardzo bliskiego krewniaka. Jak przeczytamy fragmentek znany państwu z *Sympozjonu* Platona, w którym starucha Diotyma charakteryzuje Erosa, to jest to wypisz, wymaluj charakterystyka jego starszego brata, Hermesa właśnie. Bo to Eros jest tym, który pośredniczy, który łączy, zaprasza do spotkania. Minikonkluzja byłaby taka, że moment erotyczny jest niezbędny w prawdziwym spotkaniu hermesowym. Ale jest jeszcze jeden, mniejszy, rzadziej przywoływany patron spotkania i cieszę się, że wspomniałeś tutaj o kwestii czasu. Bo spotkanie rzeczywiście robi coś osobliwego z czasem. Tym patronem trzecim właśnie byłby mało znany bożek grecki, ale pokrewny jednemu i drugiemu, mianowicie Kairos. On sprawia, że dzieje się coś bardzo dziwnego z czasem. Celan mówi o tym, że spotkanie ma coś wspólnego ze wskazówkami zegara. Krzysztof, oprowadzając nas wczoraj po miejscu pod tytułem Krasnogruda, wspominał, że też dotykamy tutaj problemu czasu, ale nie chodzi o proste zawrócenie wskazówek, o to, żeby puścić jego wskazówki wstecz. Nie chodzi również o to, żeby przyspieszyć bieg czasu, wychodząc szybko w przyszłość. Chodzi natomiast o to, by zakłócić bieg czasu, moment zakłócenia sprzyja medytacji czy refleksji. Chciałbym, żeby w tej niezwyklej przestrzeni, w której się znajdujemy, oni zresztą pewnie tutaj są, i Hermes, i Eros, i ten mały Kairosik, żeby też byli naszymi patronami.

Cieszę się, że wspomniano o dwóch problemach, które również dla mnie są bardzo istotne. Pierwszy jest związany ze słowami i ich instrumentalnym wykorzystaniem. Jesteśmy niewolnikami instrumentalnego traktowania słów. Mamy tendencję do używania ich jako narzędzi. Przeznaczeniem narzędzi jest dokonanie czegoś. Natomiast ja proponuję myśleć o języku jako o czymś, co nie czyni nic. Język nie istnieje po to, by coś zrobić, i bez wątplenia

wykracza poza sferę bytu. Co czyni język? Jeśli można zadać jeszcze takie elementarne pytanie. Język ujawnia i odkrywa. Zasłaniając również bardzo często. Ale język nie jest ani instrumentem dogadywania się, ani instrumentem przekazywania wiedzy, ani instrumentem komunikowania się, ale sposobem, w jaki odsłania się świat i w jaki otwierają nam się oczy na ów odsłaniający się świat.

Drugim problemem jest poetycka pragmatyka – czysty oksymoron, jak się wydaje. Ja się nie mogę oprzeć takiemu obrazowi z dnia wczorajszego. Jesteśmy w Krasnogrudzie, stoimy przed drewnianą chatą, można powiedzieć, że – proszę mi wybaczyć tak bezpośrednio nazwanie tego miejsca – rudera, którą zwiemy „dworem w Krasnogrudzie”, tymczasem jest to drewniany barak odsyłający mnie gdzieś w czasy PRL-u, kompletna ruina, miejsce, którego nie ma. Po czym znajdujemy się w przestrzeni Ośrodka Pograniczne i oglądamy projekty Skryptorium i Austerii, które zostały zaprojektowane z wielkim rozmachem i wyobraźnią, zachęcające i zapraszające do odwiedzin. Ale plany te nie wydają się łączyć w jakikolwiek sposób z Krasnogrudą, którą widzieliśmy przed chwilą. To jest obraz i projekt, ośmielę się powiedzieć, na pograniczu szaleństwa, ale może nawet już poza granicami. Oksymoroniczne zestawienie tych dwóch wizji. Jestem zwolennikiem takiej figury zapomnianej, szaleństwa, które nazwałbym w tym momencie „mądrym szaleństwem”. Jest taka oksymoroniczna figura mądrego czy, jak kto woli, świętego szaleństwa, czy huligaństwa wręcz, którą tutaj widzę, którą skonkludowałbym postulat: „Święci szaleńcy wszystkich krajów lub przestrzeni, łączcie się!” (*Юродивые всех стран или пространств соединяйтесь*). Mam wrażenie, że znajduje się w tym utopijnym miejscu, w którym spotykają się jurodziwi rodzaju Krzysztofa Czyżewskiego.

TADEUSZ BARTOŚ: Zastanawiałem się – po przeczytaniu tekstu Krzysztofa – nad tematem utopii edukacyjnych i odnajdywania niepragmatycznego podejścia do rzeczywistości, też znajdowania wymiarów rzeczywistości, które są niepragmatyczne, nieużyteczne, nieobliczane pieniędzmi. Rzeczywiście kultura, w której żyjemy, potrafi wszystko wycenić. Nasza skuteczność edukacji, programów szkoleniowych, akcji marketingowych – wszystko to się oblicza i wycenia. Nie jestem człowiekiem, który narzekałby na świat taki, jaki jest, bo on taki jest. Jego zorganizowanie w tej formie ma swoje duże zalety. Niemniej jednak dominacja pragmatyzmu

cywilizacyjnego tym bardziej wzywa ku innemu wymiarowi bycia człowiekiem, a nie tylko pracownikiem. Myśląc o tym, chciałbym ze względu także na moje mediewistyczne wykształcenie przywołać pewne rozwijane w średniowieczu rozróżnienie, które pojawia się już u Arystotelesa, mianowicie na rozum praktyczny i rozum teoretyczny: *scientia practica* i *scientia speculativa, theoretica*. W średniowieczu były to zagadnienia dość często poruszane. Zastanawiano się, jakie dziedziny wiedzy są dziedzinami praktycznymi, a jakie teoretycznymi, i definiowano to. Być może te proste definicje coś nam przybliżą i też pokażą, że problem jest bardzo stary i sięga rozważań filozofów greckich. Wiedza teoretyczna jest wiedzą, którą zdobywa się dla niej samej, niczemu nie służy. Celem tego typu wiedzy jest ona sama, sama jest wartością, nie jest użyteczna. W związku z tym, w średniowieczu mówiono, że jest spekulacją, czyli oglądem, kontemplacją. Wiedza praktyczna natomiast to umiejętność, sztuki różnego rodzaju, sprawność działania w danej sytuacji. Wiedza praktyczna jest sposobem poruszania i odnajdywania się człowieka w tym świecie. Opis był bardzo rozbudowany w historii filozofii. Przychodzi mi na myśl Bergson, który szeroko opisał wymiar praktyczny, wymiar przystosowawczy, używając języka XX-wiecznej biologii. „Wszystko, co jest przystosowaniem się człowieka do otoczenia, wszystko, co jest operowaniem w tym świecie, co jest adaptacją, to wszystko stanowi wymiar pragmatyczny. Jego opis szczegółowy jest ważny, uświadomienie sobie, jak to szeroko ogarnia całość życia człowieka, żeby wyodrębnić coś innego”. To jest to, co Bergson opisywał jako *durée*, pewien rodzaj oświecenia, przeżycie pewnego doświadczenia mistycznego, bezpośredniego uczestnictwa w czymś, co się dzieje.

Stąd pojawia się pytanie: Jeśli nasza cywilizacja nie bardzo podsuwa inne sposoby bycia w świecie, inne niż te pragmatyczne, to czy warto poszukiwać tego na różne sposoby? Być może dziś ten typ bycia niepragmatycznego, robienia czegoś, co nie ma celu praktycznego,

**ARYSTOTELES** (384–322 p.n.e.), grecki filozof i naukowiec, jedna z najwybitniejszych postaci w historii Zachodu. Był autorem systemu filozoficznego i naukowego, który stał u podstaw średniowiecznej filozofii muzułmańskiej i chrześcijańskiej. Nawet po rewolucjach umysłowych okresów renesansu, reformacji i oświecenia koncepcje Arystotelesa pozostały trwałym elementem zachodniego sposobu myślenia. Był twórcą logiki formalnej opartej na zasadach rozumu. Jego pisma związane z etyką i teorią polityki, a także metafizyka i filozofia nauki, są wciąż studiowane. Dzieło Arystotelesa nadal wywiera silny wpływ na współczesną refleksję filozoficzną.



**HENRI LOUIS BERGSON** (1859–1941), francuski filozof, przedstawiciel filozofii procesu, która odrzuca nieruchome wartości na rzecz ruchu, ewolucji i zmiany. W książce *L'évolution créatrice* (*Ewolucja twórcza*, 1907) opisuje *élan vital*, pęd życiowy, który hipotetycznie miałby przyczyniać się do ewolucji gatunków. W *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*O bezpośrednich danych świadomości*, 1889) opisuje *longue durée*, długie trwanie, które odnosi się do okresu życia człowieka w jego nieokreśloności i niepoliczalności. W 1927 roku Bergson otrzymał literacką Nagrodę Nobla.

najbardziej utrwalił się w sztukach. Artyści chcieliby, żeby to sztuka niczemu nie służyła. Chociaż nawet działania artystyczne też są jakoś wycenione, też są jakoś kwalifikowane. Podobnie działania naukowe. One będą zawsze jakoś szacowane i oceniane. Jeśli ktoś chce się dostać na jakąś uczelnię, znaleźć tam etat, to ma punkt, czy w jego działalności będzie możliwość wykorzystywania środków Unii Europejskiej. Więc to jest warunek. Nie mówię tego, żeby potępiać. Rozumiem sytuację, kiedy trzeba zarządzać olbrzymią masą ludzką, która musi żyć, musi mieć pensje. Produkcji wykształconych, przygotowanych do zawodu ludzi nie potępiam. Natomiast ten inny wymiar jest tym, o co trzeba zawsze walczyć.

Kolejny, ale mniej oczywisty przykład na to, jak to, co praktyczne, wygrywa z tym, co teoretyczne, czyli ze swobodą badań. Pragmatyka zarządzania i organizacji świata każe, żeby nie było wielogłosu. Jeśli wymiar pragmatyczny dominuje, zanika to, co jest poszukiwaniem wiedzy dla niej samej, poszukiwaniem zrozumienia dla niego samego, bez względu na cokolwiek, nawet na wykłady i pracę zawodową. To jest pewien sposób bycia człowieka w świecie. I to trzeba chronić, i pielęgnować, żeby nie zanikło. Stowarzyszenia profesorów w XIII w. były często religijne, pewien rodzaj bezinteresowności był tam obecny, choć, gdy się myśli o religii, ma dwa wymiary. Wspomniany przeze mnie wcześniej Bergson, mówiąc o religii statycznej i społeczeństwie statycznym, przeciwstawia to religii i społeczeństwu dynamicznemu, gdzie wymiar statyczny wskazuje na taką formę religii, która jest w funkcji instynktu samozachowawczego. Trzeba dać ludziom motywację: albo magicznie chroni się świat, czyli religia starożytna i jej wersje chrześcijańskie to rytuały, przez które się chroni, żeby niebo nie spadło, żeby na wiosnę odrodziło. To jest pewien sposób bycia człowieka pragmatyczny i techniczny w religii. Jest ten drugi wymiar dynamiczny, w którym poznanie, zrozumienie czy też przemiana, która prowadzi do tego poznania, jest celem zasadniczym, samym w sobie.



KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Chciałbym podkreślić szczególnie wątek przemiany, o którym wspomniałeś i Ty, i Cezary, jako istotnego elementu na drodze, którą kroczymy. Właśnie tej przemiany, o której mówił Cezary, obcego w Innego. Na przykładzie tego miejsca, w którym jesteśmy, a które też musiało podlegać przemianie. Od ruiny miejsca i ludzi, o których nie pamiętano, właśnie poprzez niepamięć, ignorancję byli obcy, w rodzaj odrodzenia miejsca, które się przemienia i czyni z nich Innych i ich współobecniymi. Tutaj musiała się dokonać praca w słowie, o której mówił Grzegorz Godlewski, ta dynamika poszukiwania słowa, działania w obrębie słowa. Musiało się pojawić słowo „sejneńska agora”, aby miejsce – tak jak chciałeś Cezary – się otworzyło i odsłoniło. Żeby jakaś praca twórcza się dokonała, musiała być powiązana z jakąś pracą twórczą w słowie. Gdyby nie było słowa, to miejsce nie miałoby szansy się otworzyć dla nas wszystkich. Ale ten aspekt przemiany, która daje jakiś dramat, jakąś dynamikę tym działaniom, jest czymś niezwykle istotnym. Mówił też o tym w ważny dla mnie sposób Egidijus, kiedy przywołałeś czas w formule pamięci o pewnych doświadczeniach, które mamy w sobie, które nosimy w sobie, które nie mogą być pominięte, które też są bolesne. Wczoraj w dyskusji kaukaskiej pojawił się wątek ryzyka, które się podejmuje, biorąc udział w tym działaniu. Również ryzyka utopii, ale też takiej świadomości, że nie samemu zabierasz na pokład w jakąś podróż ludzi, chociaż nie wiesz, jak się to wszystko skończy. Ponieważ możesz przegrać, może to się w ogóle nie powieść, obietnica może nie zostać dotrzymana. Pamięć o tych, którzy byli przegrani na tym pokładzie, silnie łączy się z miejscem, gdzie jesteśmy: mówię tu o Żydach. Dla mnie rozmowa z nimi i pytanie, czy wejdą jeszcze raz na ten pokład takiej przygody, zaangażowanie się w budowanie tej agory, w kosmopolityzm, w budowanie czegoś nowego z sąsiadami, z Innymi po ich doświadczeniu, jest czymś niezwykle ważnym. Ale też nie mieć ich na pokładzie to tak, jakby dalej błędzić, dostać istotną odpowiedź. To są te aporie, z którymi musimy się zmierzyć, żeby je przemienić, żeby miały dynamikę się przemienić. Do końca dynamikę nigdy niezdefiniowanej ostatecznie, niepotwierdzonej, z całą świadomością, że tu będzie otwarcie czy element nieskończoności, infinitywności, o której mówił Cezary. Dla mnie to się też łączy z kategorią czasu. Dlatego cieszę się, że tyle uwagi poświęciliśmy miejscu i jego znaczeniu w tym procesie, jednak pojawia się kategoria czasu jako właśnie *long durée*, długiego trwania, otwarcia na coś, co ma szansę stawać się w długim trwaniu.

Na koniec, wracając do tej pracy w słowie i pięknej wykładni „gość-inności”, dodałbym takie słowo „obcowanie”, a które nie wiem, czy ma odpowiedniki w innych językach. Owo słowo zbudowane jest w języku polskim z dwóch członów „obcego” i „wspólnotowości”, „bycia razem”. Nie mogła się spełnić wspólnota, nie mogło się spełnić bycie razem, bez Obcego.

TADEUSZ SŁAWEK: Mamy tu jeden temat, który łączy w sobie pięć głosów: Tadeusza, Cezarego, Egidijusa, Krzysztofa i mój własny. Ale najpierw odniosę się do tego, co powiedział Tadeusz Bartoś. Dobrze jest zacząć od ostrzeżenia. Zawsze istnieje niebezpieczeństwo budowania dychotomicznego obrazu, w którym wszystko, co użyteczne, staje się od razu podejrzane, a wszystko, co nieużyteczne, jest opatrzone dużym plusem. Nawet jeśli zgodzimy się na podział, o którym mówił Egidijus, wskazując na użyteczność rzeczy bezużytecznych, to myślę, że problem nie leży w idei użyteczności, ale w budowanym przez nas systemie, który taką ideę skompromitował. Skompromitował przez to, że nie dał jej czasu. W rezultacie postrzegamy jako przydatne tylko te rzeczy, które są natychmiastowe, policzalne, opłacalne nie tylko w sensie finansowym, ale wymierne lub uchwytnie w inny sposób. W mowie potocznej mówimy zwykle: „Nie mam czasu, nie mam czasu”. Nie mamy czasu w istocie na użyteczność. Domagamy się, aby ta użyteczność spełniła się natychmiast. Mamy kłopoty z rozumieniem pojęcia trwania. Cezary mówił o tej eksplozji, odwróceniu i zakłóceniu czasu, które jest w Kairos. Można by też powiedzieć, że to, co zgubiło nasze pojęcie użyteczności, to jest to, że nie potrafimy go już czytać niejako pod włos czasu, a domagamy się kompresji. Robimy coś i ma to być efektywne w przewidywalnej, najlepiej natychmiastowej przyszłości. A widać to lepiej nie gdzie indziej jak w polityce. To, co zabija nasze życie publiczne, to natychmiastowa perspektywa użyteczności decyzji politycznej, której najdalsza perspektywa czasowa stanowi kolejne wybory, czyli cztery lata i koniec. Może to właśnie kwestia ważnego rozszerzenia Tadeusza Bartosia, żebyśmy nie budowali dychotomicznych obrazów. Problem zatem nie polega na użyteczności jako takiej, ale na tym, co zrobiliśmy z naszym pojęciem użyteczności. Ma to zaś wiele wspólnego z zanikiem pewnej kategorii czasu, którą żeśmy sobie zbudowali.

Na koniec, warto dodać, że w pedagogice, czyli w zawodzie nauczycielskim, widać bardzo wyraźnie, jak taka natychmiastowa efektywność, użyteczność skomprimowanego czasu: to dzisiaj, jutro,

najdalej natychmiast musi przynieść efekt, jest zabójcza. Właśnie dobre efekty zawodu nauczycielskiego przychodzą wtedy, kiedy ktoś sobie przypomni po dwudziestu latach: „O, on o tym mówił! To mi w czymś pomogło”. To jest taki dziwny paradoks tej profesji, którą uprawiamy, że ona polega na umieraniu. Kiedy nawet po dwudziestu latach ktoś sobie przypomni, że coś było użyteczne. Gdzieś trzeba by rzeczywiście zrehabilitować pojęcie użyteczności, ale jednak nie tak, jak czyni to Unia Europejska w kwestii administrowania. Na uczelniach ostatnio pojawił się taki okólnik, który nakazuje przeprowadzenie ankiet wśród studentów, żeby ocenić użyteczność edukacji wyższej. Przecież to jest kompletnie bez sensu. To jest zaprzeczenie tego, czego uczy pedagogika. Użyteczności warto by bronić, chociaż sam nie wiem jak. Może właśnie poprzez czas.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Mówiąc o warsztacie i związanym z nim rękodziele – co zainicjował Cezary – inny jest wymiar czasowy mu przypisany. Ten rodzaj użyteczności, która jest związana z warsztatem i rękodziełem, inaczej nam pisze słowo „czas” i rozumienie słowa „użyteczność”.

ATTILA PATÓ: Chciałbym zapytać o rolę utopii wymienionych przez Egidijusa Aleksandravičiusa. Podszedłbym do tej perspektywy w sposób bardziej krytyczny; jestem sceptyczny wobec nazywania reżimów totalitarnych „utopiami”. Myślę, że bardziej odpowiednim określeniem byłyby tu „reżimy nihilistyczne”, to znaczy reżimy polityczne, których celem jest zniszczenie człowieczeństwa, a nie służenie przyjemnym i pozytywnym „utopiom”. Utopie w rzeczywistości spełniały w propagandzie nazistowskiej i komunistycznej funkcję legitymizującą te reżimy. Miały tam znaczenie instrumentalne. Powiedziałbym, że ostatecznym celem każdego systemu totalitarnego jest zniszczenie człowieczeństwa, i to w trzech wymiarach: po pierwsze, w wymiarze spontaniczności i wolności rozumianej jako zdolność człowieka do tworzenia nowych rzeczy; po drugie, w odniesieniu do ludzkich zdolności, takich jak osąd, wyobraźnia itd., po trzecie, w zakresie dążeń do zniszczenia przestrzeni publicznej. Celem totalitaryzmów jest zniszczenie przestrzeni pomiędzy dwiema osobami, tej przestrzeni, w której ludzie mogą się spotykać i swobodnie praktykować swoją wyobraźnię oraz spontanicznie tworzyć coś nowego.

Jestem przekonany, że Inny ma tu bardzo ważną rolę do odegrania, ponieważ przestrzeń publiczna potrzebuje Innych. Nie

istnieje bez drugiego człowieka. Co do spontanicznego działania, to człowiek potrzebuje kogoś, kto zaangażuje się w jego projekt jako partner lub jako odbiorca. Nawet – przynajmniej – po to, by założyć rodzinę. Na drugim miejscu stoi wartość przestrzeni i *In n e g o*. To temat bardzo szeroki i zapewne istnieje wiele jego interpretacji fenomenologicznych i etycznych. Ale odnosząc się do samej tylko instrumentalności: boska, w sensie ogólnym, jest celem samym w sobie. Wartość ostateczna jest czymś innym niż tylko narzędziem. Myślę, że nieprzypadkowo poezja jest tak niedoceniana. Poezja jako język dotyczy *In n e g o*, tworzy coś ważnego i istniejącego w pełni z samej swojej istoty. Ponieważ żyjemy w tak instrumentalnym świecie, powinniśmy postulować wartości, które są istotne same w sobie, i takimi je akceptować. Żyjemy zanurzeni w naszym codziennym *praxis*, w ciągłym strumieniu potrzeb i niezbędnych rzeczy, podtrzymując w ten sposób procesy o charakterze technologicznym i społecznym. Stąd rodzi się bardzo silna pokusa znalezienia połączenia pomiędzy totalitaryzmem a nowoczesnością. Interpretacje nowoczesności i doświadczenia totalitaryzmu w jakiś sposób się łączą.

CEZARY WODZIŃSKI: Odnosząc się do słów mojego przedmówcy, chciałbym wprowadzić tutaj mocny akcent polemiczny. Po pierwsze, nie mówmy tu o wartościach ostatecznych. Wydaje mi się, że perspektywa ostatecznych, definitywnych, ustalonych, bezdyskusyjnych wartości czy perspektyw przekreśla sensowność spotkania. Tak że do diabła z nimi!

Po drugie, niepodobna zgodzić się na anachroniczne rozumienie totalitaryzmu jako systemu czy też mocy destrukcyjnej w przeciwieństwie do jakiejś konstrukcji. Na rozumienie totalitaryzmu jako mocy wyłącznie nihilistycznej. Cała moc, monstrialna moc, jednego i drugiego totalitaryzmu polegała na tym właśnie, że była to monstrialna destrukcja w imię jak najbardziej pozytywnych, konstruktywnych projektów. Fenomen totalitaryzmu polegał na tym właśnie, że przekroczył opozycję w sposób monstrialny, niewyobrażalny dotąd między konstrukcją a destrukcją.

Może jeszcze jedna krótka uwaga odnosząca się do kwestii zainicjowanej przez prof. Bartosia, a którą prof. Sławek kontynuował. Mianowicie chodzi o kwestię dotyczącą owej różnicy czy też opozycji silnie utrwalonej w naszym myśleniu między *vita contemplativa* a *vita activa*. Nie sądzę, żebyśmy byli niewolnikami tej opozycji, i to niezależnie od tego, czy sięgniemy do jej źródeł greckich, czy

sięgniemy do pewnych propozycji i przykładów współczesnych. Z jednej bowiem strony, z tej greckiej strony, jak powrócimy do przywoływanego tutaj Arystotelesa, u którego tkwią korzenie tej średniowiecznej idei, tej średniowiecznej dystynkcji, to się okaże, że różnica między praktycznym a teoretycznym była zgoła inaczej rozumiana niż w naszym nowożytnym, nowoczesnym świecie. Bo sam termin grecki teoria nic zgoła wspólnego nie miał z jakąś spekulacją, medytacją w sensie czysto intelektualnej aktywności. Ale grecka teoria oznaczała pewien sposób widzenia, oglądania, patrzenia, odmiennego od tego codziennego. Niemniej jednak odmieniającego nasz sposób działania w świecie lub sposób bycia w świecie, mówiąc najogólniej. Także grecka teoria nie była tak teoretyczna i tak apragmatyczna, antyżyteczna jak użyteczność i pragmatyka przeciwstawiana teorii w naszym świecie. Z kolei, jak przywołały Heideggera i jego postulat, by myślenie rozumieć jako najwyższą możliwą postać aktywności, działania w świecie właśnie, znowu przekraczamy tę anachroniczną dychotomię. I myślę, że przekraczanie tej opozycji, jednej z całej sekwencji opozycji, mieści się w tym modelu poszukiwania nowej przestrzeni, poszukiwania pewnego nowego doświadczenia czasu, który jest punktem wyjścia tych naszych debat i spotkań.

LEWAN CHETAGURI: Uważam, że istnieje pewne niebezpieczeństwo w tak mocnym podkreśleniu utopijności tego, co staramy się robić. Jeśli nie będziemy mieli wystarczającego zaufania do własnych działań, to kontynuowanie ich może być trudne. Wczoraj rozmawialiśmy o rzeczywistości. Dzisiaj dyskutujemy bardziej o marzeniach i próbujemy dowiedzieć się, jak mogą one stać się rzeczywistością. To tylko kwestia tego, jak mocno jesteśmy w stanie w nie wierzyć.

Pamiętam, jak rok temu rozmawiałem z jednym z kardynałów. Powiedział mi, że jego religia była tylko niewielką sektą, której udało się wygrać. I tak samo jest w przypadku każdego projektu, który może początkowo wyglądać na utopijny. Tylko od nas zależy, czy się urzeczywistni, czy też nie. Dla mnie ważne jest, by w życiu czasem powstrzymać się od wyjaśniania, co jest uniwersalne. Uważam, że istnieją na to trzy sposoby. Pierwszym jest religia, a pozostałe to nauka i kultura. Sądzę, że nasze podstawowe instrumenty powinniśmy odnaleźć w kulturze. Bo jeśli mówimy o granicach, to języki już są takimi granicami. Według opowieści o początku cywilizacji stworzenie wielu języków było karą, a nie nagrodą. Obecnie staramy

się myśleć o tym jako o zalecie różnorodności kulturowej, ale jednocześnie musimy się nauczyć, jak obchodzić granice. Bo na razie, z powodu granic językowych, nasze myśli czasami składają się z różnych definicji tego samego zdania.

Poruszany był tu wcześniej problem edukacji. Uważam, że ważne jest to, w jakim stopniu zachodnie wykształcenie odbiega od dawnych tradycji. Zawsze powtarzam moim uczniom, że edukacja zaczyna się od nauczycieli, a cywilizacja Zachodu zastąpiła ich profesorami. Potem sformalizowaliśmy nauczanie i utworzyliśmy uniwersytety, z jednej strony ustanawiając je ustabilizowanymi instytucjami rozwoju wiedzy, a z drugiej tracąc je jako instytucje wiedzy. Co przekazujemy naszym studentom? Tylko sformalizowane informacje, nie dajemy im żadnej wiedzy. Myślę, że celem nowych inicjatyw kulturalnych, takich jak warsztaty, może być powrót do ważnych definicji.

Łatwo jest stworzyć nowe granice, ale ich usunięcie jest bardzo trudne. Na ile nasze osobiste doświadczenia mogą zapoczątkować proces ich niwelowania? Ponownie wracamy do znaczenia utrzymania tradycji, które może wszystko zmienić. Na ile możemy posługiwać się tymi samymi definicjami? A jeśli mamy różne definicje, to język może stać się granicą podstawową. Myślę, że musimy przejść do bardziej praktycznych rzeczy. To, co zobaczyłem tu wiele lat temu, to proste działania, które dawały znaczące wyniki. Może powinniśmy myśleć raczej o prostocie, która zawsze przynosi pozytywne rezultaty, niż o filozofowaniu. Oczywiście, myślenie tworzy wiele modeli i generuje różnorodność, ale zawsze jest odległe od życia. Wspomniał pan o rozpoczęciu pracy z gruzińską akademią. To niewielkie miejsce. W gruzińskich akademiach często wystarcza jeden stół, ludzie siadają przy winie i dzielą się pomysłami. Spotkanie organizuje się wtedy, gdy ludzie potrzebują siebie nawzajem, chcą dzielić się doświadczeniem. Spotykają się ludzie, którzy potrzebują wzajemnego wsparcia, aby móc żyć dalej i spróbować wyjaśnić to, co się wokół nich dzieje. Począwszy od czasów starożytnych, nie znaleźliśmy odpowiedzi na pytanie, jakiego świata chcemy. Ale uważam, że najprostsze sposoby, takie jak muzyka, ruch, sztuka, są zrozumiałe dla wszystkich.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Lewanie, myślę, że – odnośnie do tego, co powiedziałeś o słowach – że ta rozmowa czy to spotkanie jest właśnie próbą działania w obrębie słów, przekraczania granic, które



właśnie słowa zakreślają. Czy język może być właśnie tą granicą, która zakreśla i zamyka nam świat? Trzeba ją otworzyć właśnie poprzez pracę w słowie. Nie możemy być nią związani. To jest realne doświadczenie związania przez język czy też niemocy z powodu niemocy wyrażania. Miłosz, pisząc do poety Issa, powiedział, że to, co niewypowiedziane, zmierza do nieistnienia. Niepokoi mnie w czasie tej rozmowy, która zarysowuje bardzo ciekawą typografię słów i pojęć, a która dla mnie jest niezwykle ważna, moment, który pojawił się przy okazji utopii. Grzegorz Godlewski bardzo słusznie – według mnie – wskazał na to zagrożenie, które płynie, kiedy utopię próbujemy ściągnąć na ziemię i dostosować ją do naszych możliwości. To, co Cezary powiedział o prawdzie ostatecznej, zamknięciu tego i wtedy się ona wynaturza, staje się swoim przeciwieństwem.

Na początku przywołałem to wczesnogreckie rozumienie słowa „retor”, o którym pisał Jaeger w swojej *Paidei*, że to ten, który mówi, ale jednocześnie wie, jest tym, który wie, jak robić. Były to przecież rzeczy nieoderwane. I teraz ta łączność jest czymś niezwykle ważnym w kontekście mówienia o utopii i jej nieosiągalności. Droga, którą wypracowujemy, ten rodzaj praktyki, tych mikrodziałań, kroków, tej prostoty – o której mówił też Lewan – jest w jakimś niezwykle żywym związku z ideą, czy też we wzajemnie oddziaływającym, czy też sprawdzającym siebie nawzajem związku. Może gdyby ono było uczciwie robione, to mogłoby nas obronić przed tragicznym wymiarem utopii i tym zbłądzeniem. Gdybyśmy czuwali nad warsztatem i cały czas byli w praktyce, która odnosi się do idei i idea wzajemnie jej słucha, wtedy moglibyśmy uniknąć dużego niebezpieczeństwa, o którym Egidijus najmocniej tutaj powiedział, że mianowicie to może się wynaturzyć, że to może pójść w stronę, której byśmy nigdy na początku nie przewidzieli. Gdzie szukać odpowiedzi? Myślę, że wielu z nas rozumie ją jako uczestnictwo w kulturze. To na przykład wsłuchiwanie się i myślenie coraz więcej o tym, jak publiczność spektaklu (np. tutaj, w Sejnach) może współuczestniczyć, uczyć się i budować razem z nami. Wtedy idea nie powstanie w oderwaniu od miejsca i okoliczności. Mam nadzieję, że ten związek słuchania i odczuwania siebie nawzajem uratuje nas od utraty autentyczności i od wymuszania jakichś idei zamiast odpowiadania na rzeczywiste potrzeby.

Nie chcielibyśmy budować nowych osobnych przestrzeni – jak to powiedział Cezary – ale otwierać te, które są obecne. Ciągłe zadaję sobie pytanie, czy zapraszając ludzi do udziału w tej podróży,

spotkania Innego, ryzykując zmianę, nie wymyślam czegoś obcego lub sztucznie wymuszonego?

Ostatnio dziennikarka zapytała mnie: „Jak sobie pan radzi z «poglądem», z nacjonalizmem, który siedzi w społeczeństwie? Jak pan się od tego uwalnia?”. Odpowiedziałem: „Jest dokładnie odwrotnie. Ci ludzie, obciążeni pewnymi bolesnymi wspomnieniami, pewną pamięcią, która budzi w nich nienawiść, wrogość i niepokój wobec Inności, są najważniejszymi partnerami w tej współpracy. Bo jeżeli oni wejdą w tę pracę, na ten pokład, w tę rozmowę, to będzie w tym jakaś dynamika, siła, jakaś prawda. Ta praca nie dotyczy ludzi, którzy mają te sprawy rozstrzygnięte i z tym się uporali. To nie jest takie wejście pięknoduchów na pokład utopii. Jest to natomiast cały czas wchodzenie z czymś, co trzeba przewyżczać, czego nie jest się pewnym, o co trzeba zapytywać o jego autentyczność. W tym kontekście widziałbym sprawy, o których mówiliście tutaj.

TADEUSZ SŁAWEK: Oczywiście, całkowicie zgadzam się z zarzutami Lewana w stosunku do formalnych instytucji pedagogicznych i z jego formułą dotyczącą „wymiany nauczycieli na profesorów”. Myśl ta przypomina mi jednego z moich duchowych mentorów, Henry’ego Davida Thoreau, który twierdził: „Nie mamy filozofów, mamy profesorów filozofii”. Istnieją jednak cztery punkty sporne, do których chciałbym się odnieść. Pierwszym z trudnych momentów było stwierdzenie, że utopia nie dotyczy rzeczywistości. Moim zdaniem jest dokładnie odwrotnie. Utopia, po pierwsze, dotyczy wizji rzeczywistości, a po drugie, i ważniejsze, stanowi bardzo bezpośrednią krytykę tego, czego nie akceptujemy w rzeczywistości. Jest to w pierwszej kolejności źródło utopii.

Drugim kontrowersyjnym punktem jest postulat pozbywania się granic. Nie mamy na to szans. Problemem jest to, jak je zmienić i przekształcić w horyzonty, i myślę, że tym właśnie zagadnieniem zajmuje się Ośrodek Pogranicze. Granice zawsze tu istniały, a linia horyzontu zmienia się zależnie od naszego stanowiska. Myślę, że jednym wyjściem z sytuacji nie jest całkowite zniesienie granic – polityczna idea świata bez granic – ale raczej zadanie sobie pytania o to, jak myśleć o nich inaczej i w jaki sposób podważyć ich znaczenie.

Trzeci punkt, z którym chcę dyskutować – teoria to nie praktyka. Myślę, że teoria jest praktyką. Teoretyczne stwierdzenie jest przejawem pewnego pragnienia. Czy łatwiej zaufać komuś, kto praktycznie stwierdzi, że należy wstać i zrobić to i owo? Czy raczej



łatwiej zaakceptować kogoś, kto powie: najpierw pomyśl, a potem rób i ponieś odpowiedzialność za to, co chcesz uczynić? Nie wierzę więc w to ścisłe rozróżnienie między teorią a praktyką, ponieważ każda teoria ma własną praktykę, pojawiającą się wkrótce po jej ogłoszeniu.

I ostatni punkt – stwierdzenie, że ludzie się spotykają, gdy się nawzajem potrzebują. To prawda. Ale chciałbym zwrócić większą uwagę na to, co się dzieje w trakcie spotkania. Myślę, że zdarza się ono wtedy, gdy ludzie starają się zrozumieć własną odrębność i swoją zasadniczą samotność. Z jednej strony, starają się pokonać swoją odrębność i samotność, budując wspólnotę – to jest to, co właściwie tu robimy. Z drugiej strony, muszą chronić poczucie odrębności, tak by nie zostać całkowicie zdominowanymi przez społeczność. Myślę, że spotkanie jest paradoksalnie zawieszane pomiędzy tymi dwoma pragnieniami: przewyciężaniem samotności i odrębności oraz ich obroną. Dobra wspólnota rodzi się na tym niełatwym skrzyżowaniu dwóch pragnień.

EGIDIJUS ALEKSANDRAVIČIUS: Nieraz mówiono o czymś, co nazywa się „dystansem”. Trzeba zachować dystans do utopijnych idei i do siebie. Bo jeżeli chodzi o przygotowanie do spotkania z obcym, z jego ideami i utopiami, to trzeba być też przygotowanym na odmówienie sobie prawa do diabelskich wartości i absolutnych prawd. Z tego powodu przysłała mi na myśl uwaga wypowiedziana przez pewnego Litwina, Algirdasa Julienu Greimasa, przed kilkunastu laty na paryskiej Sorbonie: „Mówić coś zbyt serio, szczególnie o samym sobie po Camusie i Sartrze, to już jest bardzo śmieszne”. Z tego powodu pomyślałem, że to dobra okazja wrócić do jednego ze słów, o którym pamiętał Krzyś, a mianowicie – o obcowaniu. To bardzo specjalne słowo. Najbliższe mu sensem i brzmieniem jest litewskie *svetimavimas*. *Svetimas* to obcy, *svetimavimas* to obcowanie. Obcowanie w polskim języku to spotkanie z nieznanymi. W litewskim obcowanie to jest pożądanie kobiety drugiego mężczyzny. *Svetimavimas* to nie jest bardzo dobre słowo... Co? W polskim ma podobne znaczenie? – O, świetnie!

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Jak budować ten warsztat w tym miejscu i czasie? Jak go zakładać? Trudno mi sobie wyobrazić, żeby mógł funkcjonować przy takim rozdziale sztuki i edukacji. Często – i wracam tu do naszych praktyk – w świecie sztuki istnieje takie przekonanie,

że jak ktoś zaczyna się zajmować pedagogiką, edukacją i działalnością społeczną, to przestaje być prawdziwym artystą, to odchodzi od sztuki, to są już jakieś niższe rewiry, bo sztuka jest gdzie indziej umiejscawiana. Są to aporie, które powinniśmy przewyciężyć.

Moim ciekawym doświadczeniem była recepcja naszej pracy z dziećmi, spektaklu Bożeny *Kroniki sejneńskie*. Ponieważ się słyszy, że to jest praca z dziećmi, rozumie się, że właściwie to nie jest dla dorosłych ludzi, że nie powinniśmy na to przychodzić. Kiedy wystawialiśmy ten spektakl w Wilnie, to przyszli nasi przyjaciele, bo byli naszymi przyjaciółmi. Jednak byli trochę zażenowani, że przychodzą na spektakl dziecięcy. W wielu innych miejscach reagowano podobnie. Dotykamy też tej materii w myśleniu o nowym warsztacie. Te aporie musimy przemienić, przewyciężyć. Są to te granice, które też nas zniewalają czy określają.

INTEGRACJA  
ZAUFANIE  
SPOŁECZEŃSTWO



## 4.

# Terroryzm a religia

ZYGMUNT BAUMAN

Wrocław 2007

Mark Juergensmeyer przeanalizował skomplikowaną mieszankę religii, nacjonalizmu i przemocy odpowiedzialną za ciągłe wrzenie doprowadzające od czasu do czasu do wybuchu plemiennych waśni w Pendżabie. Skupił się szczególnie na terroryzmie sikhijskim, odpowiedzialnym za śmierć tysięcy ofiar, między innymi także za zamordowanie premier Indii, Indiry Gandhi. Jego badania potwierdziły to, czego mógł się spodziewać on sam, jak i wielu innych badaczy przed rozpoczęciem badań w tej dziedzinie: „Młodzi Sikhowie mieli wszelkie powody, by czuć się nieszczęśliwi”, zarówno ze względów ekonomicznych, politycznych, jak i społecznych. Zmuszeni byli sprzedawać produkty ze swych gospodarstw poniżej cen rynkowych, a opresyjna polityka rządzącej Partii Kongresowej zredukowała ich zdolność do decydowania o sobie samych praktycznie do zera. Czuli się bezlitośnie poniżani i nieomal upośledzeni w stosunku do bogatszych mieszkańców miast. Juergensmeyer spodziewał się także znaleźć dowody na „upolitycznienie religii”. W tym celu przestudiował nauki duchowe młodego wojującego lidera Sikhów, Sant Jarnail Singh Bhindranwale’a, przez swoich niezliczonych zwolenników czczonego jako świętego męczennika. I tu spotkało go zaskoczenie. W mowach Bhindranwale’a znalazł jedynie szczątkowe i powierzchowne odniesienia do gospodarki, polityki czy klas społecznych. Zamiast tego duchowny, podobnie jak zastępy

ewangelistów amerykańskiej odnowy religijnej przemierzających rolnicze tereny stanów Środkowego Zachodu, mówił o wojnie dobra ze złem i prawdy z kłamstwem, toczącej się w każdej chorej duszy, i wzywał do wyrzeczeń, poświęcenia i odkupienia. Wydawało się, że słowa swe kierował szczególnie do młodych mężczyzn, pragnąc ich odwieść od pokusy łatwych kompromisów współczesnego życia.

W przeciwieństwie jednak do kaznodziei amerykańskiego konserwatywnego Południa, kazania Bhindranwale'a zawierały znacznie więcej odniesień do współczesnych przywódców politycznych. Bhindranwale nadawał swej duchowej wojnie zdecydowanie „zewnątrzny” wymiar: twierdził, że siłom szatana udało się w jakiś sposób dotrzeć na Ziemię i zamieszkać w oficjalnych budynkach rządowych Indii. Zaintrygowany tym, Juergensmeyer poszerzył zakres swych badań o wiele innych miejsc, takich jak Kaszmir, Sri Lanka, Iran, Egipt, Palestyna czy osiedla izraelskie, gdzie granice plemiennej czy klasowej przynależności wytyczono za pomocą religii, a krew przelewano w imię świętych wartości cnotliwego, pobożnego i świątobliwego życia – i wszędzie odnalazł podobny schemat: nie tyle „upolitycznienia religii”, ile (używając jego sformułowania) religizacji polityki. Niezwiązane z religią roszczenia, dotyczące takich kwestii jak tożsamość społeczna czy zakres wpływu na życie wspólnoty, niegdyś wyrażane językiem marksistowskiej lub nacjonalistycznej ideologii, zostały zastąpione sformułowaniami ideologicznymi ze słownika odnowy religijnej: „Świeckie ideologiczne wyrazy buntu zostały zastąpione przez sformułowania ideologiczne o charakterze religijnym. A jednak same problemy – poczucie alienacji, marginalizacji i frustracji społecznej – pozostały często takie same”.

Charles Kimball zauważa zjawiska bliskie „religizacji polityki” w słownictwie obecnej administracji amerykańskiej. Prezydent Bush, twórczo rozwijając język wprowadzony do amerykańskiego życia politycznego przez Ronalda Reagana, lubi mówić o „kosmicznym dualizmie” krajów dobra, którym przewodzą Stany Zjednoczone, oraz tych należących do sił zła: „Musicie sprzymierzyć się z siłami dobra i pomóc im wypłenić siły zła”. Bush nie raz wspominał o amerykańskich ekspedycjach militarnych jako o „krucjatach” i „misjach” podejmowanych z Bożego nakazu (Kimball 36). Henry A. Giroux cytuje Johna Ashcrofta, byłego prokuratora generalnego USA: „Jako jedyna pośród narodów świata Ameryka uznała, że źródło naszego charakteru bije w tym, co boskie i wieczne, a nie obywatelskie czy świeckie... Nie ma u nas większego króla nad Chrystusa”. Giroux

przestrzega przed pojawieniem się na amerykańskiej scenie politycznej „moralnych aparatczyków”, którzy „wierzą, że wpływ Szatana kształtuje wszystko, od liberalnych mediów po sposób, w jaki śpiewa Barbra Streisand” (Giroux, par. 10). Pisze on dalej:

Dziennikarz Bill Moyers określił to jako „politykę uniesień”, w której tekst Biblii traktuje się dosłownie, różnicę zdań jako znak Antychrysta, a „grzesznicy zostaną skazani na wieczne piekło”. Łączenie się prawicowej wersji religii z konserwatywną ideologią polityczną i władzą korporacji nie tylko legitymizuje nietolerancję i antydemokratyczne formy poprawności politycznej, ale także przygotowuje grunt pod rozwój autorytaryzmu, który łatwo wyszydza wszelkie apele do rozumu, różnicy zdań, dialogu i świeckiego humanizmu” (Giroux, par. 11).

W irytująco wielogłosowym, pogmatwanym i zwodniczym świecie krzyżujących się ze sobą, a mimo to wzajemnie wykluczających się przekazów, których jedynym celem wydaje się kwestionowanie i podminowywanie swojej własnej wiarygodności, monoteistyczne religie wspólnie z manichejskimi, czarno-białymi wizjami świata są chyba ostatnimi bastionami monowiary, jednej drogi, jednej formuły na życie – niezłomnej i wojowniczej pewności siebie, ostatnim schronieniem poszukiwaczy jasności, czystości i wolności od zwątpienia i niezdecydowania. Obiecują skarby, których reszta świata bezczelnie i uparcie odmawia: samoakceptację, czyste sumienie i dobre samopoczucie wynikające z braku możliwości popełnienia błędu – i przekonania o posiadaniu zawsze racji. Czyni tak na przykład Jamaat Ahli Hadith, „ściśle ortodoksyjna” organizacja z Birminghamu, która praktykuje formę islamu żądającą odseparowania się od głównego nurtu życia społecznego. Na swojej stronie internetowej opisuje ona sposób, w jaki żyją „niewierzący”, jako „oparty o chore i wykolejone poglądy na społeczeństwo,

**MANICHEIZM**, gnostycki, dualistyczny system religijny, utworzony przez Maniego („Apostoła Światła”) w Persji w III wieku. Choć przez wieki uważano go za odłam chrześcijaństwa, manicheizm tak naprawdę był religią misyjną. Rozpowszechnił się w imperium rzymskim i zanikł w Europie przed końcem VI wieku. Manes chciał utworzyć prawdziwie ekumeniczną religię, która łączyłaby objawienia Zoroastra, Buddy i Jezusa. Dlatego, w zależności od kontekstu, system ten przypomina religie irańskie i indyjskie, a także chrześcijaństwo, buddyzm czy taoizm. Manichejczycy wierzyli, że zbawienie jest możliwe dzięki zgłębieniu wiedzy (*gnosis*) o prawdach duchowych.

wszechświat i samą egzystencję” („Muslim leaders”). Podobnie enklawy ortodoksyjnych Żydów w Izraelu, które zgodnie z opisem Uriego Avnery’ego posiadają „własną logikę”, a „cała reszta niewiele ich obchodzi” (Wywiad z Urim Avnerym, 33–39). Żyją w całkowicie zamkniętym, teokratycznym społeczeństwie, na które to, co jest na zewnątrz, nie ma wpływu. Wierzą jedynie w swój własny świat. Inaczej się ubierają i odmiennie zachowują. W ogóle są odmiennym typem ludzi.

Nie ma z nimi prawie żadnego kontaktu. Posługują się innym językiem i mają zupełnie inny pogląd na świat. Podlegają całkowicie odmiennym prawom i zasadom.

To ludzie, którzy żyją odosobnieni w swych własnych społecznościach czy dzielnicach, czy też miastach izraelskich. Nie utrzymują żadnych kontaktów ze zwykłym społeczeństwem izraelskim.

Rzeczywiście, manichejska wizja świata, wezwanie do broni w świętej wojnie przeciwko szatańskim siłom szykującym się do podboju wszechświata, a także zredukowanie puszek Pandory ekonomicznych, politycznych i społecznych konfliktów do apokaliptycznej wizji ostatniej bitwy na śmierć i życie pomiędzy siłami dobra i zła nie są wzorcem charakterystycznym dla islamskich ajatollahów.

Na naszej szybko globalizującej się planecie religizacja polityki, społecznej krzywdy, tożsamości i jej uznania wydaje się tendencją globalną.

Możemy patrzeć w całkiem różnych kierunkach i unikać cudzego wzroku, ale wydaje się, że wciśnięto nas do wspólnej łodzi pozbawionej wiarygodnego kompasu i sternika. I choć koordynacja naszych wioseł pozostawia wiele do życzenia, jesteśmy uderzająco podobni pod jednym kątem: nikt z nas, a może prawie nikt, nie uważa (ani też się do tego nie przyzna), że broniąc uprzednio uzyskanych przywilejów lub domagając się tych, których nam dotychczas odmawiano, kieruje się wyłącznie własnym interesem. Wszystkie strony natomiast wydają się dziś walczyć o wieczne, uniwersalne i absolutne wartości. Paradoksalnie,

**PŁYNNA NOWOCZESNOŚĆ**, pojęcie Zygmunta Baumana (ur. 1925), brytyjskiego socjologa polskiego pochodzenia. Dzisiejszy świat jest płynny, w przeciwieństwie do poprzedzającej go „stałej” nowoczesności. Płynna nowoczesność charakteryzuje się niestabilnymi formami społecznymi oraz instytucjami, które nie służą już za punkt odniesienia dla ludzkiego życia. Dlatego też jednostki organizują życie w formie niekończących się i niełączących w sekwencje serii krótkoterminowych projektów. Jednostki muszą też być elastyczne i nieustannie otwarte na zmianę, żeby być w stanie bez żalu porzucić zobowiązania i angażować się w obecnie dostępne możliwości.



zaadaptowawszy się w płynnonowoczesnej części globu, nakłaniani jesteście do ignorowania tych wartości w naszej codziennej krzątaninie i kierowania się krótkoterminowymi celami i doraźnymi pragnieniami – ale nawet wtedy, a może właśnie wtedy, tym boleśniej odczuwamy ich brak lub nieobecność za każdym razem, gdy (o ile w ogóle to czynimy) próbujemy odczytać motywy przewodni w kakofonii, kształt we mgle lub drogę na ruchomych piaskach.

Muzułmanie nie są jedynymi ludźmi, którzy chętnie wsłuchują się, których łatwo może uwieść syreni śpiew. A jeśli słuchają i pozwalają się uwieść, nie czynią tego, bo są mużulmanami – ich mużulmańskość tłumaczy jedynie, dlaczego wolą głos mułłów i ajatollahów od głosu syren innych religii. Inni, którzy słuchają równie chętnie i równie chętnie pozwalają się uwieść, nie będąc mużulmanami, będą mogli wybierać z bogatego zestawu syrenich melodii takie, które uznają za krzepiąco swojskie i które najlepiej będą współbrzmieć z ich własnymi melodiami. Syrenie śpiewy każdej religii mogą znaleźć wsparcie w świętych księgach. Koran podobny jest w tym księgom Starego Testamentu, wspólnej inspiracji zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Wojska Jozuego, według Pisma, zabijały a to 12, a to 10 tysięcy mężczyzn i kobiet Kanaanu, a sam Jozue „nie cofnął ręki, w której trzymał zakrzywiony nóż, dopóki nie zgładzono wszystkich mieszkańców” (Księga Jozuego 8, 25–27), i dopilnował, by „zabili wszystkich żyjących, tak że nikt nie ocalał” (Księga Jozuego 10, 28–32).

Tak się złożyło na początku XXI wieku, że dla wielu młodych mużulmanów bycie mużulmaninem oznacza bycie ofiarą wielorakich deprywacji, a także odcięcie od (lub wykluczenie z) otwartych możliwości ucieczki ze strefy ucisku, od ścieżek osobistej emancypacji i dążenia do szczęścia, którymi tak wielu innych, nie-mużulmanów wydaje się stąpać z zadziwiajączą i irytującą łatwością.

Istnieje wiele powodów, dla których młodzi mużulmanie mają prawo tak postrzegać swoją sytuację. Oficjalnie klasyfikuje się ich jako należących do części ludzkości zapóźnionej w stosunku do tej „zaawansowanej”, „rozwinętej”, „postępowej” reszty świata. Zamknięci w swym nie do pozazdroszczenia losie przez znowę własnych bezwzględnych i aroganckich rządów i rządów tej „zaawansowanej” części planety, które bezwzględnie zabraniają im wejścia do obiecanej i gorąco pożądanej krainy szczęścia i godności. Wybór między dwoma wariantami okrutnego losu, czy raczej dwoma obliczami okrucieństwa losu, to wybór między młotem a kowadłem.

Młodzi muzułmanie mogą próbować oszukiwać, próbować się w jakiś sposób prześliznąć lub obejść „płonące miecze i cherubiny” pilnujące bram nowoczesnego raju po to tylko (jeśli uda im się zmylić strażę i gładko przejść przez punkty granicznej kontroli), by dowiedzieć się, że nie są tam mile widziani i że nie wolno im dążyć do tego, o co się ich jednocześnie oskarża i z powodu czego ośmiesza się ich brak gorliwości; a bycie tam wcale nie oznacza cieszenia się tym rodzajem szczęścia i godnego życia, które ich przyciągnęło.

W rzeczywistości tkwią w impasie: odrzuceni przez rodzimą wspólnotę za dezercję i zdradę, niedopuszczani do społeczeństwa swoich marzeń z powodu swej rzekomej połowiczności i nieszczerości lub, co gorsza, doskonałości i widocznej prostoduszności ich zdrady/konwersji. Dysonans poznawczy, sam w sobie będący dojmującym i bolesnym doświadczeniem wewnątrznie irracjonalnego losu, niepozwalającego na racjonalne rozwiązania, w ich przypadku uległ podwójnemu wzmocnieniu. Otaczająca ich rzeczywistość kwestionuje wartości, do których szanowania i kultywowania ich wychowano, i w równym stopniu odrzuca możliwość zaakceptowania wartości, do których ich usilnie zachęca, nawet jeśli przekaz zachęcający do nich brzmi niejasno i dezorientująco: „Integrujcie się! Integrujcie! Ale biada tym, którzy spróbują, i wyklęci będą ci, którym się uda. Wstyd i zemsta spadną na wasze domy!” (Zauważyć należy, że liczba ofiar islamskiego terroryzmu wśród „braci i siostr oraz dzieci muzułmańskich” znacznie przewyższa liczbę wszystkich innych ofiar. Jeśli Szatan i jego pomocnicy/narzędzia nie wybierają, dlaczego mieliby to czynić ci, którzy z nim walczą i w przyszłości go pokonają?).

Niejasność (ambiwalencja, irracjonalność) takiego losu pogłębianą jest przez geopolityczny zbieg okoliczności, który pozostawia świat muzułmański po drugiej stronie barykady. Tak się składa, że gospodarka bogatych i „zaawansowanych” krajów opiera się na nadzwyczaj wysokim zużyciu ropy naftowej (nie tylko w sensie paliwa dla samochodów, ale również ropopochodnych surowców niezbędnych dla podstawowych gałęzi przemysłu), podczas gdy gospodarka Stanów Zjednoczonych, zdecydowanie największej potęgi militarnej świata, prosperuje dzięki utrzymywaniu sztucznie zaniżonych cen paliw. Tak się składa również, że najbogatsze zasoby ropy naftowej, i jedyne mające być ekonomicznie opłacalnymi do połowy stulecia, są pod administracją islamskich (dokładniej arabskich) rządów. Arabowie trzymają rękę na kurkach rurociągów życiodajnej

energii płynącej do bogatego i potężnego Zachodu. Gdyby – tylko gdyby – je zakręcili, miałyby to praktycznie niewyobrażalne, ale na pewno dramatyczne (katastrofalne z punktu widzenia mocarstw zachodnich) konsekwencje dla planetarnej równowagi sił. Wszystkie te zbiegi okoliczności w dwojaki sposób potęgują najwyraźniej niezmienną dwuznaczność położenia muzułmanów.

Łatwa do przewidzenia chęć „nowoczesnej części” planety do zapewnienia sobie wyłącznej kontroli nad najcenniejszymi złożami ropy stawia ją w bezpośredniej konfrontacji ze światem islamskim. Od czasów apokryficznego spotkania Franklina D. Roosevelta z królem Saudem na pokładzie amerykańskiego krążownika ponad pół wieku temu, kiedy to amerykański prezydent zagwarantował utrzymanie przy władzy dynastii saudyjskiej rządzącej niemal bezludnym, ale bajecznie bogatym w ropę półwyspem, a świeżo koronowany król obiecał nieprzerwane dostawy ropy dla amerykańskich przedsiębiorstw, oraz późniejszego puczu zorganizowanego przez CIA, obalającego demokratycznie wybrany rząd Mosaddegha w Iraku, kraje zachodnie i USA nie mogą zaprzestać ingerowania w politykę islamskich państw Bliskiego Wschodu, stosując jako główną broń sporadyczne szczodre łapówki oraz groźby sankcji ekonomicznych lub bezpośredniej interwencji wojskowej. Sam warunek utrzymania odkręconych kurków i pełnych rurociągów pozwala trwać u władzy reakcyjnym reżimom (a w przypadku wahabickich Saudyjczyków, radykalnym fundamentalistom), których dni dawno już minęły i które z całą pewnością nie przetrwałyby długo bez zachodniego, a szczególnie amerykańskiego, parasola wojskowego.

To właśnie Donald Rumsfeld, obecny sekretarz obrony USA, jako wysłannik amerykańskiego rządu obiecał niegdyś poprzeć dyktaturę Saddama Husajna w Iraku miliardami dolarów kredytów rolniczych, najnowszymi technologiami wojskowymi wartymi miliony dolarów, jak i wywiadem satelitarnym, który mógł zostać bezpośrednio wykorzystany do skierowania broni chemicznej przeciwko Iranowi – i Stany Zjednoczone słowa dotrzymały. Królowie i dyktatorzy u steru władzy chętnie wykorzystują swoje fortuny, aby otoczyć się najbardziej wymyślnymi zabawkami, jakie może zaoferować zachodnie społeczeństwo konsumpcyjne, jednocześnie wzmacniając swoich pograniczników i zbrojąc własną tajną policję, by zapobiec przemytowi produktów zachodnich demokracji. Park samochodowy pełen najnowszych gadżetów – tak, wolne wybory – nie; tak dla klimatyzacji, nie dla równouprawnienia kobiet; i najbardziej stanowcze nie

dla równego podziału nagłych wielkich zysków, swobód osobistych i praw politycznych swoich poddanych.

Druga z konsekwencji szczególnego nawarstwienia się zbiegów okoliczności wydaje się iść w przeciwnym kierunku: wybiórco „zwesternizowana” część elit bogatych islamskich krajów może przestać pogrążyć się w swoim kompleksie niższości. Dzięki swej „kłopotliwej władzy” nad bogactwami, których Zachód pożąda, ale nie może osiąść, mogą one pozwolić sobie na krok ostateczny: rościć sobie pretensje do statusu nadrzędnego w stosunku do tych, których przetrwanie zależy od zasobów, którymi tylko i wyłącznie oni mogą zarządzać. Nic tak nie utwierdza poczucia własnej mocy jak fakt, że się jest przekupywanym przez najpotężniejszych.

Nie ma chyba prostszej ani bardziej oczywistej kalkulacji: jeśli tylko niepodzielnie zapanujemy nad paliwem, które zasila ich silniki, moloch zostanie sparaliżowany. Będą musieli jeść nam z ręki i grać według naszych zasad. Strategia ta jednak, w przeciwieństwie do samej kalkulacji szans, nie jest wcale ani prosta, ani oczywista. Choć mamy wystarczająco dużo środków na zakup coraz większych ilości broni, to wszystkie te pieniądze z łapówek nie wystarczą, aby dorównać im potęgą militarną. Alternatywą może być, nawet jeśli jest to gorsze wyjście, wdrożenie innej broni, której również posiadamy niemało, jeśli nie więcej niż oni: nasz potencjał kłopotliwości, potencjał pozwalający uczynić walkę o władzę zbyt kosztowną, niewartą kontynuowania lub wręcz niemożliwą do kontynuowania. Biorąc pod uwagę rażącą bezbronność ich krajów i społeczeństw, niszczyliśka zdolność naszej kłopotliwej mocy może również przewyższyć niewątpliwie niesamowity potencjał ich broni masowego rażenia. Znacznie mniej materiałów, ludzi i pracy trzeba przecież, by sparaliżować Nowy Jork czy Londyn niż wykurzyć jednego dowódcę terrorystów z jego górskiej kryjówki lub jego podwładnych z piwnic i strychów miejskich slumsów.

Kiedy w walce z dysonansem poznawczym wypróbujemy wszystkie podręcznikowe, domowe lub chałupnicze środki zaradcze i okaże się, że wszystkie one nie przynoszą oczekiwanych wyników, pozostanie nam tylko pogodzenie się z żalonym losem szczurów laboratoryjnych, które dowiedziały się, że smakołyki piętrzące się na końcu labiryntu można zjeść tylko za cenę wstrząsów elektrycznych. Może ucieczka z labiryntu raz na zawsze (opcja niedostępna szczurom laboratoryjnym) przyniesie satysfakcję, której nigdy nie dorówna najbardziej sumienne studiowanie zawilości korytarzy?

To, czy próbować będą, czy też nie, odnaleźć wyjście z opresji, i to, czy pozostanie im nadzieja, czy tylko beznadziejne myślenie o możliwości odnalezienia drogi ucieczki z dysonansu po tej stronie labiryntu, nie wydaje się mieć specjalnego znaczenia dla ich położenia. Nagroda za posłuszeństwo nadchodzi irytująco powoli, podczas gdy kary wymierzane są codziennie tym, którzy niezbyt się starają lub starają za bardzo (i czym miałyby być to niestranie się „za bardzo”, by nie zostało uznane za niewystarczające staranie się?!).

Zostanie terrorystą jest wyborem; pozwolenie sobie na zaślepienie przez zwykłą zawiść, resentment czy nienawiść jest także wyborem. Bycie karanym za prawdziwe czy domniemane stawianie czoła takim wyborom nie jest jednak kwestią wyboru, gdyż konfrontacja taka wynika z wyroków losu. Sam fakt, że niewielu ludzi „takich jak ty” dokonało niewłaściwych wyborów, jest wystarczającym powodem, by pozbawić ciebie prawa do dokonania własnego, słusznego wyboru; a jeśli mimo wszystko go dokonałeś, to sam ten fakt nie pomoże przekonać tych, którzy będą tu sędziami lub którzy uzurpują sobie prawo do wydawania wyroków, że jest on waszym dziełem i że dokonaliście go szczerze.

Paru morderców-samobójców wystarczy, by zamienić tysiące niewinnych ludzi w „typowych podejrzanych”. W krótkim czasie kilka nikczemnych indywidualnych wyborów przerobionych zostanie na cechy charakterystyczne całej k a t e g o r i i, kategorii łatwo rozpoznawalnej – na przykład po podejrzenie ciemnym odcieniu skóry lub podejrzenie wypchanym plecaku – cechy, na które tak czule są kamery monitoringu i na które popularnie zwraca się przechodniom uwagę w ramach ostrożności. A przechodnie chętnie się odpłacają. Od czasu ataków terrorystycznych w londyńskim metrze w całym kraju gwałtownie wzrosła liczba „ataków rasistowskich”. W większości przypadków nie potrzebny był nawet prowokujący plecak.

Kilkunastu gotowych zabijać islamskich spiskowców wystarczyło, by wytworzyć atmosferę oblężonej twierdzy i falę „ogólnego poczucia braku bezpieczeństwa”. Brak poczucia bezpieczeństwa wywołuje wśród ludzi gorączkową potrzebę znalezienia celu dla wyładowania nagromadzonego wewnętrznego lęku i odzyskania straconej pewności siebie załagodzeniem odrażającego, zatrważającego i poniżającego poczucia bezradności. Każda ze stron podsyca jeszcze strach, emocje, zapal i zatwardziałość drugiej strony. Zamknięta w ten sposób w uścisku płynnonowoczesnego *dance*

*macabre*, żadna ze stron nie pozwoli na pojawienie się nawet małego promyka nadziei na zakończenie oblężenia.

David Lyon w swoich badaniach nad technologią monitoringową wprowadzoną na masową skalę na ulicach miast po 11 września odnotowuje „niezamierzone skutki”: „poszerzanie się sieci nadzoru [...] i zwiększone narażenie na monitoring codziennego życia zwykłych ludzi” (Lyon 297–311). Możemy spierać się jednak, że wśród wszystkich tych „niezamierzonych skutków” monitoringu palma pierwszeństwa należy się efektowi „przekaznik to przekaz”. Technika służąca do obserwowania i rejestrowania zewnętrznych, widocznych i dających się sfilmować obiektów nie jest w stanie nie dostrzegać i ignorować indywidualnych motywacji i wyborów kryjących się w zapisanym obrazie, co musi prowadzić ostatecznie do tego, że zamiast pojedynczych złoczyńców pojawią się „podejrzane kategorie”. Jak to ujął Lyon, ze względu na zrozumiałe pragnienie bezpieczeństwa, wraz z naciskiem na zaadoptowanie kolejnych rodzajów systemów i za naszą zgodą czy bez niej, kultura kontroli będzie kolonizować coraz to nowsze dziedziny życia. Zwykli mieszkańcy obszarów miejskich, producenci i konsumenci – to znaczy ludzie całkiem pozbawieni ambicji terrorystycznych – nagle stwierdzą, że ich szanse życiowe są coraz bardziej ograniczane przez kategorie, do których zostali przypisani. Dla niektórych kategorie te okażą się szczególnie szkodliwe, ograniczając ich wybory konsumenckie ze względu na ich rating kredytowy lub, co jest bardziej podstępne, spychając ich do grupy obywateli drugiej kategorii ze względu na kolor skóry lub pochodzenie etniczne. Stara historia powraca w przebraniu zaawansowanych technologii (Lyon 297–311).

Anonimowy policjant, który przeprosił Girmę Belaya, mającego pecha etiopskiego uchodźcę i inżyniera morskiego, za to, że inni policjanci brutalnie wdarli się do jego londyńskiego mieszkania, rozebrali go, pobili, przyparli do ściany, po czym przetrzymywali go w areszcie przez sześć dni bez aktu oskarżenia, powiedział tylko: „Przepraszam, koleś – złe miejsce, zły czas”, a mógł (i powinien) jeszcze dodać „i zła kategoria”... A oto, w jaki sposób Belay podsumował konsekwencje tej kategoryzacji i indywidualnego cierpienia, jakiego doznał: „Ciągłe się boję, boję się wychodzić z domu”. I obwinia za swój los tych „cholernych terrorystów”, którzy „działają w taki sposób, że odbierają takim ludziom jak ja całą radość i wolność” (podkreślenie własne, cyt. za: Laville 7).



Niczym w błędnym kole, zagrożenie terroryzmem staje się inspiracją dla nowego terroryzmu, rozsiewającego wokół siebie coraz większy strach i zastraszającego coraz to większe rzesze ludzi – dwa produkty aktów terrorystycznych, od których wzięły swoją nazwę i które są celem ich planowych działań i przygotowań. Można powiedzieć, że zastraszane masy są najbardziej niezawodnymi, chociaż mimowolnymi sprzymierzeńcami terrorystów. „Zrozumiałe pragnienie bezpieczeństwa” zawsze gotowe jest na wykorzystanie przez sprytnych manipulatorów, a raz rozbudzone przez pojedyncze i pozornie nieprzewidywalne akty terroru, w końcu okazuje się głównym materiałem, dzięki któremu terror może nabrać rozmachu.

Nawet w mało prawdopodobnym przypadku uszczelnienia granic w obronie przed wszelkimi możliwymi podróżnikami z krwi i kości prawdopodobieństwo kolejnego zamachu terrorystycznego nie zostanie zredukowane do zera. Globalne urazy przepływają w globalnej przestrzeni równie łatwo, jak kapitał, ostatnie przeboje czy style mody, a chęć zemsty szuka prawdziwych czy też urojonych winowajców lub (w przypadku gdy są nieosiągalni) najdogodniejszych kozłów ofiarnych. Gdziekolwiek się nie pojawią, problemy globalne stają się lokalnymi, szybko zapuszczają korzenie, „zadamawiają się”, a nie znalazłszy żadnych globalnych rozwiązań, znajdują sobie lokalne cele, na których mogą wyładować wynikłą frustrację. Uciekając przed aresztowaniem Hussain Osman, jeden z głównych podejrzanych o zamach bombowy w londyńskim metrze, udał się do Włoch, gdzie według Carla De Stefano, wysokiego urzędnika włoskiej policji antyterrorystycznej, „nie stwierdzono żadnych kontaktów pomiędzy nim a jakkolwiek z lokalnych grup terrorystycznych”; „nie wydaje się być w kontakcie z żadną ze znanych grup terrorystycznych”, „wydaje się, że w tym przypadku mamy do czynienia z działającą samotnie doraźną grupą”, stwierdził na koniec De Stefano.

Przypadki krzywd wyrządzonych przez siły polityczne, które wymknęły się spod kontroli na naszej negatywnie zglobalizowanej planecie, są liczne i wszechobecne, a przede wszystkim rozproszone po całej jej powierzchni. Gleba na całej planecie jest dobrze przygotowana na przyjęcie ziaren terroryzmu, a wędrowne „mózgi” stojące za terrorystycznymi atakami mogą spodziewać się zastać żyzny grunt, gdziekolwiek się zatrzymają. Nie muszą nawet specjalnie tego planować, budować czy dbać o sztywne struktury dowodzenia. Terrorysty nie tworzą armii, ale są ich chmary, synchronizowane bardziej niż koordynowane, praktycznie pozbawione

jakiegokolwiek nadzoru oprócz doraźnych dowódców plutonów i kaprali. Aby z praktycznej nicości narodziła się „grupa zadaniowa”, wystarczy pojawienie się odpowiednio spektakularnego przykładu, który zostanie następnie usłużnie i szybko rozpowszechniony i utrwalony w gospodarstwach domowych przez wiecznie głodne widowiska sieci telewizyjne i wszelkiego rodzaju autostrady informacyjne, którymi terroryści przekazują dalej swe ruchome przekazy.

Jak nigdy dotąd stara antropologiczna koncepcja „dyfuzji bodźca” (oznaczająca prototypy i inspiracje, które przemieszczają się pomiędzy krajami i kulturami w towarzystwie lub bez tych, którzy je oryginalnie praktykowali lub propagowali, formy pozbawione „naturalnego środowiska”, w którym się narodziły i ukształtowały) nie pasowała tak dobrze do charakteru dzisiejszej komunikacji międzykulturowej i epidemicznego, zaraźliwego potencjału innowacji kulturowych. Na planecie poprzecinanej autostradami informacyjnymi przekaz znajduje i wybiera swych własnych wdzięcznych odbiorców, nawet ich nie szukając, lub może niezawodnie zostać odnaleziony przez potencjalnych wdzięcznych odbiorców, którzy z ochotą wezmą na siebie mękę wyszukiwania (surfowania po sieci).

Spotkanie pomiędzy przekazem a odbiorcą zostało znacznie ułatwione na planecie przekształconej w mozaikę diaspor etnicznych i religijnych. Na takiej planecie dawne podziały pomiędzy tym, co „wewnątrz”, i tym, co „na zewnątrz”, lub w naszym przypadku pomiędzy tym, co w „centrum”, a tym, co na „peryferiach”, nie są już możliwe do utrzymania. „Zewnętrzność” terroryzmu zagrażającego ludzkiemu życiu jest tak samo hipotetyczna jak „wewnętrzność” życiodajnego kapitału. Słowa narodzone w obcych językach stają się ciałem w krajach, do których docierają, a rzekomi „outsiderzy” okazują się w większości przypadków osobami urodzonymi i wychowanymi na miejscu, natchnionymi/nawróconymi przez idee *sans frontières*. Nie ma już linii granicznych, są tylko oddzielne, szeroko rozproszone i wybitnie mobilne pola bitew; nie ma regularnych oddziałów, tylko cywile, którzy na jeden dzień przedzierzgnęli się w żołnierzy, i żołnierze na bezterminowych przepustkach. Wszystkie „armie” terrorystyczne to armie krajowe, niepotrzebujące koszar, wieców ani placów defilad.

Machina państwa narodowego, wynaleziona i utrzymywana, by strzec suwerenności terytorialnej i po to, by jednoznacznie oddzielić tych, co wewnątrz, od tych, co na zewnątrz, została zaskoczona, była nieprzygotowana na „okablowanie” planety. Dzień



po dniu, jeden terrorystyczny zamach po drugim, państwowe instytucje porządku publicznego uświadamiają sobie własną nieporadność w radzeniu sobie z nowymi zagrożeniami, które ostentacyjnie kładą kres ortodoksyjnym, uświęconym i pozornie sprawdzonym wiarygodnym kategoriom i rozróżnieniom.

Wszystko to nie zapowiada rychłego nadejścia czasów wolnych od ambiwalencji, tego przebogatego źródła lęków, braku poczucia bezpieczeństwa i strachu, których doznają zarówno ludzie, zmuszeni w nich żyć, jak i ci żyjący w ich natrętnej obecności. Trudno wyobrazić tu sobie jakiś szybki albo łatwy środek zaradczy. Wraz z narastającą diasporyzacją światowego społeczeństwa i niemal całkowitym rozkładem ortodoksyjnych hierarchii kulturowych każde zaproponowane rozwiązanie spotka się z dużym sprzeciwem. Wraz ze zniknięciem ze słownika politycznej poprawności pojęć kulturalnej wyższości lub niższości, tradycyjny i dawniej powszechnie sprawdzony sposób na utrwalenie wyników radzenia sobie z ambiwalencją, proces „kulturowej asymilacji” (obecnie w ramach grzeszności nazywanej „integracją” z zachowaniem dawnych strategii) jest już nie do przyjęcia ani nie da się go chyba dziś konsekwentnie doprowadzić do końca.

## KOMENTARZ

### Jak nie zawstydząć Boga: słowo do wykładu Zygmunta Baumana

KONSTANTY GEBERT

Wrocław 2007

Zanim spróbuję odpowiedzieć na pytanie postawione powyżej, chciałbym pokrótce odnieść się do podstawowej koncepcji wyłożonej przez profesora Baumana. Wiem, że wchodzenie w publiczną polemikę z profesorem Baumanem jest szczególnie wyrafinowaną i perwersyjną formą samobójstwa, lecz mimo wszystko spróbuję. Zaczął on od opisu sytuacji, w której polityka i religia wydają się wywierać na siebie nawzajem wpływ – kwestią sporną pozostaje tu tylko, która wywiera wpływ na którą – a stwierdziwszy to, wyjaśnił, na czym taka interakcja miałaby polegać. Mówiąc to, profesor Bauman zdawał się zakładać: a) rozdzielenie polityki od religii oraz b) potrzebę wyjaśnienia interakcji pomiędzy nimi. Moje założenie jest wręcz przeciwstawne wobec tego: religia i polityka są i zawsze były częścią tego samego zjawiska i jeśli faktycznie istnieje pomiędzy nimi jakiś rozdział i relatywne osłabienie wpływu jednej na drugą, wymaga to wyjaśnienia. Oczywiście, zgadzam się z profesorem, co do podstawowego elementu upokorzenia polegającego na naszej śmiertelności. Że wszystko kiedyś będzie miało swój koniec – moje marzenia, miłości, nienawiść, moja praca; że wszystko to zginie bez śladu, nawet w tym lepszym świecie, który pan opisuje, w którym nie będzie już globalnych rynków ani imperializmu, ani też kosmopolitycznych miast. Cokolwiek by się nie stało, będziemy nadal śmiertelni – ostateczne upokorzenie. Religia to naturalna

odpowieź. Mówi nam: „Nie, ufaj mi, to jeszcze nie koniec”. Dlatego podstawowa ludzka relacja z wszechświatem odbywa się poprzez nią. Ta relacja może zostać zerwana, i wiele razy była zrywana, ale bez niej ludzki świat staje się niezrozumiały.

Bardzo naturalne jest to, że religia wypowiada się na temat polityki. Tych z nas, którzy znają Torę, którą chrześcijanie nazywają Starym Testamentem i która jest także Świętą Księgą dla muzułmanów, nie dziwi fakt, że zawiera ona pierwsze w historii prawodawstwo dotyczące strajków i lokautów. Jest jednym z elementów prawa danego ludzkości przez Boga. Rzecz bardzo fundamentalna: robotników nie można pozbawiać ich zarobku i każdego dnia po zachodzie słońca powinni oni otrzymać swoją zapłatę. Jednocześnie mówi ona, że pracodawcy mają prawo odmówić zatrudnienia robotników, jeśli inni są od nich zdolniejsi i bardziej chętni do pracy. Te na pozór przyziemne sprawy stanowią część boskiego objawienia dla ludzkości. Stwierdzenie, że pomimo faktu, iż Bóg naucza nas na temat prawa pracy, religię należy oddzielić od polityki, byłoby nie do pomyślenia. Religia stanowi integralną część polityki i odgrywa, tak jak każdy inny jej czynnik, fundamentalnie dwoistą rolę, albo konstruktywną, albo destruktywną.

Problemem, przed jakim stoi dziś religia, jest fakt, że za każdym razem, gdy widzimy kogoś w telewizji, kogo twarz wykręca nienawiść, kto wygraża pięścią, obrzucając innego obelgami, możemy z dużym prawdopodobieństwem założyć, że ten ktoś utrzymuje, że przemawia w imieniu Boga i że przemawia do innych ludzkich istot. W zachodniej telewizji ta twarz będzie zazwyczaj twarzą muzułmanina, ale widzieliśmy już wystarczająco wiele podobnie wyglądających twarzy chrześcijan i żydów, by wiedzieć, że nie jest to tylko cecha islamu. My, ludzie religii, dajemy Bogu bardzo złe imię. I dlatego musimy zająć się tym wyjątkowo destrukcyjnym elementem, który stanowi część wpływu, jaki religia ma na ludzkie

**TORA**, w judaizmie, w najszerszym rozumieniu sedno boskiego objawienia dla Izraela, narodu żydowskiego: objawione nauki i wskazówki Boga dla ludzkości. Znaczenie słowa *Tora* często ograniczane jest do pierwszych pięciu ksiąg Starego Testamentu (Pentateuch, Pięcioksiąg). Te księgi przypisywane są tradycyjnie Mojżeszowi, odbiorcy oryginalnego objawienia Bożego na górze Synaj. Żydowski, rzymskokatolicki, prawosławny i protestancki, wszystkie kanony zgadzają się co do ich kolejności: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb, Powtórzonego Prawa. Termin „Tora” używany jest ponadto jako określenie całej hebrajskiej Biblii lub nawet wszystkich zebranych praw, zwyczajów i ceremonii.

życie. I powinniśmy uczciwie zapytać się siebie, czy religia wniosła do ludzkiego życia więcej dobra, czy zła.

Dla osoby religijnej pytanie takie będzie absurdalne, bo to, że jesteśmy osobami wierzącymi, w dzisiejszym płynnym świecie wynika z naszej decyzji. Możemy dokonać innego wyboru. Lecz jeśli jesteśmy religijni, wynika to z tego, że wiemy, z własnego doświadczenia, od wewnątrz, że to działa. Wiemy, że religia pomaga nam, miejmy nadzieję, stać się lepszymi ludźmi, pomaga nam zmierzyć się z poniżeniem śmiertelności, udziela nam wskazówek, jak być uczciwym w życiu społecznym i politycznym. Tak więc osoby posiadającej wiarę nie trzeba przekonywać, co do wartości religii. Lecz nie zmienia to sposobu, w jaki postrzegana jest ona przez uczciwego, bezstronnego ateistę. Jeśli widzi on tylko twarz – zwykle męskie brodate oblicze – wykrzywioną nienawiścią i – notabene – krzyżącą z ekranu telewizora, obrzucającą kogoś obelgami, nie dziwię się stwierdzeniu: „O nie, nie chcę w tym brać udziału. Jeśli to ma być religia, to beze mnie”.

Moim zdaniem, sposób, w jaki my, ludzie posiadający wiarę, próbujemy rozwiązywać problem motywowanego religijnie zła, w dużej mierze charakteryzuje intelektualna i duchowa nieuczciwość. Uderzył mnie ten fakt bardzo mocno w trakcie międzywyznaniowej konferencji w Sarajewie dwa lata temu, poświęconej dialogowi, religii i społecznej odpowiedzialności, typowe „bla-bla”. Wśród mówców byli przedstawiciele różnych religii, i wszyscy mówili to samo: „Stwierdzenie, że moja religia może być uzasadnieniem zła, jest oszczercze, obraźliwe i nie do przyjęcia. To wszystko wypaczenia; ludzie, którzy popełniają zło, są fanatykami, ekstremistami. Moja religia (islam, prawosławie, katolicyzm) jest religią dobra, a wszelkie zło, które jest podobno motywowane religią, to wypaczenie tego, czego uczymy”. Siedziałem tam, w samym sercu miasta, którego niszczenia w imię religii byłem świadkiem przed laty. Część tych zniszczeń była dziełem rozkazów ludzi siedzących teraz na konferencji i informujących nas, że zło nie jest częścią ich religii. Właśnie wtedy zrozumiałem, gdzie leży problem.

Zło gnieździ się w samym jądrze każdej z tych trzech tradycji. Zjawisko to najjaskrawiej widoczne jest w dzisiejszym islamie, gdyż jest on najmłodsza z tych religii. Islam jest dzisiaj w tym samym wieku, w którym było chrześcijaństwo, gdy wywoływało wojny w całej Europie – w epoce, gdy chrześcijanin mordował innego chrześcijanina w imię większej chwały Pańskiej. Będący w podobnym wieku

judaizm, najstarsza z tych religii, prowokował w późnym okresie świątynnym do wzajemnego mordowania się Żydów, także dla większej chwały Boga. Wydaje się, że gdy religie dorastają do wieku czternastu czy piętnastu stuleci, zaczynają zachowywać się jak czternasto- czy piętnastolatki, ale później z tego wyrastają – więc jest jakaś nadzieja.

A w międzyczasie, no cóż, wyraźnie widać, że islam daje szerokie pole dla nienawiści, przemocy i zła, które pochodzą z samego rdzenia tej religii. Fatwy, nauczanie, religijne uzasadnienia rzezi niewinnych wynikają rzeczywiście z podstawowych nauk islamu, na takiej samej zasadzie jak mordowanie niewiernych i innych chrześcijan wzięło się z podstawowych nauk chrześcijaństwa, a mordowanie Żydów przez Żydów z podstawowych nauk judaizmu. Dopóki i o ile wszystkie te trzy religie nie zdobędą się na cywilną odwagę, aby przeciwstawić się złu pochodzącemu z ich własnego jądra, nie będziemy mogli poradzić sobie z problemem motywowanego religijnie zła.

Zamiast tego mamy dzisiaj coś w rodzaju zмовy milczenia, za której pomocą my, ludzie religii, usprawiedliwiamy zło popełniane przez innych ludzi, spodziewając się podobnej zapłaty. Serbowie, katolicy i muzułmanie biorący udział w tamtej konferencji w Sarajewie, nie skrzyżli się na siebie nawzajem. Wszyscy jednogłośnie powtarzali: „Nasza religia nie ma z tym nic wspólnego” – wiedząc, że jeśli zatają nienawiść innych, inni zatają ich nienawiść. Jako człowiek religii nie mogę się z tym zgodzić. Oczywiście, z doświadczenia wiem, tak jak i inni wiedzą to ze swych własnych obserwacji, że oprócz zła w sercu naszej religii mieści się też nieskończone dobro. Ale możemy się do tego dobra odnieść i wykorzystać je tylko wtedy, gdy nazwiemy rzeczy po imieniu. Powodem popularności wszystkich rzekomych fanatyków i wypaczaczy wiary jest fakt, że potrafią oni zacytować właściwy rozdział i ustęp. Jeżeli mówimy światu, że religijnie umotywowane zło jest wypaczeniem naszej religii, możemy przekonać niektórych ludzi dobrej woli wyznających inne religie. Nie przekonamy tych, których przekonali fanatycy, gdyż stoją za nimi autorytety.

Jaki więc ma to wpływ na nas, mieszkańców wielokulturowego i wieloetnicznego współczesnego świata? Ta zмова milczenia w Sarajewie, którą opisałem, nie dotyczy wyłącznie tego miejsca. Nie widziałem jeszcze dialogu międzywyznaniowego w Europie, w którego czasie ktoś by wstał i powiedział: „Okej, to punkt, w którym moja religia postępuje źle, tutaj w imię mojej religii dokonano się

zło” – nie w sensie wypaczania jakichś fragmentarycznych nauk, ale ponieważ zło mieści się w samym jej rdzeniu. Brak nam cywilnej odwagi. Wierzę, że ostatecznym sposobem na to, aby upokorzyć śmiertelność, jest utrzymanie naszej godności istot stworzonych na obraz Boga. Ale bycie stworzonym na obraz Boga jest nie tylko narzędziem pozwalającym na poradzenie sobie z upokorzeniem śmiertelności, ale jest również zobowiązaniem. Musimy zdobyć się na cywilną odwagę i zająć się złem, które czynimy. Brakuje nam tego! Istnieje kosmopolityczna zmowa milczenia „ludzi dobrej woli”, którzy nie powiedzą złego słowa o sobie nawzajem, w imię uniknięcia napięć i konfliktów. Jednak ostatecznie uniknąć się ich nie da, otaczają nas ze wszystkich stron. A tym sposobem pozbawimy się intelektualnych narzędzi pozwalających nam je zrozumieć i moralnego nakazu, by się im przeciwstawić.

# KOMENTARZ

## Pragnienie zwane utopią

EDWIN BENDYK

Wrocław 2007

Wyobraźmy sobie, że na Ziemię przybywa istota z innej planety próbująca poznać kondycję naszego świata. Zaczyna od przestudowania najważniejszych statystyk. Czego się z nich dowiaduje? Otóż, dowiaduje się, że poziom życia na Ziemi nigdy dotąd nie był równie wysoki. Co prawda, dwa miliardy ludzi nadal żyją w ubóstwie, jednak sytuacja zmienia się na lepsze i standardy życiowe stale się poprawiają. Przypadkami bez precedensu są Chiny oraz Indie, gdzie co każde dziewięć lat odnotowuje się podwojenie PKB, a wzrost gospodarczy jest wiatrem w żagle nie tylko dla najbogatszej części społeczeństwa. Na początku XXI wieku średni wzrost światowego PKB, w stosunku rocznym, przekroczył trzy procent. Po raz pierwszy w historii ludzkości tempo rozwoju jest tak wysokie.

Spróbujmy dokonać bardziej szczegółowej analizy, przyglądając się jednemu państwu. Na przykład Polsce. Ponownie, nawiązując do danych statystycznych, możemy wywnioskować, że życie w tym kraju stoi na wyższym niż kiedykolwiek poziomie. Polacy stają się zamożniejsi, są coraz lepiej wykształceni i coraz bardziej zadowoleni z życia i z sytuacji panującej w kraju.

I wtedy nasz przybysz trafia nagle na spotkanie, takie jak to nasze, zbierające intelektualistów i analityków zajmujących się różnymi aspektami życia w społeczeństwie. Słuchając naszej debaty o problemach tego świata i wizjach jego końca w najbliższej przyszłości,

na pewno bardzo by się zdziwił. Doszedłby do wniosku, że nasz świat stoi przed poważnym kryzysem. Mając w pamięci dane statystyczne, zadałby pytanie: „To jak to jest naprawdę? Czy sytuacja jest rzeczywiście tak zła, jak przedstawia się ją w debacie, czy jednak dobra, jak obrazują to liczby?”

Prawdopodobnie odpowiedź nie byłaby jednoznaczna. Moglibyśmy wywnioskować, że tak jak u zdrowego fizycznie człowieka, kondycja świata jest dobra, równocześnie jednak cierpi jego „dusza”. Krytycy nowoczesnego społeczeństwa zgodnie twierdzą, że zatraciło ono swoje podstawowe wartości. Owszem, jesteśmy bogatsi w sensie materialnym, jednak, przywołując słynne zdanie z *Manifestu komunistycznego*, „wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. Instytucja rodziny podupada, a więzi społeczne stają się pobieżne i krótkotrwałe. Podupadają także idee będące symbolami rozwiniętego społeczeństwa. Stąd też możemy mówić o kryzysie w szkolnictwie, mediach i sferze publicznej w ogóle. Witamy w „płynnej nowoczesności”, jak to ujął profesor Bauman. Inny wybitny intelektualista, Krzysztof Pomian, dyrektor naukowy Muzeum Europy w Brukseli, pisał na początku lat osiemdziesiątych, że ludzkość stoi przed kryzysem przyszłości. Nie wierzymy w to, że postęp jest procesem nieuniknionym, jak przedstawił to Nicolas de Condorcet w swojej wyidealizowanej teorii. Nie wierzymy w to, że przyszłość może być tylko lepsza, i obawiamy się, że życie naszych dzieci będzie wyglądało gorzej niż dzisiaj. Z drugiej jednak strony, potrzebujemy jaśniejszej i bardziej pozytywnej, w mniejszym lub większym stopniu, wizji przyszłości, ponieważ nasze życie, szczególnie w wymiarze ekonomicznym, oparte jest na pożyczkach, które będziemy spłacać przez następne dziesięciolecia: zadłużenie indywidualne, narodowe, wykorzystanie surowców. Jest to kredyt wzięty od przyszłości, który bierzemy, zakładając, że wszystko pójdzie zgodnie z planem. Jednocześnie tracimy naszą wiarę w przyszłość i w efekcie sami podkopujemy fundamenty naszego rozwoju.

Jakie jest rozwiązanie w tej sytuacji? Jedną z odpowiedzi na to pytanie jest powrót do wiary. Instytucje religijne, takie jak Kościół katolicki, są przygotowane na radzenie sobie z wizją przyszłości. Przekaz Kościoła jest jasny. Wystarczy wierzyć i trzymać się przykazań, a to pozwoli na zbawienie nie tylko jednostki, ale także całej ludzkości.

Fakt, w tych niepewnych czasach zwrot ku wierze i Kościołowi wydaje się oczywistym sposobem na zapewnienie sobie przyszłości



i uratowanie swojego świata. Obawiam się, że nie jest to jednak najlepsze rozwiązanie. Dlaczego? Rozważając możliwości dialogu międzykulturowego i wzajemnej, opartej na pokoju egzystencji różnych ludzi, różnych społeczności, musimy myśleć globalnie. Zgadzam się z tym, że większość poważnych konfliktów rodzi się na szczeblu lokalnym, tam, gdzie ludzie reprezentujący różne kultury żyją razem w jednym miejscu, takim jak metropolie Europy, Stanów Zjednoczonych czy Brazylii. Jednak rzeczywiste zagrożenie katastrofą jest zagrożeniem na skalę światową. Przykładem jest problem ocieplania się klimatu. Tocząca się obecnie debata dotycząca tego zagadnienia wymaga uniwersalnych kodów i sposobu komunikacji. A tego Kościół nie zapewnia.

To znacząca zmiana względem okresu tak zwanej pierwszej globalizacji, która została zapoczątkowana w XV wieku, w pierwszych latach ery nowożytnej. W tym czasie religia (mam tu na myśli chrześcijaństwo) była oficjalnym pretekstem dla idei podbojów oraz częścią zbiorowego przekazu. Pierwsze globalne imperium, zbudowane przez Karola V, było imperium chrześcijańskim. Wówczas wierzyliśmy, że wiara chrześcijańska zdominuje świat i pozwoli na stworzenie uniwersalnego języka, którego potrzebujemy. Jednak w zachodzącym dziś, w XXI wieku, procesie globalizacji przekaz, jaki niesie religia chrześcijańska, przestaje być uniwersalny. Z chrześcijaństwem konkurują nie tylko inne religie, ale przede wszystkim pewne naprawdę uniwersalne siły sprawcze.

Możemy wyróżnić spośród nich trzy, które kształtują współczesny świat i napędzają procesy globalizacyjne. Pierwszą jest wolny rynek i prawa rządzące liberalną polityką gospodarczą. Przywołane przeze mnie na początku mojej wypowiedzi statystyki potwierdzają, że mechanizmy rynkowe dają najlepszą odpowiedź na problemy materialnego rozwoju ludności. Jednak musimy przyznać, że te mechanizmy, poza napędzaniem postępu, mogą też powodować pewne problemy i być źródłem upokorzeń, o czym pisał profesor Bauman. Są one dobre dla ciała, ale nie dla duszy, o czym wiemy przynajmniej od czasu wydania *Manifestu komunistycznego*.

Drugą taką siłą sprawczą jest rozwój nauki i technologii. Powinniśmy wiedzieć, że nawet jeśli tracimy wiarę w przyszłość i postępek, to tempo rozwoju nowych technologii w takich dziedzinach jak telekomunikacja, informatyka, elektronika, nanotechnologia, genetyka czy farmakologia nie było jeszcze nigdy tak szybkie. Nawiażę do opinii badaczy rozwoju nauki i technologii: czeka nas świetlana

przyszłość. Ray Kurzweil, jeden z czołowych amerykańskich futurologów, człowiek z wizją, posiadający na swoim koncie także znaczące dokonania w rozwoju technologii, uważa, że wie, jaka czeka nas przyszłość, i że nie jest ona trudna do przewidzenia. Przede wszystkim musimy zrozumieć, że naszą cywilizacją rządzi prawo gwałtownego przyspieszenia postępu. Technologia rozwija się coraz szybciej i w sposób nieliniowy. Niezwykle trudno jest pojąć ten pęd, w każdym razie prowadzi on do tego, że w ciągu najbliższych dziesięciu lat będziemy świadkami powstania tak wielu ważnych wynalazków, ile powstało w ciągu ostatnich stu. Innymi słowy, w roku 2020 komputer wart tysiąc dolarów będzie miał moc obliczeniową ludzkiego mózgu, a w roku 2030 za tę samą cenę otrzymamy moc rzędu połączonych umysłów całej ludzkości.

Wniosek? Wniosek jest taki, że do tego czasu naukowcy będą w stanie skopiować ludzki umysł i jego funkcje *in silico*. Witamy w świecie inteligentnych maszyn. Kurzweil jest pewny, że skutkiem rosnącego zaawansowania naukowego i technologicznego będzie osiągnięcie j e d n o ś c i, w której technologia w połączeniu z biologią zapoczątkują erę pohumanizmu. W swoich dalszych rozważaniach

Kurzweil przewiduje, że pohumanizm doprowadzi do osiągnięcia nieśmiertelności. Sam ma obecnie sześćdziesiąt lat i wierzy, że będzie żył wystarczająco długo, by tego doczekać.

Możemy uznać te wizje za szalone i nierealne. Mogą się nam one nie podobać, jednak obawiam się, że nie możemy powstrzymać takich ludzi jak Kurzweil. Podobnych do niego jest wielu. Możemy ich znaleźć w takich miejscach jak Dolina Krzemowa w Stanach Zjednoczonych, gdzie, mając do dyspozycji ogromne środki finansowe, mogą dążyć do realizacji swoich celów. Wystarczy wspomnieć, że Craigowi Venterowi, geniuszowi w dziedzinie biologii, samodzielnemu naukowcowi, udało się z powodzeniem współzawodniczyć z międzynarodowym projektem badawczym poświęconym rozszyfrowaniu struktury ludzkiego

**KOGNITYWISTYKA**, nauka o umyśle, popularna od lat pięćdziesiątych XX wieku. Amerykański naukowiec Lee Cronbach chciał połączyć szczegółowe studia nad różnicami i wspólnymi cechami behawioralnymi w nową naukę. Kognitywistyka przeciwstawiana jest czystemu behawioryzmowi, który utożsamia myślenie z zachowaniem. Wszystkie teorie kognitywistyczne opierają się na idei seryjnego przetwarzania informacji, które oznacza, że procesy rozumienia są przeprowadzane w seriach. Istnieje jednak inne założenie, zgodne z którym przetwarzanie rozumienia jest przede wszystkim równoległe. Kognitywiści w szerokim zakresie stosują eksperymenty i pomiary jako metodę naukową.

genomu. Dziś Venter pracuje nad sztucznym życiem i właśnie w Stanach Zjednoczonych opatentował organizm stworzony od podstaw w probówce. Krótko mówiąc, technologie, które mają umożliwić osiągnięcie j e d n o ś c i, są opracowywane w wielu laboratoriach. Większość z nich spali na panewce, ale kto wie, możliwe, że niektóre zostaną wdrożone.

Czy religia może być odpowiedzią na tę wszechobecną moc nowoczesnej technologii, a w szczególności nowoczesnej antropotechnologii? Papież Jan Paweł II, szukając kompromisu między nauką i religią aktywnie i z pozytywnym nastawieniem, wsłuchiwał się uważnie w głosy naukowców. Wiele przez to zyskał, ale przewidywał także, że postęp w nauce, szczególnie w dziedzinach takich jak kognitywizm i nauki ewolucyjne, wraz z powstaniem bardziej skomplikowanych technologii może wywołać kryzys, podobny do tego, którego Europa doświadczyła za czasów Galileusza. Niestety, wydaje mi się, że Benedykt XVI próbuje udowodnić, że te przewidywania były słuszne. Odnoszę się tu szczególnie do jego stanowiska na temat teorii ewolucji. Jak donosiły ostatnie gazety, Katolicki Uniwersytet w Louvain, będący najważniejszym miejscem spotkań dotyczących nauki i religii, może stracić poparcie Kościoła i tym samym utracić tytuł uniwersytetu „katolickiego”. Powodem są badania nad zapłodnieniem in vitro, które prowadzi się na uczelni. Ponieważ Kościół zachowuje swój konserwatywny stosunek do zmian, może powinniśmy skłonić się ku trzeciej znaczącej sile. Jest nią popkultura. Nie mam tu na myśli kultury masowej, charakterystycznej dla ery przemysłowej, opartej na telewizji i innych mediach w służbie rynku, biorących na cel pasywnego konsumenta. Współczesna popkultura jest bardziej skomplikowana. Jej początek moglibyśmy wyznaczyć gdzieś około roku 1977, kiedy na ekrany kin weszły *Gwiezdne wojny* George’a Lucasa, a Steve Jobs wprowadził na rynek pierwszy komputer osobisty. Zaledwie kilka lat później Ithiel de Sola Pool, uczony z MIT-u [Massachusetts Institute of Technology], opisał zjawisko powstawania nowych trendów w kulturze. Po pierwsze, stwierdził, że komputery osobiste, włączone we wspólną sieć komunikacyjną, mogą stać się, jak to sam określił, „technologią wolności” i że mają ogromny potencjał zmiany sfery publicznej. Po drugie, zauważył powstawanie nowej kultury, kultury aktywnego udziału, którą nazwał „kulturą konwergencji”.

Henry Jenkins, pracownik MIT-u i jeden z najważniejszych badaczy kultury konwergencji, zwrócił uwagę na nowe, interesujące

zjawisko zachodzące między jej reprezentantami. Konsumenci są bardziej wymagający i chcą aktywnie uczestniczyć nie tylko w konsumpcji, ale także w tworzeniu kultury. Nowe formy kultury popularnej, szczególnie te oparte na internecie i grach komputerowych w sieci, wymagają współpracy, często w skali światowej. To zjawisko powstawania globalnych społeczności za pośrednictwem kultury popularnej Jenkins nazywa popkosmopolityzmem.

Nie zamierzam w swojej wypowiedzi poddawać popkultury głębszej analizie. To bardzo świeże zjawisko i wymaga uważniejszego przyspatrzenia się. Dlaczego? Język, jakim posługuje się popkultura, i prawa, którymi się rządzi, zaczynają dominować nad sferą publiczną. Dotyczy to szczególnie pokolenia, jak to określamy, *s k o m p u t e r y z o w a n e g o* (czyli większości młodych ludzi), które posługuje się tym językiem także w innych sytuacjach, poza aktywnością związaną z popkulturą. Przykłady Korei Południowej, Francji, Stanów Zjednoczonych czy Filipin, Chin, Brazylii pokazują, że uczestnicy nowoczesnej popkultury wiedzą, jak wykorzystywać nowe umiejętności nie tylko w wirtualnym świecie gier komputerowych, ale także w polityce. Popkosmopolityczna kultura popularna daje początek nowemu, uniwersalnemu środowisku, w którym stwarza się, testuje i omawia nowe formy życia społecznego.

Jest to środowisko, w którym postęp technologiczny jest łatwo akceptowany i znajduje zastosowanie w różnych kontekstach. Jednym ze zjawisk, jakie wywołuje popkultura, jest ostatnio tendencja do, jak to ujął Max Weber, „zaczarowywania świata” poprzez takie formy jak gry komputerowe (a także literatura) bazujące na fantastyce. Pojawiają się nowe mity, a stare są odświeżane.

Nie chcę powiedzieć, że współczesna kultura wypiera religię. Jednak chciałbym zwrócić uwagę na to, że w dzisiejszych czasach musi ona brać pod uwagę to, co kształtuje społeczeństwo, oraz posługiwać się językiem popkultury, aby się wyrwać ze swoich sztywnych ram partykularyzmu. Obawiam się, że nie mówię tu niczego nowego, powtarzam tylko to, co wywnioskował już wcześniej Marshall McLuhan, pobożny katolik i jeden z najbardziej wpływowych badaczy współczesnej kultury nowoczesnej. Jednak nadal stoimy przed rozwiązaniem problemu przyszłości, ponieważ, jak widzimy, religia i jej idee są tylko częściową odpowiedzią w tej kwestii. Zatem czego nam brakuje? Trzeba nam zająć się przyszłością samą w sobie. Niewątpliwie potrzebujemy nowej utopii, świeckiej wizji przyszłości, która mogłaby ukształtować nasze poglądy na to, co nas czeka,

nawet jeśli nie będziemy jej do końca świadomi. Tak właśnie określa utopię Ernst Bloch, utopię będącą wynikiem marzeń o lepszym świecie. Marzeń opartych na rozsądku i głębszych spostrzeżeniach. Pytanie, dlaczego mamy tak wiele dystopii i dlaczego tak trudno jest znaleźć utopię, która byłaby nie do podważenia. Interesującą odpowiedź możemy znaleźć w ostatniej książce Fredrica Jamesona poświęconej utopii.

Utopia jest pojęciem ściśle związanym z rozwojem infrastruktury. Najbardziej interesującymi przykładami utopii są te, które pojawiają się w kluczowych momentach rozwoju cywilizacji. Thomas More napisał *Utopię* na początku ery nowożytnej, kiedy nikt jeszcze nie przewidywał powstania społeczeństwa przemysłowego. Jednak dzięki wnikliwшему spojrzeniu i dostrzeżeniu zmian, takich jak powstawanie nowych możliwości budowania kapitału przez prywatnych właścicieli, i pojawieniu się mechanizmów rynkowych możliwe stały się marzenia o prawdopodobnej przyszłości.

Idąc tym tropem, zastanówmy się i poszukajmy nowej utopii tam, gdzie rozwijane są nowe formy produkcji. Na przykład w takim miejscu jak Dolina Krzemowa. Co tam odnajdziemy? Ponownie powinniśmy odnieść się do utopii posthumanistycznej, przedstawianej przez Kurzweila oraz niezliczonych wizjonerów przepowiadających scybernetyzowaną przyszłość. Tak dla państwa informacji, oficjalna nazwa stanowiska zajmowanego przez Vintona Cerfa, wiceszefa Google'a, to „Główny Ewangelista Internetu”.

A Al Gore? Jako wiceprezydent Stanów Zjednoczonych był jednym z tych, którzy w latach dziewięćdziesiątych przepowiadali cyberutopię, a dziś poszerzył swoją misję o propagowanie ekoutopii, wizji świata stojącego w obliczu zagrożenia zmianami klimatycznymi spowodowanymi działalnością człowieka. Ogólnie rzecz biorąc, wizja ta jest pozytywna: świat da się uratować. Potrzebujemy tylko odpowiednich technologii i wspólnego działania w skali światowej. Jak to osiągnąć? Znamy odpowiedź. Musimy użyć siły rynku, nauki i popkultury. Tempo rozprzestrzeniania się na świecie, a w szczególności w Stanach Zjednoczonych, ruchu tak zwanych Nowych Zielonych pokazuje, że działa to całkiem nieźle.

Potrzebujemy więc nowych utopii nie po to, by zastąpić religię, ale po to, by móc poszerzyć spektrum naszych marzeń o przyszłości. Musimy podjąć zbiorowe działanie na rzecz naszego wspólnego dobra, ponad podziałami wynikającymi z kulturowych i wyznaniowych ram. Dopóki utopia będzie inspirować ludzi takich jak

Muhammad Yunus, założyciel banku dla najuboższych i laureat Nagrody Nobla z roku 2006, lub polityków takich jak Al Gore, którzy pragną ratować nasz świat, sytuacja nie jest zła. Problemem religii i instytucji religijnych jest odnalezienie własnego miejsca w tym świecie. Nigdy nie staną się przestarzałe, ale mimo obecnej fali religizacji mogą zostać bardzo łatwo zepchnięte na margines rozwoju wypadków.

## 5.

### STUDIUM PRZYPADKU

# Religia kontra społeczeństwo obywatelskie. Trafna opozycja?

ISABELLA THOMAS

Wrocław 2007

Fundacja Pogranicze wyznaczyła sobie szlachetny cel: próbować łączyć różne grupy ludzi zamieszkujących różne kraje, ponad ich granicami. Działanie takie jest istotne nie tylko dla terenów na pograniczu lub tych, poprzez które przebiegają granice. W sercach starych europejskich metropolii pilnie potrzebne są projekty związane z budowaniem mostów i wzmacnianiem jedności społecznej. Dotyczy to zwłaszcza Londynu. Wraz z zanikiem podziałów klasowych, czy też klasowego skrepowania, pomiędzy ludźmi zaczął wyraść nowy typ muru. Głównie za sprawą nowej mody na multikulturalizm, która rozkwitła na Zachodzie w ramach walki z rasizmem, a zamiast pomóc, sama stworzyła nowy rodzaj rasizmu. Rozwodniła ona oświeceniowe wartości, które, mocno zakorzenione, powinny trwać w obliczu zagrożeń, jakie stwarza brak tolerancji i gotowości do kompromisu w dzisiejszym świecie.

Multikulturalizm można interpretować na różne sposoby i trudno rozważać go na poziomie międzynarodowym, mając świadomość niewielkiej wiedzy na ten temat wśród niektórych społeczeństw. Zróżnicowanie kulturowe może pomagać łagodzić spory, ale bywa, że społeczeństwa doświadczają kakofonii różnych kultur, które żyjąc obok siebie, nie zawsze znajdują miejsce na wzajemne poznanie. Dla wielu w Wielkiej Brytanii „multikulturalizm” oznacza po prostu współżycie



**MULTIKULTURALIZM**, wielokulturowość, idea powstała pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku i łączona z polityką uznania, zwrócona ku przywracaniu szacunku nieszanowanym mniejszościom i docenianiu niedominujących wzorców reprezentacji i komunikacji, w opozycji do esencjalizmu. Politycznie niedoceniany i nadużywany jako nazwa ogólna, multikulturalizm propaguje prawa zróżnicowanych grup, czerpiąc z trzech idei: (1) wspólnota jest równie ważna, co jednostka; (2) przynależność do kultury mniejszościowej jest narzuconą sytuacją nierówności; (3) historyczna niesprawiedliwość została popełniona przeciwko tubylcom. Po atakach bombowych 11 września w Nowym Jorku i 7 lipca w Londynie przez ekstremistów arabskiego pochodzenia rozpoczęły się zmiany w polityce i finansowym wsparciu, teraz nazywane odwrotem od multikulturalizmu i kryzysem wielokulturowych społeczeństw.

różnych kultur mieszkających szczęśliwie obok siebie bez napięć. To tak zwana tęcza teoria multikulturalizmu, obecnie coraz bardziej krytykowana w Londynie jako oderwana od trudnych realiów, w których toczy się debata integracyjna. Multikulturalizm nie tylko buduje mury pomiędzy ludźmi, podkreśla segregację i powstrzymuje integrację, ale i przyczynia się do powstawania „monokulturalizmu”. Przedkładanie praw grupy ponad prawa jednostki, które w tym wypadku zdaje się mieć miejsce, daje „przywódcom społeczności” możliwość narzucania swym członkom bardzo uwstecznionych praktyk kulturowych, dalekich od zasady różnorodności. Coraz bardziej widoczne w Wielkiej Brytanii są przypadki nowych grup emigrantów pozbawionych poczucia związku z obecnym miejscem zamieszkania, nieufnych w stosunku do grup etnicznych innych niż ich własna.

Różnice można promować na rozmaite sposoby, a religia, przynajmniej częściowo, może stać się odpowiedzialna za podziały w społeczeństwie. Społeczeństwo obywatelskie jest potencjalnie

bardziej inkluzywne, pozwalając każdemu obywatelowi, bez względu na jego kulturę czy pochodzenie, przynależać do różnych organizacji, które można uznać za stanowiące część koncepcji „społeczeństwa obywatelskiego”. Słowo „kontra” użyte przeze mnie w tytule może być nieco źle zrozumiane. Nie twierdzę, że religia i społeczeństwo muszą koniecznie stać w opozycji czy być skonfliktowane: religia stanowi niewątpliwie część, czy też segment, społeczeństwa obywatelskiego. Kojarzona była w ten sposób ze społeczeństwem obywatelskim w latach po upadku muru berlińskiego. Podkreślano wtedy wagę religii dla społeczeństw wyzwających się z oków komunizmu we wzmacnianiu i uzasadnianiu przynależności do różnych środowisk, tak by jednostka mogła być jednocześnie Niemcem, chrześcijaninem,



Europejczykiem, miłośnikiem teatru i chemikiem. Przypominało to radzenie inwestorowi, jak najszerzej inwestować własne aktywa.

Podobnie, jak ma to miejsce w byłych krajach komunistycznych, tak i na Zachodzie państwo i sektor publiczny wycofują się z różnych dziedzin życia społecznego. Nie dotyczy to tylko jakiegoś aspektu prywatyzacji, ale stanowi odbicie zmiany atmosfery. Pustkę mogą zapełnić nie tylko działania sektora prywatnego, ale także społeczeństwa obywatelskiego, w tym związków religijnych, organizacji pozarządowych i sportowych. Z drugiej strony obecne dyskusje europejskie dotyczące multikulturalizmu i jego domniemanych niedostatków przywołują pytanie: jak dużą rolę mogą odgrywać w społeczeństwie grupy religijne? Multikulturalni sceptycy argumentują, iż zrobiono wiele, by podkreślić to, co dzieli społeczeństwo, kosztem tego, co może jednoczyć. Językiem takim posługują się obecnie takie postacie jak Gordon Brown, laburzystowski premier Wielkiej Brytanii, Trevor Phillips, szef komisji ds. równości rasowej oraz naczelny rabin Jonathan Sachs. To niecodzienne, bo ta retoryka była do tej pory domeną prawicy. Zważywszy na ekskluzywistyczne oddziaływanie grup religijnych, trzeba sobie zadać pytanie, czy jest tak, że religia może powodować poróżnienie ludzi, podczas gdy społeczeństwo obywatelskie bardziej jednoczy?

Chociaż Wielka Brytania jest państwem, w którym istnieje religia państwowa, z królową jako głową Kościoła anglikańskiego, a ceremonie państwowe mają odniesienia religijne, religia ta wydaje się słaba właśnie dlatego, że jest religią państwową, od której inkluzywizm jest wymagany. Francja, w przeciwieństwie do Wielkiej Brytanii, nie ma Kościoła państwowego, a dominująca religia, katolicyzm, w następstwie rewolucji pozostaje oddzielona od życia publicznego. Ta główna różnica pomiędzy obydwoma krajami w ich stosunku do dominującej religii ma podstawowe znaczenie w polityce obydwu krajów dotyczącej religii zamieszkujących je mniejszości. To właśnie stosunek państwa do Kościoła wydaje się symbolizować naturę relacji pomiędzy religią a innymi elementami społeczeństwa obywatelskiego. Jeśli porównać w tym zakresie doświadczenia ostatnich lat Francji i Wielkiej Brytanii, ten stosunek wydaje się istotnym czynnikiem wpływającym na politykę dotyczącą religii mniejszości.

Kościół anglikański koegzystuje z innymi wyznaniem od czasów ustawy o równouprawnieniu katolików z 1827 roku, która zezwoliła im praktykować swoją religię po setkach lat dyskryminacji, to jest od czasów reformacji. Tolerancja religijna dla katolików i innych

innowierców znaczyła przełom w relacjach pomiędzy różnymi wiarą. W przeciągu XX stulecia państwo zagwarantowało tym religiom posiadanie swych własnych instytucji, stawiając je w równym rzędzie z Kościołem anglikańskim. Sytuacja ta różni się całkowicie od istniejącej we Francji, w której Kościołowi nie wolno ingerować w sferę publiczną, oczywiście ze względów historycznych.

Wielka Brytania często postępowała inaczej niż Francja, i to z premedytacją, działało to zresztą także w drugą stronę. Być może było to nie do uniknięcia – wojny pomiędzy obydwojma krajami ciągnęły się przez stulecia. Wiele z ceremonialnych przejawów brytyjskiej tradycji zostało opracowanych (lub wymyślonych) na początku XIX stulecia, by pokazać, że Brytyjczycy nie są Francuzami, fanami Napoleona lub rewolucji francuskiej, przeciwdziałając tym samym kielkującym rewolucyjnym zapędom w samej Wielkiej Brytanii. Nawet w czasach pokoju wyspiarze miewają skłonność do wygórowanego mniemania o sobie samych, porównując się z mieszkańcami kontynentu tuż za horyzontem: przykładem są tu Wyspy Brytyjskie, Kuba, Tajwan i wiele innych wysp. To ich sposób, aby zapobiec wchłonięciu przez kontynentalne nurty i zachować swoją tożsamość. Lecz w przypadku Wielkiej Brytanii i Francji sprawa sięga znacznie dalej. Przez długi okres opinie Brytyjczyków na temat francuskiej polityki współtworzyły ich wyobrażenia na własny temat. Francja stanowiła główny kontrast dla wigowskiej tradycji rozwoju politycznego dziewiętnastowiecznej Anglii, była ostrzeżeniem nowoczesnej historii, zastępując w tej roli starożytny Rzym.

Różnice opinii pomiędzy obydwojma krajami są tak charakterystyczne, że nawet gdy Francja i Wielka Brytania co do czegoś się zgadzają, czynią to w taki sposób, żeby ich pozycje, zamiast się zejść, się rozeszły. Zdarzało się, że obydwa kraje zamieniły się punktami widzenia, przejmując zwyczaje partnera.

Oznaki tego są widoczne w kwestii integracji imigrantów i roli grup religijnych w społeczeństwach obydwu krajów. Różnica w podejściu jest znaczna. Podczas gdy Brytyjczycy zaczynają dostrzegać słabości multikulturalizmu, Francuzom zaczyna się on podobać. Tradycja francuska polegała dotąd na jak najszybszym uczynieniu z przybyśzów stuprocentowych francuskich obywateli; emigranci z dawnych kolonii często cieszyli się równym statusem już w samym momencie przyjazdu. Ale nawet ci, którzy przybywali z innych krajów, musieli doświadczyć neutralnego religijnie aparatu francuskiego państwa, by tym szybciej dostosować swoją tożsamość do francuskości. Nawet

wtedy, gdy realia były bardziej skomplikowane niż dzisiaj, religia zawsze była prywatną sprawą obywatela, z którą miał on nie obnosić się w instytucjach państwowych. Religia, jak wynikało z francuskich doświadczeń, była źródłem podziałów. Zabronione było deklarowanie swojego wyznania w szkole, na dokumentach i w czasie spisów. Ustawa z 1905 roku, która określała świecki charakter wszystkich francuskich instytucji (pierwotnym jej celem było wyciszenie wciąż słyszalnych odgłosów rewolucji francuskiej) zyskała nowe cele wraz z powojennym religijnym zróżnicowaniem francuskiego społeczeństwa.

Być może chodzi tu też o większe poczucie wyższości własnej kultury wśród Francuzów. W każdym razie wierzone, iż łatwo będzie imigrantom pojąć, czym jest francuskość, nawet gdyby jej nie polubili. Duma Francuzów nigdy nie doznała postimperialnego zwątpienia, typowego dla Brytyjczyków. Jakikolwiek wątpliwości co do etosu pokolenia swych rodziców mieliby rebelianci roku 1968, nie umniejszały one siły ich francuskiego patriotyzmu. W szkołach imigranci musieli uczyć się historii Francji, a wszędzie panowała silniejsza wiara w potęgę francuskiej kuchni i francuskiego stylu życia.

W Wielkiej Brytanii sytuacja przedstawiała się zgoła odmiennie. Tu nie trzeba było wiele wiedzieć o imperium brytyjskim, by odczuwać postimperialne poczucie winy. Wiązało się ono z pragnieniem zrzucenia z siebie arogancji i zadęcia poprzedniego stulecia, jak i z ruchami wyzwolenческими lat sześćdziesiątych oraz przekonaniem o katastroficznym wpływie narzucania innym swojej kultury. Zamiast tego należało wspierać i uczyć się od innych. Narzucanie brytyjskiej kultury imigrantom, z których wielu pochodziło z terenu dawnego imperium, wydawało się podobnie grubiańskie. Z tych szlachetnych pobudek narodziły się idee multikulturalizmu. Poczucie, że kultury Zachodu stawały się zbyt do siebie podobne, pobudzało koncepcję potrzeby pluralizmu kulturowego, który przeciwdziałałby wchłonięciu ich przez amerykańskie miazmaty, niedające żadnego wyboru. Co więcej, Kościół anglikański był od zawsze powiązany z państwem, nie miało więc sensu podkreślanie świeckości państwowych instytucji; inne religie zasługiwały tym samym na posiadanie swych własnych instytucji i szkół.

Z różnych powodów, ale mniej więcej w tym samym czasie zarówno Brytyjczycy, jak i Francuzi doszli do wniosku, że być może ci drudzy mieli w niektórych kwestiach rację. Brytyjczycy zdali sobie sprawę, że multikulturalizm mógł podkreślać to, co dzieliło mieszkańców tego kraju kosztem tego, co ich do siebie zbliżało. A może

byliśmy winni innego rodzaju rasizmu, starając się nie dzielić się brytyjską kulturą z przybyszami? Zeszłoroczne zamieszki w Birminghamu pomiędzy młodzieżą azjatycką a czarnoskórą, które nie poczuwały się do przynależności do tego samego społeczeństwa, wydają się to potwierdzać. Fakt, że znaczna większość muzułmanów w tym kraju nie ma poczucia przynależności do Wielkiej Brytanii ani nie czuje, że ona do nich należy, to jeszcze jeden sygnał porażki multikulturalizmu. I tak według ostatniego spisu, 81% brytyjskich muzułmanów na pierwszym miejscu stawia bycie muzułmaninem, a na drugim obywatelstwo Wielkiej Brytanii. Brytyjczycy zaczęli tworzyć listy cech brytyjskości w nieco żenujący, niebrytyjski sposób, zachęcając się nawzajem do bycia dumniejszymi i bardziej stanowczymi w kwestii własnej tożsamości. Wyspiarze, nie zdając sobie z tego sprawy, naśladują Francuzów.

Francuzi mieli swoje własne zamieszki, które sprawiły, iż doszli do wniosku, że ich własna polityka integracyjna nie działa. I faktycznie tysiące wyalienowanych muzułmanów z przedmieść nie miały w ogóle pojęcia, co mogłoby oznaczać bycie Francuzem. Francja pod przewodnictwem Nicolasa Sarkozy'ego doszła do wniosku, że być może *les Anglo-Saxons* mają tym razem rację. Że być może w multikulturalizmie (czy też *diversité*, jak go nazwali) drzemią rozwiązania, z których mogą skorzystać. Utworzyli więc instytucje wzorowane na brytyjskich. Politycy francuscy zaczynają konsultować się z muzułmańskimi przywódcami, by poznać opinie muzułmanów, zamiast zachęcać ich do uczestnictwa w głównym nurcie polityki.

Zarówno Francja, jak i Wielka Brytania doszły do swych rozwiązań w następstwie zamieszek we własnych społeczeństwach i przeciwko własnym społeczeństwom. I obydwu krajom grozi wylanie dziecka z kąpielą. Dramat Francuzów polega na tym, że wychodzą od szczytnych ideałów, podczas gdy francuska rzeczywistość jest znacznie bardziej od nich rasistowska. Koncepcja szybkiego wprowadzenia imigrantów do społeczeństwa jest dobra; zasada oddzielenia państwa od Kościoła jest cenna w czasach religijnego zróżnicowania ludności; podkreślanie praw jednostki wobec społeczności jest pod wieloma względami liberalnym podejściem. Ale francuscy imigranci nie włączają się w główny nurt kultury francuskiej ze względu na jej tradycyjny snobizm i brak elastyczności odrzucający wszelkiego rodzaju outsiderów. Nie chodzi o to, że zasady są z gruntu złe, ale o to, że są źle stosowane. A nieelastyczny rynek pracy pogarsza problemy związane z integracją imigrantów.

Wyspiarzy natomiast mogą tak przygnębić przejawy braku utożsamiania się z Wielką Brytanią wśród muzułmanów, że są oni skłonni łatwo przyjąć uzasadnienie ich alienacji, według którego winna jest sama brytyjska polityka zagraniczna. Cokolwiek by powiedzieć na temat wojny w Iraku, zwyczajnie błędne jest twierdzenie, że polityka zagraniczna Wielkiej Brytanii jest „antymuzułmańska”, nawet w samym Iraku. Jeżeli jakaś już miała być, to wręcz promuzułmańska. Wojny w Bośni i Kosowie toczono po to, by ludność muzułmańska mogła współistnieć na Bałkanach z innymi, Saddam wymordował tysiące muzułmanów; wojna o usunięcie talibów spowodowała ich zastąpienie przez bardziej odpowiedzialnych muzułmańskich przywódców. Dramatem przypadku Wielkiej Brytanii jest alienacja brytyjskich muzułmanów z powodu postrzegania jej jako kraju antymuzułmańskiego. To tragedia złego przepływu informacji. Brytyjczycy winni zwracać uwagę na tę sytuację z większą stanowczością oraz pokazywać brytyjskość przybyszom, udostępniając ją im, tak jak postępują Francuzi. Powinni też wsłuchiwać się w słuszne narzekania imigrantów związane z problemami, na jakie napotykają oni w brytyjskim społeczeństwie.

Zamieszki, zamachy i panika z nich zrodzona pchnęły obydwa kraje w przeciwnych kierunkach. Powinny one jednak czerpać z tego, co dobre w ich doświadczeniach integracyjnych, pożyczając od siebie nawzajem pomysły, aby poradzić sobie ze swymi słabymi stronami. Nie zamieniać się miejscami, ale próbować raczej połączyć doświadczenia przebytych lekcji przeszłości, by wytworzyć wśród swych nowych obywateli poczucie związku z miejscem i jego historią.

## 6.

# Europa. Marzenie o jedności – rzeczywistość podziałów

ALEŠ DEBELJAK

Sarajewo 2006

W latach dziewięćdziesiątych Unia Europejska starała się osiągnąć dwa ambitne cele: zakończyć wojnę domową w byłej Jugosławii oraz poprowadzić narody Europy Wschodniej ku gospodarczemu i społecznemu dobrostanowi. Dziś obydwie te cele wydają się nadal nieosiągalne. Układ z Dayton, wytargowany przez Stany Zjednoczone w 1995 roku, zaledwie zamroził

działania wojenne na terenie byłej Jugosławii, nie wygaszając w żaden sposób przyczyn konfliktu. Co więcej, skuteczna interwencja zbrojna w Bośni, a później w Kosowie, była dziełem amerykańskich, a nie europejskich sił zbrojnych. Obawiam się, że gdyby pozostawić konflikt w Jugosławii w gestii Unii Europejskiej, Sarajewo nadal byłoby oblegane.

A jeśli chodzi o drugi cel, gospodarczy i społeczny ład w krajach postkomunistycznych – zapoczątkowany aksamiłnymi rewolucjami roku 1989 okres nadziei nie spotkał się z odpowiedzią Europy w postaci jakiegó planu

**UKŁAD Z DAYTON**, porozumienie pokojowe z 21 listopada 1995 roku, podpisane przez prezydentów Bośni, Chorwacji i Serbii, kończące wojnę w Bośni i Hercegowinie i ustalające plan wdrożenia zmian. Bośnia stała się samodzielnym państwem złożonym z Republiki Serbskiej i (bośniacko-chorwackiej) Federacji Bośni i Hercegowiny, ze wspólną stolicą w Sarajewie. Nazwa porozumienia wzięła się od miejsca prowadzenia negocjacji, czyli bazy sił powietrznych Wright-Patterson przy mieście Dayton w amerykańskim stanie Ohio.

Marshalla, który by te kraje wspomógł. Ich integracja w struktury Unii Europejskiej stanowi duże wyzwanie.

Zwróćmy uwagę: aktualny produkt krajowy brutto w Unii wynosi około 23 tysięcy dolarów na głowę, czterokrotnie więcej niż w Polsce, na Węgrzech czy w Czechach. Przeciętny obywatel Unii jest dzisiaj dziesięć razy bogatszy od przeciętnego Rumuna czy Bułgara (czyli mieszkańców krajów, które przystąpiły do Unii w drugiej turze). Mówiąc bardziej obcesowo, cel, jaki sobie wyznaczyła Unia, dotyczący dobrobytu i stabilności Europy Wschodniej, jest przedsięwzięciem zarówno kosztownym, jak i pełnym sprzeczności, gwarantującym poróżnienie obywateli Unii przynajmniej na następne pokolenie. Pozostaje nam więc rodząca się świadomość, że Europa tragicznie zawiodła, nie osiągnąwszy celów, które usiłowała samodzielnie (czytaj: bez amerykańskiej pomocy) zrealizować.

Z tego punktu widzenia wydaje się oczywiste, że różnorodne powiązania łączące Europę z Ameryką odzwierciedlają realną, wzajemną i nieuniknioną zależność tej pierwszej. Pomimo zadufania amerykańskiej administracji za czasów prezydenta George'a W. Busha oraz kontrowersyjnej wojny i okupacji Iraku wiosną 2003 roku społeczność europejska nie może po prostu zaszyć się w historycznym bunkrze swej kulturowej odmienności, podkreślając różnice dzielące ją od Ameryki, lub – jak sugerują niektórzy – określać się w opozycji do niej. Próba budowania europejskiej tożsamości politycznej na gruncie antyamerykańskości jest tak samo skazana na niepowodzenie, jak dawne próby niemieckich romantyków, by zdefiniować własny naród wyłącznie na zasadzie antyfrancuskości.

Co więcej, Ameryka w znacznie bardziej konsekwentny sposób wspierała antykomunistycznych dysydentów oraz pączkujące w ich krajach społeczeństwo obywatelskie. Z historycznej perspektywy wcale to nie dziwi. W następstwie drugiej wojny światowej Europa Zachodnia stała się de facto amerykańskim protektoratem. Paradoksalnie bez zagrożenia wojną i amerykańskiej pomocy Europejczyków na pewno nie byłoby stać na tę wielką, ciągnącą się

**AKSAMITNE REWOLUCJE ROKU 1989**, fala protestów skierowanych przeciw rządowi komunistycznym w Europie Wschodniej. Najważniejszymi wydarzeniami i punktami kulminacyjnymi były: obrady okrągłego stołu w Polsce, przyjęcie demokratycznej konstytucji na Węgrzech i zburzenie muru dzielącego Berlin na część wschodnią i zachodnią. Określenie aksamitna rewolucja nawiązuje przede wszystkim do obalenia rządów komunistycznych w Czechosłowacji między 17 listopada a 29 grudnia 1989 roku, co zakończyło się wyborem Václava Havla na prezydenta.



**ŚWIAT ŻYCIA**, świat społeczny, niem. *Lebenswelt*, kategoria fenomenologiczna Edmunda Husserla (1859–1938), świat bezpośrednio doświadczany i postrzegany podmiotowo, jako ostro odgraniczony od przedmiotowych „światów” nauki (*Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, 1936). Świat życia bazuje na praktycznych percypowanych doświadczeniach, indywidualnych i społecznych. Fenomenologia ukazuje, w jaki sposób świat nauki wyrasta ze świata życia, odkrywa przyziemne fenomeny tegoż i analizuje czynniki czasu, przestrzeni, ciała, bycia danym i jawienia się doświadczenia, w celu zbadania, w jaki sposób doświadczanie świata życia jest możliwe.

przez całe półwiecze inwestycję mającą przynieść tak zwany powszechny pokój. Tylko dzięki ochronnemu parasolowi sił NATO, w którym rej wiedli Amerykanie, Europa Zachodnia mogła w ogóle myśleć o powojennym przedsięwzięciu, które miało przynieść pojednanie oraz integrację.

W całym tym okresie Europa czerpała pełną garścią z amerykańskiej pomocy, odbudowując spustoszony kontynent, ale czyniła to zawsze z wielką rezerwą, mając na oku potencjalny amerykański imperializm gospodarczy. To także Ameryka dostarczyła Europie bodźców, by znalazła ona polityczną wolę, pozwalającą zaplanować nad ostrymi konfliktami, które rozdzierały ją od stuleci. Przedsięwzięcie to wymagało opracowania strategii budowania struktur świata przeżywa-

nego [*Lebenswelt*], który uczyniłby konflikty w Europie nie tylko niepraktycznymi w sensie materialnym, ale też nieakceptowalnymi moralnie i wyobrażeniowo. Pomimo postępów poczynionych w tym zakresie, Europie nie udało się całkowicie wyeliminować wielu z przeskód znanych z map historycznych konfliktów, które napotkać musi na swojej drodze każda perspektywiczna koncepcja społeczności narodów Europy.

Wydawałoby się, że wyobrażenie Europy jako jednej całości powinno oprzeć się na stałych i dookreślonych granicach, lecz brak ścisłych naturalnych barier na wschodniej flance kontynentu wymusił zastępczą geografie symboliczną. Z historycznego punktu widzenia wyraźnie oddzielone obszary zawsze były (i rzeczywiście nadal są) definiowane przez wzajemną opozycję. Innymi słowy, w europejskiej tradycji podziały przebiegają na zasadzie negacji, samookreślenie podporządkowane jest temu raczej, kim się nie jest, niż temu, kim się jest, w związku z czym zewnętrzne granice Europy zmieniały się wraz z okolicznościami politycznymi i różnorodną, czasem przypadkową specyfiką poszczególnych okresów historycznych. W różnych okresach granicę tę wyznaczała linia Odry i Nysy, łańcuchów Karpat, Uralu, szczytów Alp i Pirenejów, gór Atlasu, wybrzeży Morza



Czarnego czy Kaspijskiego, żelazna kurtyna, a ostatnio, tak zwane granice Schengen. W historii ciągłych zmian znaczenia, jakie Europa przypisywała postaci wymagowanego lub realnego wroga (którego istnienie było sprawą zasadniczą pomimo różnych obliczy, jakie mógł przybrać), kontynent tworzył swe tymczasowe sojusze oparte na wspólnych interesach lub pragmatyczne koalicje wojskowe.

Tak czy inaczej wspólnym mianownikiem zawsze był strach. W pamięci zbiorowej narodów przyznających się do przynależności do Europy Wschód i Zachód zyskały znaczenie biegunowe – Wschód stał się negatywną inną Europą. W czasach nam współczesnych tę negatywną rolę odgrywały Europa Wschodnia i Bałkany wraz z towarzyszącą im komunistyczną ideologią. Spoglądając wstecz na średniowiecze, widzimy jednakże europejską retorykę w jej usilnym dążeniu do określenia granic pomiędzy tym, co swojskie, a tym, co obce, ustawicznie postrzegającą Orient i islam jako wcielenie inności – tworzącą podział na nas i ich.

Szlachetne pragnienie wolnej i zjednoczonej Europy było trwałym natchnieniem większości elit narodowych po drugiej wojnie światowej. Elity te zdawały sobie sprawę z faktu, że muszą ograniczać potencjalne źródła lęku, jednocześnie starając się zintegrować coraz to większe fragmenty kontynentu i tworząc dla nich wspólny świat przeżywany [*Lebenswelt*]. Pragnienie to nadal motywuje wielu europejskich przywódców. Pomimo narastających protestów publicznych muszą oni podjąć wyzwanie i przekonać swoich wyborców do wizji wolnej i zjednoczonej Europy.

Lecz kim są Europejczycy? Wydaje mi się, że będą nimi moje dzieci, które nie skończyły jeszcze dziesięciu lat, a ich pokolenie ma szansę stać się pierwszym pokoleniem Europejczyków w pełnym tego słowa znaczeniu, to znaczy posiadającym pełne poczucie przynależności znacznie szerszej i bardziej abstrakcyjnej niż ta, którą daje naród. Generacja, dla której wejście Słowenii do Unii Europejskiej zbiegło się w czasie z pierwszą klasą szkoły podstawowej, będzie pierwsza, która w pełni wykorzysta szansę, jakie daje Europa, a co ważniejsze, będzie sama nazywać siebie prawdziwie europejskim pokoleniem, nienależącym już, jak to się dzieje dzisiaj, do małej grupy narodowych elit. Zamiast tego pojawi się tożsamość europejska należąca do sfery autentycznej empatii, myśli i czynów przynoszących korzyść ogółowi. Mam nadzieję, że dzisiejsze dzieci Europejczyków, gdy dorosną, będą wolne od uciążliwego ciężaru uprzedzeń na temat istnienia dobrej i złej części kontynentu –

uprzedzeń, które przez stulecia, co przyznaję, wspomagały rozwój idei europejskiej. Ja sam zdaję sobie sprawę z faktu, że jako dorastający w komunistycznej Jugosławii nigdy nie będę mógł całkowicie pozbyć się tych kompleksów. Stanowią one mój kulturowy bagaż, którego skład wyznaczają ograniczenia słoweńskich doświadczeń zbiorowych, nie mówiąc już o moich własnych.

Ale w tych ograniczeniach drzemie też ukryty potencjał. Człowiek nie należy w końcu wyłącznie do jednego środowiska. Wewnątrz każdej osoby można znaleźć masę pokładów mocy pochodzących z różnych samookreśleń, osady różnych doświadczeń zbiorowych. Sytuacja Europejczyka dramatyzuje te liczne samookreślenia, dając realne możliwości przynależności do różnych współśrodkowych kręgów tożsamości, w których możemy istnieć jednocześnie, nawet jeśli dzieje się to w różnych stopniach emocjonalnej intensywności i poczucia egzystencjalnej ważności. Tak więc można mieć nadzieję, że gdy człowiek stanie się świadomy różnych warstw tożsamości składających się na jednostkę, oddanie się, często toksyczne, jednej jedynej, wykluczającej inne tożsamości, zostanie zesłane w niebyt jako to, co politycznie nieakceptowalne.

To także odpowiednie miejsce dla trucizny nacjonalizmu. Każdy, kto doświadczył niszczących wojen w byłej Jugosławii, wojen napędzanych przez ideologiczne wichry narodowej jedności, które popychały do prób zgładzenia każdego uznanego za odmiennego lub innego. Fundamentalizm, który terroryzuje i morduje ludzi w imię iluzorycznej narodowej czystości, ma takie samo uzasadnienie jak zabijanie w imię idei religijnej lub doktryny ideologicznej. Unia Europejska w tragiczny sposób nie sprostała swojej misji, odwołując się przez tak długi czas interwencję przeciw ostatnim atakom fundamentalizmu na Starym Kontynencie. Mam na myśli interwencję w czasie wojny domowej w Jugosławii. Ostatnie wydarzenia europejskiej historii miały głęboki wpływ na moje postrzeganie spraw i krytycyzm. Mój sceptycyzm w stosunku do instytucji europejskich ma swoje korzenie właśnie w przerażeniu koszmarem europejskiej pasywności podczas kataklizmu jugosłowiańskiego.

Takie właśnie wątpliwości przyszły mi do głowy, gdy wziąłem do ręki europejskie paszporty moich dzieci, których moja trójka używa do zabawy w wyimaginowane podróże. Książeczka ta jest jedną z wielu reklam używanych przez Brukselę do propagowania jedności europejskiej wśród szerszej publiczności. Jest czymś w rodzaju ilustrowanego katalogu różnych krajów, języków, flag, informacji

o ludności i politycznych systemach Unii. Napisana została w ciekawy, lecz zarazem wprowadzający w zakłopotanie sposób. Innymi słowy, przypomina Europę jako taką.

W czasie przerzucania kartek tego fikcyjnego paszportu, przyszły mi do głowy dwa ważne pytania: Gdzie kończy się Europa? I kim jest Europejczyk? Czy my, obywatele krajów postkomunistycznych, nowi, od 2004 roku, członkowie Unii, zyskamy nie tylko prawa obywatelstwa Europy, ale także szacunek wynikający ze stowarzyszenia się z równymi sobie? Ostatnie zakazy dotyczące wolnego przemieszczania się pracowników z nowych do starych krajów Unii, ogłoszone tuż przed jej rozszerzeniem, ujawniają smutną prawdę o tym, że jak na razie ideał europejskiego obywatelstwa dający równe prawa każdemu obywatelowi Unii nie istnieje. Jak wiele czasu zabierze więc jeszcze pozbycie się dziedzictwa tradycyjnie podzielonego kontynentu? Jak długo zabierze zachodnim Europejczykom porzucenie głęboko zakorzenionych uprzedzeń (a w najlepszym przypadku obojętności), jakie odczuwają w stosunku do barbarzyńskich państw i ludów Wschodu, europejskiej *terra incognita*?

„Więc Lošinj nie jest w Europie?” – spytał mnie syn, gdy nie mogliśmy znaleźć Chorwacji w tym niby-dokumentcie. I znowu to pytanie: jak wytłumaczyć siedmiolatkowi, że wyspa u wybrzeży wschodniego sąsiada Słowenii, na której nasza rodzina regularnie spędza letnie wakacje, jest rzeczywiście europejska, przynajmniej tak samo jak Cypr czy Malta? Próbowałem wykręcić się z tej męki zagmatwaną lekcją geografii Morza Śródziemnego: Hiszpania, Włochy, Grecja, wszystkie kraje europejskie. „No, dobrze – powiedział. – To są te miejsca, gdzie trzeba płacić w euro za lody?”. „Tak, tak” – westchnąłem, zmęczony dyskusją. Ale syn nalegał dalej: „Ale u nas są słoweńskie tolary, a nie euro. Czy to znaczy, że nie jesteśmy częścią Europy?”. Podniosłem ręce i się poddałem.

W przypadkach takich jak ten zazwyczaj szukam schronienia w historii. U niektórych idea zjednoczonej Europy wywołuje protekcyjny uśmieszek, ale historia uczy nas, że równie śmieszne jest kontemplowanie podzielonej, a prosperującej Europy. Zjednoczona Europa byłaby, oczywiście, czymś zupełnie wyjątkowym i komentatorzy, którzy wskazują na Stany Zjednoczone Ameryki jako paradygmat, po prostu nie odrobili swojego zadania domowego. Unia Europejska jest wspólnotą narodów, a nie federacją stanów (państw), jak Ameryka. Dlatego też Unia stwarza swoją polityczną formę w marszu. Marzenie o zjednoczonej Europie jednakże jest

bardzo starym pomysłem. Próbowali go zrealizować Cesarstwo Rzymskie, Karol Wielki i Napoleon, a nawet Hitler (i lista nie jest tu kompletna). Po zakończeniu drugiej wojny światowej ideę tę przejęły instytucje ustanowione dla zapobieżenia przyszłym konfliktom zbrojnym w Europie. Niezależnie od punktu widzenia dochodzimy do tego samego wniosku: idea europejska jest w nieodwracalny sposób związana z wojnami, agresją i ostrymi konfliktami. Europa narodziła się w wyniku trzech katastrof: upadku państw-miast starożytnej Grecji, zburzenia świątyni w Jerozolimie i upadku Cesarstwa Rzymskiego. Zbudowana została, można powiedzieć, na ruinach. Kultury europejskie, jak i europejskie kościoły i zamki, powstały ze starego i poranionego budulca.

Aby obywatele Europy zyskali refleksyjną świadomość wspólnie dzielonej historii, najistotniejszy jest sposób kształtowania tożsamości europejskiej. Trzeźwe spojrzenie na tę kwestię ujawnia potrzebę przyjęcia niewidocznego charakteru europejskości. Jeśli dzieci z różnych krajów europejskich wybrałyby się wspólnie na letni obóz, językiem komunikacji byłby dla nich angielski, a tematy ich rozmów prawdopodobnie byłyby pochodną globalnego przemysłu kulturalnego, w którym rządy sprawują wzorce amerykańskie.

Znacznie łatwiej byłoby zintegrować wspólne cechy różnych narodów europejskich w jedną jednolitą historię, w której znajdują odbicie kulturowe narracje wszystkich narodów, a nie tylko Zachodu (Francji, Niemiec, Wielkiej Brytanii). Aby taki wspólny program historii mieć, trzeba jednakże zdefiniować wspólne cele integracji europejskiej. Zważywszy na kłótnie wewnątrz Unii i zażarte spory dotyczące europejskiej konstytucji, praktycznie niemożliwe jest określenie z jakąkolwiek pewnością, jakie to miałyby być cele. Czy celem jest twierdza Europa, która zamknie swe drzwi przed nowymi członkami po maju 2004 roku? Czy może celem jest Europa jako ucieleśnienie uniwersalnych idei: rządów prawa, liberalnego ustroju demokratycznego, konstytucyjnego poszanowania praw człowieka? Unia, która może i musi się rozszerzać, prawdopodobnie o Turcję i kraje południowego wybrzeża Morza Śródziemnego, jeśli nie o kraje leżące na wschód od Polski?

W dzisiejszych niespokojnych czasach, przynależność do Unii Europejskiej jawi się w Europie Wschodniej najważniejszym celem narodowym. Jednocześnie polityczne, gospodarcze i intelektualne elity nie mogą nie zauważać faktu, że Europa Zachodnia, pomimo upadku komunizmu, pozostaje nadal zamkniętą rodziną.

Z tej perspektywy na czoło wysuwają się cztery aspekty kształtowania się współczesnej Europy. Po pierwsze, aspekt gospodarczy wyrastający z etatystycznej kultury politycznej, oparty na przekonaniu, że można w stosunkowo krótkim czasie zmienić zachowania jednostek i ich system wartości poprzez zmianę warunków rynkowych. Drugim jest fakt negatywnego samookreślenia się Europy. Trzeci to wspólne ramy umysłowe, które mogą w przyszłości wytworzyć świadomość podobieństw pomiędzy narodami europejskimi. Obecnie ten element jest bardzo słaby, abstrakcyjny i dowolny. Świadczy o tym ilość europejskich dowcipów. To znaczy fakt, że praktycznie nie ma dowcipów na temat Europejczyków, w przeciwieństwie do całej masy dowcipów o poszczególnych nacjach. Wzmacniając stereotypy, jak to zazwyczaj się dzieje z żartami, ilustrują one problemy zwykłych ludzi w ich codziennym życiu. Europejczyk nie figuruje w nich ani jako bohater, ani ofiara żartów z tego prostego powodu, że europejskość i tożsamość, na której by takie żarty można ugruntować, niemalże nie występują, ani w osobistej, ani publicznej sferze życia.

Prowadzi nas to do czwartego głównego aspektu bieżącego porządku europejskiego: deficytu demograficznego. Zjednoczona Europa jest w rzeczywistości projektem elit bardziej niż szerokich mas społeczeństw narodów zamieszkujących kontynent. Bezsportny fakt odgórnej konstrukcji Unii Europejskiej powoduje, że wiele czasu jeszcze upłynie, zanim zakorzeni się ona pośród zwykłych ludzi. Europejski hymn, flaga i banknoty euro są izolowanymi cegiełkami mentalnej struktury tożsamości europejskiej, która nadal potrzebuje wspólnej zaprawy zdolnej ją spoić.

Unia Europejska, która zasadza się na formalnych procedurach, ugodowych negocjacjach i kompromisach dla wspólnego dobra, stoi dziś przed najwyższym wyzwaniem: musi wymyślić nowy porządek polityczny. Niezależnie od tego, czy przyszłość daje perspektywę Europie skonfederowanej (podejście często preferowane we francuskich kręgach politycznych), czy federacji (ulubiony termin niemieckiej dyplomacji), europejska demokratyczna kultura polityczna musi być najpierw wdrożona i kultywowana w samych państwach członkowskich. Szczególnie dotyczy to krajów postkomunistycznych, w których demokracja, mówiąc w przenośni, jest w stadium wczesnej młodości – czyli trudnego dojrzwania. Demokratyczne zwyczaje w poszczególnych krajach członkowskich są głównym warunkiem wstępnym wytworzenia się jednolitej kultury na ponadnarodowym, europejskim poziomie.

Niestety, daleko nam do kultury, w której zaufanie, zgoda i solidarność staną się głównymi składnikami współżycia. Jeżeli zrealizowane zostaną odrodzone ambicje trzech najsilniejszych państw członkowskich (Francji, Niemiec i Wielkiej Brytanii) stworzenia dyktatoratu przewodzącego Unii ze względną niezależnością nawet po zakończeniu procesu rozszerzenia, jej przyszłość jawi się z bolesną oczywistością: pojawi się Europa dwóch szybkości, innymi słowy, Europa z obywatelami pierwszej i drugiej kategorii. Obecna polityka jedynie wzmacnia historyczną dyskryminację ze strony historycznego Zachodu krajów, języków, kulturowych tradycji i ludności „dzikiego Wschodu”, tych *petit pays de merde*, „małych głównianych krajów” – jak mawiają Francuzi.

Sam fakt, że w czasie, gdy Europa wykrcęcała się od podjęcia działania, Ameryka zdecydowała się interweniować militarnie w Bośni i Kosowie, tylko wzmacnia moje wątpliwości. Moje rozterki wynikają też częściowo z tego, że zdaję sobie sprawę, iż próby odrzucenia strategicznej dominacji Ameryki w Europie podszyte są antyamerykańskim resentymentem. Zastąpił on powszechnie, wraz z końcem zimnej wojny, strukturalne źródło lęku, które niegdyś przedstawiał Związek Radziecki. Byłbym jednakże ślepy, gdybym nie zdawał sobie sprawy, że eskalacja amerykańskiej obecności militarnej, rozpoczęta uzasadnionym i legalnym atakiem na Afganistan jako bazy terrorystycznej siatki Al-Kaidy, a potem nielegalna okupacja Iraku, stanowiły znaczny krok wstecz w transatlantyckich i międzynarodowych stosunkach. Tak zwana koalicja chętnych mogłaby być równie dobrze nazwana koalicją zastraszonych, zwiedzionych istnieniem irackiej broni masowego rażenia.

Dziedzictwo amerykańskich związków z Europą nie może być jednak postrzegane jedynie w aspekcie współczesnych wydarzeń, jak poważne by one się nie wydawały. Zjednoczona i wolna Europa stała się dla Amerykanów po drugiej wojnie światowej najlepszym gwarantem bezpieczeństwa i pokoju. W ciągu ostatnich kilkuset lat Europa wywołała dwie wojny światowe i stała się geopolitycznym ogniskiem trzeciego konfliktu, zimnej wojny. Później odegrała decydującą rolę w przebiegu wojen w dawnej Jugosławii za sprawą pozorowanej neutralności, która pozwoliła związać z tyłu ręce ofiarom. Każdy z tych konfliktów spowodował zaangażowanie się Ameryki w sprawy europejskie.

Po zakończeniu zimnej wojny przestano Amerykę jednakże postrzegać jako opiekuna Starego Kontynentu. Stała się za to zwier-



ciadłem, w którym Europa konfrontuje, buduje i naprawia swoje wyobrażenie o sobie samej. Jednocześnie słabnie strategiczne zainteresowanie sprawami europejskimi w Ameryce. Już w okresie poprzedzającym 11 września 2001 roku Ameryka zaczęła przenosić swoją uwagę na postsowieckie państwa Azji Środkowej i Półwysep Arabski. Później wyraziła swoje naiwne niezadowolenie z faktu odmowy wzięcia udziału w kiepsko zaplanowanej i wykonanej irackiej awanturze przez większość krajów europejskich. Podział krajów dokonany przez amerykańskiego sekretarza obrony ze względu na ich stosunek do inwazji na Irak, na kraje starej Europy (sprzeciwiające się) i nowej Europy (wspierające USA) miał dwojaką naturę. Z jednej strony odzwierciedlał korzystną dla USA politykę dziel i rządź. Z drugiej strony był swoistym napomnieniem, które pewnego dnia mogło się okazać pomocne Europie. Podział ten jasno sygnalizował, że rządy krajów postkomunistycznych nie tylko domagają się prawa głosu we wspólnym europejskim domu (niezdecydowanie zachodniej Europy podczas procesu akcesyjnego nie napawało optymizmem) i nie zapomniały czasów zimnej wojny. Czasów, w których kultura wzajemnego zaufania i solidarności pomiędzy Europą Wschodnią i Zachodnią wiodła oziębłą i mizerną egzystencję.

Aby poprawić swój autentyzm i charakter pluralistycznego, otwartego społeczeństwa Europa musi więc w istotny sposób wzmocnić kulturę zaufania. Kulturę, która zakłada demokratyczne ramy definiowane solidarnością. Tak jak i w przypadku innych bazowych koncepcji społecznych, Zachód i Wschód różnią się w definicji tej podstawowej więzi społecznej. W świecie nowoczesnego Zachodu pojęcie solidarności ma charakter pragmatyczny, podczas gdy na Wschodzie – moralny. Na Zachodzie oznacza ono zazwyczaj zebranie wszelkich zaangażowanych w nią sił dla osiągnięcia wspólnego celu, który z kolei jest wyrazem wspólnych wartości i interesów uczestniczących osób. Na Wschodzie natomiast przeważa przekonanie, że solidarność ma swoje korzenie w nieegoistycznej pomocy udzielanej słabszym przez silniejszych, nawet jeśli jedyną nagrodą za takie poświęcenie jest wyłącznie poczucie moralnej satysfakcji.

Zinstytucjonalizowana solidarność odegrała niewątpliwie ważną rolę w modernizacji Grecji, Irlandii, Hiszpanii czy Portugalii w momencie ich wejścia do wspólnych struktur europejskich. Solidarność ta musiała poddać się jednakże wymogom większej indywidualnej i gospodarczej wolności poszerzającej się wraz z rozwojem globalnego kapitalizmu. Bunt klasy średniej przeciwko kontynuacji polityki

gwarancji ubezpieczenia społecznego dla osób żyjących w ubóstwie został w Europie Zachodniej podchwycony przez rządzących i znalazł swoje odbicie w ograniczeniach ich krajowych budżetów. Rezultat? Solidarność, która była kiedyś centralnym filarem wspierającym wspólny dobrobyt, jest obecnie postrzegana jako luksus, na który pozwolić sobie mogą, lecz nie muszą, niektóre kraje. Zepchnięta na margines, nie jest już wartością kluczową.

Czy jest gdzieś miejsce, w którym można by się z takimi kwestiami zmierzyć, a może je rozwiązać? Nie tylko w europałacach Brukseli, Strasburga czy Luksemburga, ale publicznie, w społeczeństwach, wśród obywateli Europy. Niestety trudno mówić o autentycznym europejskim społeczeństwie wykraczającym ponad indywidualne sfery społeczne poszczególnych państw i ich szczególny charakter. Innymi słowy: jednolita i zjednoczona Europa nadal pozostaje marzeniem.



# KOMENTARZ

## Słowo do wykładu Aleša Debeljaka

UGO VLAISAVLJEVIĆ

Sarajewo 2006

Tak naprawdę niewiele mam tu do powiedzenia, miałem co prawda mówić o architekturze umysłu, ale mój przedmówca, znany architekt i poeta, wywiązał się z tego zadania doskonale. Niemniej jednak chciałbym podążać za jego tokiem myśli, tyle że z perspektywy lokalnej – Sarajewa, Bośni i Hercegowiny. Pierwsze skojarzenie, które mi się nasunęło, gdy wspomniał wtargnięcie na teren prywatny jako zjawisko istotne dla Sarajewa, były moje zajęcia z logiki formalnej dla studentów czwartego roku filozofii w zeszłym miesiącu. W podręczniku do logiki amerykańska autorka ilustruje formułę logiczną tablicą z napisem „wchodzący bez pozwolenia zostaną zastrzeleni”. Dla Ameryki taka obrona przed intruzami naruszającymi prawa właściciela jest typowa. I być może naszym doświadczeniem w Bośni jest właśnie strzelanie w obronie własnej do ludzi naruszających naszą wolność. Innym skojarzeniem było epitafium czy też motto, które zaraz zacytuję. Jeszcze innym jest fakt, że ludzie rzeczywiście mają własne korzenie, co dane mi było odczuć w bardzo bolesny sposób.

Wszędzie widzimy, czy też spotykamy, ludzi o głębokich, mocnych korzeniach. Są w ich stopach, umysłach, rękach, wszędzie. Sieć rozciągnięta jest wszędzie, a my, niczym ryby, pozbawieni tych korzeni możemy zostać w nią złapani w bardzo nieprzyjemny, może nawet bolesny sposób. Chciałbym więc przedstawić państwu nieco sytuację Bośni i Hercegowiny. Po pierwsze, w aspekcie regionalnym.

**GLOBALIZACJA KULTUROWA**, fenomen, według którego doświadczenie codzienności jest efektem rozdziału dóbr i idei, a także standaryzacji wyrazu kulturowego na całym świecie. Komunikacja bezprzewodowa, rozrywka elektroniczna, kultura popularna i międzynarodowe podróże przyczyniają się do ujednociania doświadczeń wszystkich ludzi, niezależnie od miejsca i czasu, w którym się znajdują. Globalizacja kulturowa wskazuje na pesymistyczny aspekt wpływu globalizacji na współczesną kulturę.

Czarnogóra stała się niepodległym krajem zaledwie kilka dni czy tygodni temu. Wydarzenie to odbiło się gromkim echem w całym regionie, do sieci państw narodowych Europy weszło kolejne małe państwo. To wkład naszego regionu w globalizację, budowanie Unii Europejskiej itd., i wygląda na to, że być może warunkiem wejścia do Unii jest bycie homogenicznym państwem typu królestwa, księstwa czy państwa-miasta. Tak więc nasz region składa się z tej mozaiki homogenicznych państw po to, by wejść do federacji, owej konsojacji zwanej Unią Europejską. Podobnie z szerokim oddźwiękiem spotkało

się wybicie się na niezależność Kosowa. Wydarzeniem końcowym w tym łańcuchu wydarzeń związanych z pędem do niepodległości było słynne oświadczenie wydane przez prezydenta Serbii Milorada Dodika, które wstrząsnęło opinią publiczną w Bośni i Hercegowinie (zwłaszcza w Federacji oraz w Sarajewie), w którym oświadczył on, że Republika Serbska powinna również przeprowadzić referendum, narodowy plebiscyt, w którym obywatele zadeklarują swój wybór drogi do niepodległości. Wiedzą państwo, że problemem wynikłym w następstwie układów z Dayton jest istnienie w Bośni i Hercegowinie w ramach jednego państwa trzech nieuznawanych państw. Rzeczywiście, podzieliliśmy kraj na pseudopaństwa czy też polityczne jednostki z własnymi rządami, instytucjami publicznymi, systemami edukacji itd. To, tak pokrótce, lokalna sytuacja Bośni i Hercegowiny.

Przejdę teraz do tematu woli większości zrodzonej w etniczno-narodowy sposób wśród ludzi o określonym kolorze skóry, mocnych przekonaniach i poczuciu tożsamości, którzy mają również swoje korzenie i pokrewieństwo, domniemane pokrewieństwo krwi, na które z kolei składają się tożsamość i wspólnota etniczna, itp. Chciałbym mówić o polityce nieufności i o słynnym referendum, które – jak wiadomo – wyraża wolę narodu, a więc jest czymś legalnym i jednocześnie rodzi podziały, zamęt, a nawet nienawiść. W tym kontekście warto rzucić nieco światła na pojęcie zaufania. Nikt o nim odpowiednio głośno nie mówi ani w środowisku akademickim, ani

w mediach. Nie jestem w stanie tego przedstawić wizualnie. Mojemu przedmówcy udało się państwu przedstawić obraz czegoś niewidzialnego przy pomocy widzialnego.

Freud analizował zaufanie w psychoanalizie jako rodzaj przeniesienia, choć nikt nie potrafi dokładnie powiedzieć, czym ono jest. Dokonuje się ono w czasie, gdy do państwa mówię lub gdy mówią państwo do mnie. Jest to niewidzialna więź wyrastająca z serca, z naszych uczuć i emocji, której nie można zapewnić ani uznać za oczywistą, ani też założyć jej istnienie pomiędzy nami. My, nauczyciele pracujący w przestrzeni publicznej, dysponujemy doświadczeniem przeniesienia lub braku przeniesienia zaufania. Wiemy, co to znaczy mówić do ludzi i zauważyć, że nas nie słuchają, że są znudzeni, a kiedy już się to stanie, siła tego doświadczenia jest przemożna. Politycy wiedzą, w jaki sposób wywołać takie przeniesienie, ale czynią to, używając braterskich uczuć, których zawsze nadużywają – to polityka przeniesienia najgorszego rodzaju, dająca im tak zwaną charyzmę. Innymi słowy, trafiają wprost w serca ludzi. Gdy się jest analitykiem mediów lub będąc świadomym tego, co ci politycy robią, wie się, jak marny to sposób werbunku i grupowania wokół siebie ludzi i sprowadzania ich na niebezpieczną ścieżkę. Czymże jest więc polityka braku zaufania, gdy każdy ufa swoim politykom? Kilka dni temu przybył do Sarajewa słynny filozof polityki i socjolog Claus Offe. Ten wykładowca Uniwersytetu Humboldta w Berlinie mówił wiele o pewnym schemacie w kształcie kwadratu. Znany jest z rysowania różnych schematów w swoich książkach, pozwólcie więc państwu, że przedstawię wam schemat jego kwadratu zaufania.

Jest bardzo prosty. U dołu znajdują się dwie litery „M” oznaczające Masy, u góry dwa „E” oznaczające elity. Kwadrat zaufania dowodzi, że dla pomyślności społeczności politycznej konieczna jest znaczna doza zaufania pomiędzy masami i elitami, innymi słowy, że masy będą mieć zaufanie do swoich elit politycznych (strzałki biegnące w górę kwadratu). Odwrotna sytuacja jest też prawdziwa – elity powinny ufać ludziom, którzy je wybrali. Potrzebne jest też zaufanie pomiędzy elitami politycznymi, wśród przywódców partii politycznych. Masy, które na pozór podzielone są głosowaniem na różne elity polityczne, powinny odczuwać między sobą też jakiś rodzaj politycznego zaufania. Analizując obraz stanu zaufania w Bośni i Hercegowinie, można powiedzieć, że właściwie jest to obraz braku zaufania. Związane to jest przede wszystkim z wojną, a może i z tym, że politycy zyskali na braku zaufania, wywołując ją. Schemat

braku zaufania w Bośni i Hercegowinie wyglądałby następująco: brak zaufania mas do swych elit politycznych, brak zaufania pomiędzy politycznymi elitami i brak zaufania elit do mas. Obraz nieufności w Bośni i Hercegowinie to brak jakichkolwiek połączeń. Taką też uwagę skierowałem do Clausa Offego po jego prezentacji, odpowiedział: „No, no, jest pan nawet większym pesymistą ode mnie”.

Jednak istnieje jakiś rodzaj niewzruszonego zaufania w naszym podzielonym i porozrywanym bośniacko-hercegowińskim społeczeństwie. Lecz skąd ono się w ogóle bierze? Być może całą obecną sytuację, stworzoną przez wojnę sprzed dziesięciu lat, można by nazwać polityką braku zaufania. To znaczy, trudno wyobrazić sobie obecną sytuację bez strategii i polityki braku zaufania. Jako osobę pracującą w dziedzinie antropologii kultury i społeczeństwa od lat interesowało mnie to, czym właściwie jest etnonacjonalizm i co oznacza. Wszyscy wokół mnie, nawet naukowcy, że nie wspomnę zwykłych ludzi, zachowują się, jak gdyby dobrze wiedzieli, czym ta etniczna tożsamość jest. I wydaje mi się, że problem jest dość ważki, gdyż tożsamość etniczna nie bierze się znikąd – ona została tu wyprodukowana i co do faktu jej wyprodukowania nie mam żadnych wątpliwości, gdyż o jakimś znacznym pokrewieństwie czy więzach krwi nie może być mowy. Bośniacy, Chorwaci czy Serbowie z Bośni i Hercegowiny mogą z naukowego, ścisłego punktu widzenia mieć te same etniczne korzenie i pochodzenie. Tożsamość etniczna została stworzona przez interpretacje kultury, interpretacje zawarte w naukowych pracach historyków, folklorystów i polityków. Myślę, że z kwestią etnicznej tożsamości wiąże się tu poważna zagadka. Mam tu pewne wyjaśnienie, czy też sugestię, na temat tego, czym właściwie jest tożsamość etniczna. Myślę, że jest brakiem zaufania. Długą historią braków zaufania związanych z działaniami politycznymi. Wszyscy wiemy, że tożsamość etniczna to dzieło polityki, ale chciałbym zaproponować tu coś innego, coś, co dość trudno pojąć. Polityka stworzyła tę etniczną tożsamość, lecz nie w sposób, w jaki się zazwyczaj o tym myśli, nie dzięki sukcesom, ale dzięki długiej historii porażek, braku zwycięstw, niepowodzeń i politycznych klęsk. Co to oznacza? Nasza demokracja ma długie tradycje. W nowoczesność weszła Bośnia i Hercegowina półtora wieku temu, a niektóre regiony nawet wcześniej, stąd nasze demokratyczne instytucje. Cieszymy się nimi już od dłuższego czasu, a to, czego nam brakuje, to polityczny sukces. Znaczy to, że polityka nie działa tak, jak powinna. Jeśli potraktować politykę jako spotkanie, stawanie

twarzą w twarz z drugim człowiekiem, pracę, debatę, dyskusję, prowadzenie dialogu z innymi, oznacza to, od samego początku, istotną obecność Innego. Polityka winna obejmować obecność Innego. Jej wielką porażką jest więc fakt, że do spotkania takiego nigdy nie doszło. Zamiast tego mamy stałą fragmentaryzację i dezintegrację tego spotkania z Innym, odseparowanie się, które dokonywało się przez wiele, wiele lat.

Czym jest tożsamość etniczna w dzisiejszej etnopolityce? Oznacza ona pozbawienie się możliwości współpracy z Innym. Fakt, iż możliwa jest praca i dyskusja z Innym, jest według mniemania wszystkich wielkim, wielkim rozczarowaniem. Etnopolityka zasadza się więc, w swoim rdzeniu, na pewnym rodzaju ufności z jednej strony i braku zaufania do Innego z drugiej. Nawet gdy w ramach tej etnopolityki ja, Serb, Chorwat czy Bośniak, głosuję na moją polityczną elitę, to i tak jej nie ufam. To istotny fakt, nawet przy dzisiejszych wyborach, tak samo jak przy wczorajszych, ci, którzy oddają swój głos na swoich przedstawicieli, nie wierzą we własne elity. Głosują ze względu na kryzys, głosują, gdyż są do tego przymuszani, głosują po to, by nie wygrali Inni, ci z innej politycznej elity. Więzy z zakładanym zaufaniem to więzy braku zaufania. To tak, jakby powiedzieć: „Głosuję na was, ponieważ jeśli wygrają oni, to będzie dla nas źle, ale nie wierzę wam”. Nasze długie zbiorowe doświadczenie mówi nam, że nasze elity nie są po prostu złe, ale najgorsze z możliwych, są okropne i nie potrafią niczego dokonać, ale mimo to głosujemy, by przeżyć, aby siebie ocalić, aby zaznaczyć swoją obecność, aby przetrwać w wieku istnienia. I tyle. Polityka przetrwania przeciwko tym, którzy nam zagrażają. Etniczna tożsamość nie jest niczym więcej niż ufaniem tym, którym nie powinniśmy wierzyć, ufamy po to, by uniknąć konsekwencji braku zaufania do Innego. Co obiecują politycy swoim zwolennikom w dniu wyborów? Mówią: „Nie uda nam się”. A najbardziej zwycięski polityk powie otwarcie: „Nic dla was nie zrobię. Jestem nieudacznikiem. Jestem tym, który w polityce nic nie potrafi zdziałać”. I jest politycznym nieudacznikiem w pełni tego słowa. Powie: „Nie chcę z nimi negocjować, bo im nie wierzę. Więc proszę, róbcie to, co ja, nie wierzymy im razem”. I każdy, pośrednio lub bezpośrednio powie tym, którzy za nim podążą, tym o wspólnym pokrewieństwie (bo o pokrewieństwo tu chodzi): „Wiercie nam, bo macie takie, a nie inne nazwiska. Znajdziecie się wśród moich ludzi. Utrzymam was w stanie kryzysu, gdyż będziecie mieli znów taki sam rząd, ze spokrewnionymi ze sobą nazwiskami”.

Skąd mam taki pogląd na to wszystko? Ponieważ mam pewne konkretne nazwisko. Vlajsavljević oznacza, że moja rodzina ma serbskie pochodzenie. Ale tak naprawdę nie ja. Bardziej jestem Muzułmaninem. Nie, nie jestem Muzułmaninem; jestem Muzułmaninem tylko częściowo. W rzeczywistości jestem Chorwatem – ale nie, Chorwatem jestem w niedostatecznym stopniu. Niczym wirtualny uchodźca. Istnieją bezpieczeństwa, którzy nigdy nie opuścili swojego kraju. Wszyscy tu są wymieszani, nie ma czystego pochodzenia – to tylko ideologia. Można sobie wyobrazić, że Alija Izetbegović jest bardziej Serbem niż Karadžić, a Karadžić ma więcej muzułmańskich korzeni niż większość. Ponieważ nie da się odtworzyć wszystkich powiązań, ponieważ pokrewieństwo w linii matki nie jest wpisane w nazwisko. A nazwiska same w sobie są puste, pozbawione materii etnicznego pochodzenia, które niby przekazują. Skomplikowana sytuacja, podobnie jak z zaufaniem i jego brakiem. A co z referendum? Jest otwartym zaproszeniem dla braku zaufania. „W Bośni i Hercegowinie nic się nie może zdarzyć w polityce, jedyne, co możecie zrobić, to wierzyć mi, zawierzcie mi, a razem wyjdziemy z tego schematu”.

Dodik to faktycznie Mojżesz obiecujący swoim zwolennikom, w tym przypadku Serbom, wyjście z kraju politycznego niewolnictwa, negocjacji, dyskusji i tego, na czym polega polityka. Ale, tak naprawdę, wszyscy robią to samo. Wszyscy obiecują, że w polityce nic nie należy obiecywać.

KRYZYS  
WIELOKULTUROWOŚCI





## 7.

# Wielokulturowość i społeczeństwo

BO STRÅTH

Sarajewo 2006

Współczesny kryzys społeczeństw wielokulturowych stanowi poważne tło naszego sympozjum. Wizja pokojowego, wielokulturowego współistnienia załamuje się pod naporem nowych fal uchodźców oraz haseł typu „zderzenie cywilizacji” czy „wojna z terrorem”. Główną kwestią stanowiącą ramy tej dyskusji jest pytanie, czy jesteśmy świadkami powolnego zaniku *agory* we współczesnych, wielokulturowych i demokratycznych społeczeństwach. W Sarajewie mamy dzisiaj do czynienia raczej z *upadkiem* niż powolnym zanikiem kultury *agory* i *czarszii*. Lecz czy Europa, w szerszym tego słowa znaczeniu, podąża w tę samą stronę co Jugosławia? Moglibyśmy zgodzić się i z taką interpretacją. Myślę jednak, że warto pójść krok dalej i spróbować ustalić, w jaki sposób można – jeśli w ogóle można – odbudować utraconą *agorę* i kulturę dialogu.

Dyskusje na ten i podobne tematy mają silny ładunek ideologiczny; wielokulturowość i dialog międzykulturowy nie należą do koncepcji neutralnych czy nienacechowanych. Znana nam w obecnej formie koncepcja multikulturalizmu zrobiła karierę wraz z pojawieniem się retoryki globalizacji w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, tuż po zakończeniu zimnej wojny.

We wczesnych latach dziewięćdziesiątych, wraz z narodzinami koncepcji końca historii (Fukuyama), pojawiło się nowe magiczne słowo: globalizacja. Pojęcie końca historii zakłada, że władzę nad

**WOJNA Z TERROREM**, oficjalna polityka Stanów Zjednoczonych po atakach 11 września 2001, po których jakakolwiek forma walki partyzantkiej, niezależnie od formy i przeznaczenia, została wyklęta przez państwa zachodnie i część wschodnich. Agencje legislacyjne i siły wojskowe na całym świecie zostały powiększone i dostosowane do walki z terrorem, dosłownie i bez żadnych ograniczeń. Najbardziej niefortunnym efektem było wykorzystywanie wojny z terrorem przez siły wojskowe lub policyjne jako wymówki dla nadużyć podczas walk z powstaniami przeciw reżimom. Wynik działań był przewrotny: im większe represje wojskowe, tym większa liczba umiarkowanych skłaniających się ku ekstremizmowi – przerażająca spirala możliwa do zaobserwowania w konflikcie izraelsko-palestyńskim jak również na Sri Lance, Filipinach, w Czeczenii, Indonezji, czy Irlandii Północnej.

**POKÓJ WESTFALSKI**, wielostronny układ pokojowy z 1648 roku, kończący wojnę trzydziestoletnią, zawarty między Rzeszą Niemiecką a Francją oraz Szwecją. Negocjacje były prowadzone od 1644 roku w westfalskich miastach Münster i Osnabrück. Choć pokój westfalski nie zakończył wszystkich wojen w Europie, to był rezultatem pierwszego nowoczesnego kongresu dyplomatycznego. Jako część traktatu pokojowego zadeklarowana została tolerancja religijna.

starym porządkiem westfalskim, zmodyfikowanym w 1918 roku, a który po roku 1945 przyjął formę Europy społecznie odpowiedzialnych państw narodowych, przejęła Historia. Koncepcja globalizacji nie opierała się na żadnych empirycznych podstawach, nie próbowała też określić różnic czy podobieństw względem dyskursu wolnorynkowego, który wraz z nowymi modelami wymiany międzynarodowej zdominował świat w XIX wieku, czy też względem ujednolicenia świata poprzez wprowadzenie standardu złota, pomysłu datującego się na lata sześćdziesiąte XIX wieku. Dyskurs globalizacji opisuje przenikanie się granic jako nowe, dziejowe osiągnięcie człowieka. Językowi polityki globalizacja przydała nowych, teleologicznych i aksjologicznych założeń: teleologicznych w znaczeniu posiadania ostatecznego celu, *telos*, aksjologicznych w znaczeniu epokowego odcięcia się od przeszłości. Zjawisko niwelowania granic jest tu nie tyle empirycznym dowodem, ile częścią podstawowych założeń wyłaniających się ram interpretacyjnych, które odrzucają istnienie granic politycznych, w których osadzone są gospodarki państw, redukując ich fizyczny charakter. Kapitał uwolnił się spod kontroli politycznej w podobny sposób, jak stało się to w latach dwudziestych XX wieku – przechodząc z poziomu teoretycznych postulatów do praktycznego wdrożenia nowego ładu, zamiast od empirycznego określenia problemu do propozycji teoretycznych rozwiązań. Uwolnienie się kapitału oraz jego swobodny przepływ na światowych rynkach uznane zostały

za zjawiska nieuniknione, porównywalne z działaniami sił natury.

Język globalizacji definiujący rynek jako siłę sprawczą natury jest często wiązany z pojęciami kosmopolityzmu oraz integracji wielokulturowego świata bez granic. Habermas mówi o postnarodowej konstelacji, a Fukuyama o pohistorycznej uniwersalizacji liberalizmu. Wraz z dyskursem globalizacji pojawił się teleologiczny projekt normatywny, proponujący wykroczenie poza świat podzielony na liczne, przywiązane do swego terytorium jednostki i wkroczenie w świat szeroko rozumianej „globalnej jedności” (Prozorow).

Jednocześnie, i paradoksalnie, nastąpiła intensyfikacja dyskursu tożsamości. Granice, których nieuchronny zanik ogłoszono wcześniej, zostały ponownie wytyczone. Koncepcja narodu zyskała na znaczeniu w momencie, gdy zaczęła

być postrzegana jako kategoria historyczna. Jedną z innowacji w tym paradoksalnym rozwoju spraw jest jednak wyjątkowo uderzająca – w przeszłości narody starej Europy definiowały granice w odniesieniu do społeczeństw, teraz definiują je za pomocą kategorii etnicznych. Kwestia społecznej solidarności i odpowiedzialności zanikła, ustępując miejsca jeszcze silniejszym podziałom narodowościowym. Podziały religijne z kolei wzmocniły podziały etniczne.

Kwestie terytorialne, które nomenklatura globalizmu uznała za przeszłość, powróciły „tylnymi drzwiami”. Powrót ten dokonał się jednak w tendencyjny sposób – nie uwzględniając przywrócenia społecznego wymiaru terytorium, kwestii sprawiedliwości społecznej, która po prostu znikła z horyzontu. Dominująca wizja świata jako „dialogu cywilizacji” oraz niehierarchicznej sieci politycznych, geopolitycznych i gospodarczych, relacji odsunęła na bok kwestie konfliktów i zgodności interesów, władzy i sprawiedliwości społecznej. Religie i cywilizacje nie rzucają się niczym zamachowcy samobójcy w tłum niewinnych ludzi i nie wszczynają zamieszek w blokowiskach na obrzeżach miast; robią to sfrustrowane jednostki, kierowane

**GLOBALNA WIOSKA**, termin Marshalla McLuhana (1911–1980), kanadyjskiego filozofa i teoretyka komunikacji, który opisywał społeczne i kulturowe efekty rozwoju telekomunikacji. Era skomplikowanych zależności pomiędzy krajami i dezintegracji wartości normatywnych i instytucji. Globalna wioska utworzona została przy pomocy nowoczesnych broni, satelitów komunikacyjnych i ogólnoświatowego handlu, które uczyniły bezpieczeństwo wszystkich ludzi wzajemnie od siebie zależnym. Jednocześnie etniczne, religijne, ideologiczne lub ekonomiczne zróżnicowanie budzi niechęć i konflikty wśród członków wioski. Dialog stanowi w jej ramach zarówno nieuniknioną potrzebę, jak i – ze względu na wzajemne zależności – zagrożenie dla wszystkich.

społeczną rzeczywistością, poczuciem zubożenia oraz bezsilności. Proza świata jest stale upoetyczniana przez gadatliwy humanizm, a ważne pojęcia, takie jak dialog, stają się silnie nacechowane ideologicznie, ukrywając społeczne uprzedzenia.

Patrząc z dystansu na naszą obecną problematyczną sytuację, mamy w zwyczajnie idealizować oraz zamazywać nieprzyjemne różnice. Jak bardzo utopijna jest obiecana przez globalizację globalna wioska w kontekście tego, co bliskie i odległe. Utopia, z tego, co wiemy, oznacza „nieistniejący kraj”. Do jakiego stopnia ta wizja globalnej wioski lub agory jest oparta na iluzji i eskapizmie? Na ile harmonijne było wielokulturowe i pokojowe współistnienie społeczeństw agory w przeszłości? Co z wewnętrznymi, nieformalnymi strukturami władzy, nierównością i uciskiem społecznym? Na ile nostalgiczna jest nasza wizja niedalekiej przeszłości, która zdaje się tak odległa?

O tych kwestiach powinniśmy otwarcie dyskutować, aby uniknąć oszukiwania samych siebie. Potrzebujemy realistycznej dekonstrukcji i rekonstrukcji historii. Tylko dzięki nim możemy znaleźć inspirację do pogodzenia się z przyszłością. Inspiracja ta musi być oparta o wnioski wyciągnięte z przeszłości. Pogodzenie się z przyszłością wymaga pogodzenia się z przeszłością.

Chcę też podkreślić, że wizja wielokulturowej agory czy czarziii dokładnie odzwierciedla rzeczywistość, która zanikła w czasach czystek etnicznych i haseł o czystości krwi. Trzeba odtworzyć tę historyczną rzeczywistość i powinniśmy próbować tego dokonać w sposób bardziej realistyczny, niż to proponuje retoryka globalizacji. Mój wniosek brzmi następująco: tylko dzięki ponownemu skupieniu się na analizie kwestii społecznych, zwłaszcza na kwestii sprawiedliwości społecznej, możemy sformułować bardziej realistyczny pogląd na historię. Zajęcie się kwestiami społecznymi w historycznych rekonstrukcjach ukazuje zarówno problemy, jak i szanse, ponieważ taka analiza z jednej strony wykracza poza dychotomię świata bez granic, a z drugiej – poza etniczno-religijne tworzenie nowych granic.

W *Bogactwie narodów* (1776) Adam Smith pisał o możliwości zbudowania porządku świata opierającego się na ponadnarodowej dystrybucji siły roboczej dzięki ponadnarodowej organizacji środków produkcji. Jednak ani on, ani jego koledzy nigdy nie twierdzili, że narody i ich rządy znikną kiedyś na zawsze. Wręcz przeciwnie, celem sił rynkowych było wzmocnienie narodów oraz stojących na ich czele instytucji politycznych; celem było bogactwo narodów.

Wolny rynek, według Smitha, stanowił gospodarcze spoiwo demokracji politycznej. Rozwój kapitalizmu przemysłowego podkopał wiarę w fikcję, jaką był harmonijnie zbudowany świat, z granicami lub bez. Rosnąca bieda coraz bardziej rzucała się ludziom w oczy, a oni kojarzyli ją z rozwijającym się systemem gospodarczym, zamiast, jak kiedyś, winić za nią samych biednych. Ostentacyjne bogactwo nielicznych dało asumpt do twierdzenia, że bogactwo rozpatruje się w kategoriach klas społecznych, nie narodów. Kwestie społeczne pojawiły się we wszystkich europejskich programach politycznych w latach trzydziestych XIX wieku, gdy ludzie spostrzegli, że tworzący się kapitalistyczny porządek świata niesie z sobą niesprawiedliwość, poza zakresem odpowiedzialności jednostki (kiedyś uważano, że nędza jest winą samych biednych). Dysfunkcja systemu została zdiagnozowana, lecz nowym problemem stało się ustalenie, kto jest odpowiedzialny za ten stan rzeczy. Debata nabrała rozpędu podczas przedłużającego się kryzysu gospodarczego na początku lat siedemdziesiątych XIX wieku. Napięcie między gospodarczą integracją i społeczną dezintegracją rosło błyskawicznie, a polityka i działania protekcjonistyczne zastąpiły wiarę w wolny rynek. Pojęcie bezrobocia pojawiło się w latach osiemdziesiątych XIX wieku, w ramach walki z nowym masowym zjawiskiem, lecz sama koncepcja była tworem społecznym. Ostatecznie grupy ekonomiczne określone zostały granicami społecznymi, a kwestie społeczne stały się problemami robotników lub bezrobotnych, to jest problemami klasowymi. Wydany w 1867 roku *Kapitał* Karola Marksa oraz opublikowany przez niego i Fryderyka Engelsa w 1848 roku *Manifest komunistyczny* nadały nowy kształt pojęciu klas społecznych.

*DAS KAPITAL*, jedno z głównych dzieł dziewiętnastowiecznego ekonomisty i filozofa Karola Marksa (1818–1883), w którym wyklada swoją teorię systemu kapitalistycznego, jego dynamiki i skłonności do samozniszczenia. Opisał cel swojego dzieła jako przedstawienie ekonomicznego prawa ruchu nowoczesnego społeczeństwa. Drugi i trzeci tom wydane zostały pośmiertnie, zredagowane przez współpracującego z nim Fryderyka Engelsa (1820–1895).

*MANIFEST KOMUNISTYCZNY* (1848), niem. *Manifest Der Kommunistischen Partei*, pamflet napisany przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa; jedna z naczelných deklaracji programowych europejskich partii socjalistycznych i komunistycznych w dziewiętnastym i na początku dwudziestego wieku; ucieleśnia materialistyczny pogląd autorów na historię; argumentują w nim, że historia będzie odrzucona i zastąpiona przez społeczeństwo robotnicze.

W konserwatywnych strategiach kwestie społeczne powiązane zostały z narodowymi. Protekcjonizm i nacjonalizm narodziły się jednocześnie, w odpowiedzi na rosnące protesty społeczne. Liberalna fikcja państwowego uniwersalizmu oraz powszechnego bogactwa traciła zwolenników. Odpowiedzią konserwatystów na rozwijającą się retorykę „walki klasowej” był przepelniony darwinowską myślą narodowy socjalizm. Zakładał on, że w walce narodów z innymi narodami przetrwać mogą tylko najsilniejsi. Dzięki wznowieniu polityki zbrojeń tryby zeszytwniałej gospodarki znów zaczęły się kręcić, a droga prowadząca do 1914 roku została wytyczona.

Taki był początek drugiej europejskiej wojny trzydziestoletniej (pierwszej i drugiej wojny światowej, 1914–1944). Porządek westfalski, ustalony po pierwszej europejskiej wojnie trzydziestoletniej, załamał się w 1914 roku. Zawieszenie broni w 1918 roku było początkiem rozwoju projektów politycznych na rzecz zachowania pokoju. Powstały Liga Narodów, Międzynarodowa Unia Paneuropejska i inne podobne organizacje pokojowe promujące rozwój i współpracę gospodarczą. Jednak wszystkie one nadmiernie idealizowały uniwersalizm. Dokładne rozmieszczenie politycznej kontroli i władzy nie było kluczowe w planach wyłaniających się z rozwiązań instytucjonalnych. Z braku m i ę d z y narodowych instytucji władzy p o l i t y c z n e j wyłoniła się p o n a d narodowa władza g o s p o d a r c z a. W latach dwudziestych rządy straciły kontrolę nad gospodarkami i uległy globalnemu porządkowi ponadnarodowych cen i karteli producentów. Zamiast organizowania ogólnoświatowego rządu, którego pierwowzorem miały być Liga Narodów i Międzynarodowa Unia Paneuropejska, nastąpiły ogólnoświatowe rządy kapitału, w których międzynarodowe kartele kluczowych obszarów produkcji dzieliły się światowymi rynkami poprzez zmony cenowe i produkcyjne (Gillingham). W tle tych wydarzeń problemy społeczne wymykały się spod kontroli rządów. Dodatkowo sytuację komplikowało ponowne załamanie gospodarki na początku lat trzydziestych, jeszcze ostrzejsze niż poprzednie. Z winy ponadnarodowych rządów pieniądza oraz bezsilnych władz politycznych ustalony porządek świata zawalił się pod ciężarem kwestii społecznych.

Wiara w światowy kapitalizm legła w gruzach, gdy skutki przeprowadzania światowych operacji kapitałowych zostały skonfrontowane z niespełnionymi oczekiwaniami wobec uniwersalnych mechanizmów rynkowych. Gdy światowe zarządzanie gospodarką spowodowało masowe bezrobocie, masy zbuntowały się. Społeczne protesty osłabiły



kluczowy instrument międzynarodowych transakcji: standard złota. Wymusiły one wprowadzenie ostatecznego rozwiązania dla liczącego już sto lat problemu społecznej odpowiedzialności. Rozwiązaniem tym był interwencjonizm gospodarczy. Państwo odzyskało polityczną kontrolę nad gospodarką. Poprzez wzięcie na swoje barki ciężaru odpowiedzialności za losy społeczeństwa rządy narodowe stały się motorem narodowej integracji. Odpowiedzi na protesty przyjmowały różne formy: faszyzmu we Włoszech, narodowego socjalizmu w Niemczech, Frontu Ludowego (*front populaire*) we Francji, Nowego Ładu (*New Deal*) w Stanach Zjednoczonych, czerwono-zielonych koalicji robotniczo-chłopskich w Skandynawii itd. Po wielu latach widać, jak różne rozwiązania zastosowano. Na początku lat trzydziestych, kiedy przyszłość wciąż nie była jeszcze do przewidzenia, rozwiązania te zdawały się znacznie bardziej do siebie podobne. Dla przykładu, powszechnie wiadomo, że Roosevelt był żywo zainteresowany eksperymentami Mussoliniego (Schivelbusch, 2005). Niezadowolenie społeczne zostało przekute w falę nacjonalizmu, która przygotowała grunt pod drugą część europejskiej wojny trzydziestoletniej.

Dzięki filozofii oświecenia przestaliśmy postrzegać historię jako *magistra vitae*. Uświadomiliśmy sobie, że jej nauki nigdy nie są wystarczające. Mimo to, a raczej, ściśle mówiąc, dzięki temu trudno jest dziś nie dostrzec podobieństw do sytuacji z lat trzydziestych.

Jestem świadom, że zarys historyczny, który właśnie przedstawiłem, to tylko zachodnioeuropejskie spojrzenie dotyczące wyłącznie społeczeństw przemysłowych zachodniej części kontynentu. Znam również wschodnioeuropejskie doświadczenia przymusowej industrializacji w czasach komunistycznych reżimów, które skupiały się na kwestiach społecznych, ale w wyjątkowo wypaczony i groteskowy sposób. Pojęcie tego, co „społeczne”, było przez nie poważnie nadużywane. Bezprawne akty przemocy, wpięrowane w imię narodowego socjalizmu, a następnie w imię „naprawdę działającego socjalizmu”, jak to zwykli określać ludzie z zewnątrz, nie mogły ukryć tego, że istniały tam, i wciąż istnieją, problemy społeczne.

Oczywistością wydaje się, że dzisiejsze problemy społeczne wyrosły na gruncie europejskim i rozprzestrzeniły się na cały świat. Retoryka globalizacji dotycząca sił rynkowych wymaga społecznie kompetentnej kontrretoryki zdolnej objąć całą sytuację. Masowe migracje, których jesteśmy dziś świadkami, są, w rzeczy samej, prawdziwie globalnym zjawiskiem, w którym drzemie potencjał nowego sposobu na spożycie świata, lecz także na jego zniszczenie.

Kwestią, która prawdopodobnie najsilniej wpływa na ukierunkowanie tego potencjału, jest kwestia społeczna, bowiem problem odpowiedzialności za budowanie solidarności globalnej należy rozumieć w kategoriach społecznych. Oczywiście, odpowiedzialność taka wymaga zaangażowania siły politycznej, niekoniecznie demokratycznej. Daleko nam jeszcze do ogólnoswiatowego rządu i choć takie pomysły pojawiają się coraz częściej w akademickich debatach ostatnimi laty, wciąż należy je postrzegać jako marzenia o utopii. Natomiast mniej utopijna, a bardziej realistyczna byłaby wizja rządu europejskiego, który mógłby rozwiązywać problemy międzynarodowe, a może nawet globalne. Mówiąc o rządzie z obowiązkami międzynarodowymi, zaznaczam, że nie mam na myśli neokolonialnej władzy militarnej, interweniującej jako rozjemca, lecz władzę polityczno-społeczną. Jak wszyscy wiemy, na daną chwilę Europa jest daleka od uchwalenia bądź wdrożenia takiego pomysłu w życie. Europejski kryzys i paraliż decyzyjny są dla takich działań oczywistą przeszkodą, szczególnie jeśli mamy na myśli demokratycznie powoływaną władzę polityczną. Granica między demokracją i populizmem, kiedyś tak wyraźna, dziś jest coraz bardziej niejasna. Jednocześnie napięcie między społecznym protekcjonizmem i społecznym dumpingiem zaczyna przybierać na sile, tak samo zresztą jak język wzajemnie się umacniających protekcjonizmu i nacjonalizmu. Istnieje oczywiste ryzyko w szukaniu rozwiązań dla przyszłości w świecie, który przeminął. Problemem jest również etniczne definiowanie kwestii narodowych, które wciąż przeważają nad kwestiami społecznymi.

Nie jest tajemnicą, że trwający w Europie kryzys spowodowany jest drastycznym zwiększaniem się różnic społecznych, zapoczątkowanym poszerzeniem Unii Europejskiej o dziewięć państw, z piętnastu do dwudziestu czterech, w 2004 roku. W momencie sprawowania przez rząd europejski władzy w ramach Wspólnoty Węgla i Stali (1951) oraz Wspólnoty Europejskiej (1957) nie wyobrażano sobie, że wspólnota stanie się instytucją demokratyczną. Zamierzeniem była organizacja rynkowa podlegająca dokładnej międzynarodowej, a raczej ponadnarodowej kontroli. Wysoka Władza, bo taka była wtedy oficjalna nazwa władz wykonawczych Wspólnoty, była rodzajem europejskiej instytucji antytrustowej, przez słowo „europejska” rozumiejąc sześć państw. Zadaniem jej było pozbawienie władzy międzynarodowych karteli działających w okresie międzywojennym oraz powstrzymanie rządów narodowych przed powrotem do polityki populistycznej.



Wspomnienia hitlerowskiego populizmu były wciąż świeże, jednak dużo groźniejszym w świecie Monneta, Adenauera i De Gasperiego był fakt, że z końcem lat pięćdziesiątych 20–25% elektoratu Francji i Włoch zagłosowało na partie komunistyczne. Inicjatywa integracji europejskiego rynku, sama nie będąc demokratyczną, miała zapewnić, że Europa taka pozostanie. Brytyjski historyk gospodarczy Alan Milward mówił o ratowaniu państw narodowych przez Europę. Nadal niewyjaśniony pozostaje fakt, w jaki sposób rozpoczęto rozmowy na temat demokracji w Europie dotkniętej dziedzicznym problemem deficytu demokratycznego. Może to mieć związek z decyzją Komisji Europejskiej z 1973 roku, która postanowiła wprowadzić w życie ideę tożsamości europejskiej, co później wywołało burzliwą dyskusję na temat europejskiego *demos*. Co więcej, pierwsze bezpośrednie wybory do Parlamentu Europejskiego w 1979 roku idealnie wpisują się w teorię, która przypisuje latom siedemdziesiątym kluczową rolę w transformacji wspólnoty.

W każdym razie uzasadnione jest stwierdzenie, że niedemokratyczne organizacje, z rosnącymi wewnętrznymi ambicjami do zdemokratyzowania się, dopóty działały dobrze, dopóki różnice społeczne w Europie były względnie niewielkie. Włączenie do wspólnoty kilku biedniejszych krajów z zachodu (Irlandia) i południa (Hiszpania, Portugalia, Grecja) było stosunkowo łatwe. Europejska polityka regionalna została stworzona jako narzędzie europejskiej solidarności i gospodarczej równości.

Poszerzenie UE w 2004 roku znacząco zwiększyło nierówności społeczne oraz zachwiało sytuacją na coraz bardziej populistycznych scenach politycznych Europy Zachodniej. Powstał tam nurt protekcjonizmu społecznego, który miał być przeciwwagą dla dumpingu społecznego stosowanego w nowych krajach członkowskich. Zamiast wizji Milwarda – skoordynowanego ratunku dla państw narodowych Europy, w błyskawicznym tempie formował się inny scenariusz – *sauve qui peut*. Jest on o tyle groźny, że sprzyja szukaniu prostych rozwiązań dla złożonych problemów. Operowanie obrazem polskiego hydraulika w kampaniach przedreferendalnych we Francji w 2005 roku jest idealnym tego przykładem. Konkurencyjna, tania siła robocza została zepchnięta do mużułmańskich gett we francuskich blokowiskach. W ten sposób problem społeczny stał się problemem religijno-etnicznym. Przestano dyskutować o ryzyku przeciążenia społecznego Europy, a zaczęto odnosić się do kłopotów społecznych w kategoriach religijno-etnicznych.

Turcja jest tego najlepszym przykładem. Czołowi niemieccy historycy społeczni zaciekle bronią tezy, że skoro Turcja jest krajem muzułmańskim i nigdy nie była chrześcijańska, nie jest częścią Europy. Jest to bliskie esencjalistycznej argumentacji kulturowej, podobnej do tej używanej w Niemczech w latach trzydziestych; pomija się fakt, że Turcja, zgodnie z konstytucją, jest państwem świeckim. Dyskusja dotycząca tureckiego członkostwa w UE jest uzasadniona, lecz powinna być prowadzona w kontekście społeczno-politycznej integracji Turcji, nie zaś jej istoty kulturowo-religijnej.

Agora była miejscem lokalnym, natomiast dzisiejsza globalna wioska jest wpisana w kontekst sił gospodarczych, które nie znają granic. Upadek Jugosławii był nie tylko politycznym załamaniem skorumpowanego systemu, ale także skutkiem sił gospodarczych podkopujących autorytet władz. Jaki ułamek agory był tam obecny przed upadkiem państwa? Agora jest pojęciem miejskim, ale Tone Bringa w swoim filmie dokumentalnym *Wszyscy jesteśmy sąsiadami* pokazuje codzienność wiejskich obszarów byłej Jugosławii, które pokonały bariery etniczno-religijne dzięki wspólnemu życiu obok siebie. Film ten ukazuje też jednak, jak łatwo może się takie współżycie załamać, a małe różnice mogą zamienić się w przeszkody nie do pokonania.

Koncept wielokulturowości opanował świat w latach dziewięćdziesiątych, w odpowiedzi na niespełnione obietnice rządów dotyczące integracji społecznej różnych grup etniczno-religijnych, narażonych na działanie globalnych sił gospodarczych. Wielokulturowość stała się pojęciem leseferyzmu, który pozwala na scedowanie obowiązków względem społeczeństwa na władze lokalne, a ostatecznie na same jednostki. To przekazanie obowiązków doprowadziło do nastawienia różnych kultur przeciwko sobie.

A g o r a była centrum politycznym. Jeśli chcemy ocenić działanie tego modelu antycznego w kategoriach *d e m o k r a t y c z n y c h*, winniśmy pamiętać, że istota ówczesnej demokracji dalece się różniła od istoty demokracji współcześnie. Na przykład: kobiety i niewolnicy byli wykluczeni z *a g o r y*. Pomimo tego *a g o r a* była centrum, w którym rozważało się i podejmowało decyzje polityczne. Idea wielokulturowego społeczeństwa w wielu aspektach zakłada rezygnację z polityki. Rozumiem przez to, że propagowanie pokojowego współistnienia pomimo różnic narodowościowych i wyznaniowych czyni nas mniej wrażliwymi na nierówności społeczne. Agora i wielokulturowość nie są idealnie współgrającymi konceptami.

Jeśli nie potrafimy uczyć się na błędach przeszłości, powinniśmy przynajmniej nie być naiwni, czego dowodzi historia. Demokracja jest prosta w założeniach i zrozumiała jako koncepcja, lecz trudna, skomplikowana i niejasna w praktyce. Mówiłem już o związanym z nią zagrożeniu populizmem. Inną trudnością jest zdefiniowanie *demos* tworzącego demokrację. Dla Woodrowa Wilsona nie było to problemem, gdy w Wersalu w 1919 roku twierdził, że ma receptę na uczynienie świata miejscem bezpiecznym dla demokracji. Umożliwienie każdemu ogłoszenia się narodem i roszczenia suwerenności było ryzykowne, oceniając to z dzisiejszej perspektywy. Nie możemy zapomnieć o doświadczeniach krwawych wydarzeń, gdy gratulujemy Czarnogórze nowo wywalczonej niepodległości lub gdy Czarnogóra przekazuje wzorce innym częściom Europy, takim jak na przykład Hiszpania.

Podsumowując, kluczowe przesłanie mojego eseju sprowadza się do następujących tez. Demokracja bez poparcia społecznego jest krucha. Demokracja oparta jedynie na rozwoju gospodarczym jest krucha. Demokracja musi być czymś więcej niż dialogiem. Dialog jest koniecznym, lecz niewystarczającym ogniwem potrzebnym dla działania demokracji. Demokracja może być utrzymana w dłuższym okresie, tylko gdy opiera się na jakiejś formie społecznej odpowiedzialności i solidarności. Związek demokracji z tożsamością etniczno-religijną jest niebezpieczny.

## STUDIUM PRZYPADKU

Wielokulturowość w Gruzji. Nieoszlifowany  
diament czy zagrożenie dla państwa?

MARINA ELBAKIDZE

Tbilisi 2005

Aby zrozumieć wielokulturowość Gruzji, należy rozumieć jej wieloetniczność, przejawiającą się różnorodnością zamieszkujących ją grup etnicznych. W jaki sposób ta sytuacja może być „zagrożeniem” dla Gruzji? Czy prócz możliwości rodzenia się na tym tle konfliktów wielokulturowość i wieloetniczność mogą sprzyjać rozwojowi? Czy oba te zjawiska nie zagrażają jedności od niedawna niepodległego kraju? Znaczna część gruzińskiego społeczeństwa jak i gruzińscy politycy żywo nad tymi kwestiami dyskutują.

Jakkolwiek różnorodność kulturowa może znaleźć swe odbicie we wszystkich sferach działalności społecznej i osobistej (w sztuce, życiu codziennym, mentalności społecznej i wartościach, ideologii, stereotypach, polityce, związkach między różnymi grupami społecznymi itd.), to zwykle podstawą budowy tożsamości i przynależności kulturowej jednostki są narodowość i religia. Choć czasami wielokulturowość, pojmowana na przykład w kategoriach kontr- lub alternatywnej kultury, sama może stać się podstawą tożsamości kulturowej, jednak w Gruzji pojęcie wielokulturowości jest powszechnie kojarzone z czynnikami narodowościowymi bądź wyznaniowymi.

We współczesnym świecie, obok procesów politycznej unifikacji kulturowej (jak na przykład Unia Europejska) i globalizacji, pojawiają się idee samostanowienia i samookreślenia się poprzez narodowość, język i wyznanie. Wartości te służą też często jako podstawa wysuwania roszczeń politycznych (na przykład autonomii, niepodległości, nadania językowi statusu języka urzędowego itp.). W ostatniej dekadzie były też niejednokrotnie powodem wybuchu licznych konfliktów zbrojnych na tle etnicznym (na przykład na Bałkanach czy na Kaukazie). Zamiast apeli o pielęgnowanie uniwersalnych wartości demokratycznych często można usłyszeć wypowiedzi na temat kryzysu wielokulturowości oraz globalizacji. Co może być przyczyną tego „kryzysu”? Czy możliwe jest, że sprawcami problemów są wrodzone uniwersalne mechanizmy psychologiczne, społeczne i „genetyczne”, w które ludzie byli i są wyposażeni, bez względu na kraj, z którego pochodzą? Czy jest to może wina „wielkiej polityki”? Nawet pobieżne spojrzenie na historię ukazuje całą gamę pozytywnych i negatywnych (przyjacielskich i wrogich) przykładów kontaktów międzykulturowych. Stąd pytanie: dlaczego kultury (i społeczności) traktują się nawzajem w tak różny sposób? Dlaczego zdarza się, że wpierw łączą się i pokojowo koegzystują, odnosząc z tego obopólne korzyści, a potem „nagle” popadają w konflikt? Co sprawia, że zlewają się z sobą albo istnieją koło siebie? Czy przyczyną jest słabość, czy wręcz przeciwnie – siła i wolność wyboru? I co popycha je w stronę konfliktu?

Wszystkie te pytania są istotne także dla Gruzji, gdzie zarówno w przeszłości, jak i dziś można zaobserwować okresy pokojowych relacji i współdziałania opartego na tolerancji, przeplatające się z okresami odrzucania innych kultur. Jak kształtowała się współczesna Gruzja, dom różnych narodowości, religii i kultur? Czy stworzyła ją historia agresywnej, czy pasywnej koegzystencji? Historia podległości czy spełnionej integracji?

Te same pytania dotyczą całego Kaukazu – obszaru wielokulturowego, którego część stanowi Gruzja, sama będąc tygłem narodowości. Jest to kwestia roztrząsana od wieków z perspektywy logiki, polityki, kultury, społeczeństwa, a nawet mitologii. Temat budzi mieszane uczucia wśród mieszkańców Kaukazu. Idea „Wspólnego Kaukaskiego Domu” (wspólnej tożsamości) często idzie w parze z tendencją do samoobrony poprzez oddzielanie się od tego, co bliższe i podobne, z obawy przed samozatraceniem.

Z jednej strony wygląda na to, że instynkt samozachowawczy każe utrzymywać jedność sąsiedzką i traktować ją jako najlepszą formę obrony przed silniejszymi wpływami, obcymi dla obu mających ze sobą kontakt kultur. Z drugiej strony także utrzymanie pewnego dystansu między „braćmi” jest konieczne, aby nie zatrzeć różnic i nie wtopić się w „braterską” kulturę, zachować swoją „odmienność”. To nieustanny balans „zbiorowej tożsamości” pomiędzy dwoma skrajnymi zagrożeniami – pełnej bądź niewystarczającej odmienności. Problem niewystarczającej odmienności jest Gruzji bliższy, jednak z tego samego powodu staje się także zagrożeniem dla jej tożsamości.

Gruzini, podobnie jak inne narodowości Kaukazu, przez dwa wieki okupacji, w pierw imperium rosyjskiego, a potem ZSRR, nie utracili pragnienia niepodległości. Silne poczucie niezależności nie zapobiegło jednak akceptacji i korzystaniu przez dużą część społeczeństwa ze zwyczajów obcych kultur. Obraz wspólnego wroga – Rosji, który rzekomo dzielają wszystkie ludy Kaukazu, oraz ich wspólna walka o niepodległość (wyglądająca różnie w różnych okresach) nie wystarczyły, aby ich zjednoczyć. Wręcz przeciwnie, zdarzało się, że były powodem waśni.

Gruzja zostanie w tym artykule wykorzystana jako studium przypadku, w którym zostaną zaprezentowane najważniejsze aspekty przejawów wielokulturowości i postaw wobec tego zjawiska.

### WIELOKULTUROWA MAPA GRUZJI:

#### RÓŻNORODNOŚĆ RELIGIJNA I ETNOLINGWISTYCZNA

W celu omówienia zróżnicowania kulturowego Gruzji chciałabym zaprezentować etniczną, językową oraz religijną „mapę” kraju. Jest ona bardzo barwna. Gruzja, według danych zawartych w spisie ludności z 2002 roku, liczy 4,3 miliona mieszkańców. Mniejszości narodowe stanowią około 17 procent populacji (w spisie z 1989 roku było to 29 procent z 5,4 miliona ludzi). Na szczególną uwagę zasługują obszary Abchazji i Osetii Południowej, które *de iure* są częścią Gruzji, lecz *de facto* stały się od niej niezależne.

Abchazja znajduje się na zachodnim krańcu Gruzji, nad Morzem Czarnym, Osetia Południowa natomiast mniej więcej w centrum północnej Gruzji. Oba te obszary graniczą też z Rosją oraz są zamieszkałe przez Abchazów i Osetyjczyków posługujących się swoimi narodowymi językami. W przeciwieństwie do Osetyjczyków w Osetii Południowej, Abchazowie w Abchazji stanowią

mniejszość, której znajomość języka narodowego jest niewielka. Osetyjczycy posługują się swoim językiem dużo częściej. Mimo że język abchaski, zgodnie z zapisem konstytucji, jest drugim językiem urzędowym Gruzji, niewiele osób go zna, włącznie z samym prezydentem. Po konfliktach zbrojnych z lat dziewięćdziesiątych gruzińska jurysdykcja nie obejmuje już tych obszarów. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z tak zwanymi zamrożonymi konfliktami. Choć jest to temat do odrębnej dyskusji, należy zaznaczyć, że mniejszości abchaska i osetyjska są słabo reprezentowane na pozostałych obszarach Gruzji. Eksperti analizujący przyczyny powstawania konfliktów twierdzą, że to właśnie zderzenia narodowości są jedną z głównych przyczyn napięć na tych terenach.

Najbardziej znaczącą, zarówno liczbowo, jak i politycznie mniejszością narodową są Ormianie (około 400 tysięcy osób zamieszkujących głównie region Samcche-Dżawachetii, na południu Gruzji, nieopodal granicy z Turcją i Armenią) oraz Azerowie (około 250 tysięcy osób rozproszonych po całej Gruzji, zamieszkujących w dużej części obszar Dolnej Kartlii, przy granicy z Azerbejdżanem i Armenią).

W regionie Samcche-Dżawachetii Ormianie stanowią większość (w Samcche stosunek Ormian do Gruzinów jest mniej więcej równy, podczas gdy w Dżawachetii Ormianie stanowią 95 procent ludności) – inne mniejszości praktycznie tam nie istnieją. Region Samcche-Dżawachetii jest także mozaiką wyznaniową. Znaczna część Gruzinów jest wyznania prawosławnego, podczas gdy większość Ormian należy do Apostolskiego (Gruzińskiego) Kościoła Ormiańskiego. Istnieje też mniejszość katolicka składająca się z Gruzinów i Ormian oraz wspólnota religijno-etniczna uznawana za sektę – rosyjscy duchoborcy, którzy zostali przesiedleni z Rosji w rejon Ninocmindy w latach trzydziestych XIX wieku. Żyje tu też niewielka społeczność żydowska, a przed 1944 rokiem Dżawachetię zamieszkiwało wielu muzułmanów.

Za czasów cara, a potem ZSRR, pogranicze Samcche-Dżawachetii było miejscem, gdzie migrowały i mieszały się różne narodowości oraz wyznania Armenii, Gruzji i Turcji. Procesy te wciąż mają miejsce, choć na znacznie mniejszą skalę.

Społeczność duchoborców była pierwszą z mniejszości, która odczuła zagrożenie, jakim była nacjonalistyczna polityka prezydenta Zwiada Gamsachurdii (1990–1991). Ponadto pogorszyły się ich relacje z ludnością ormiańską, co zmusiło duchoborców do emigracji na tereny Rosji. Ich liczba spadła z 3 tysięcy osób zamieszkujących



Dżawachetię w 1989 roku do, oficjalnie podawanej dziś, liczby 800 osób. Większa część niewielkiej społeczności żydowskiej opuściła ten region w przeciągu ostatnich dziesięciu czy piętnastu lat.

Na początku lat dziewięćdziesiątych, po osunięciach ziemi w graniczącej z Gruzją Adżarii, część Adżarów (Gruzinów wyznania muzułmańskiego) została przesiedlona do Samcche-Dżawachetii. Niestety, rząd gruziński nie zapewnił im odpowiedniej pomocy, co wpłynęło na ich decyzję opuszczenia rejonu Ninocmindy. Mimo to niektóre z wiosek w rejonie Adigenii są wciąż zamieszkiwane przez dość wysoką liczbę gruzińskich muzułmanów.

Warto wspomnieć też Bosz-Ormian (ormiańskich Romów) żyjących na obszarze Achalciche. Jeśli wziąć pod uwagę język, narodowość czy wyznanie, to są oni w pełni zasymilowani ze społecznością ormiańską. Nie można tego jednak powiedzieć o ich statusie społecznym – są postrzegani przez Ormian jako jedna z najniższych grup społecznych.

Szczególną uwagę warto zwrócić na meschetyjskich muzułmanów, tak zwanych Turków meschetyjskich, których deportowano z Dżawachetii do Azji Środkowej w 1944 roku. Przybycie muzułmanów do Dżawachetii było rezultatem konkretnych okoliczności historycznych. Od XV do XVIII wieku Dżawachetia była częścią imperium ottomańskiego. Gdy na początku XIX wieku Gruzję przyłączono do Rosji, większość jej mieszkańców była wyznania muzułmańskiego. Podczas wojen rosyjsko-tureckich w pierwszej połowie tego stulecia muzułmanie gruzińscy, w przeciwieństwie do katolików, opowiedzieli się po stronie imperium tureckiego. Po zwycięstwie Rosji nad Turcją w wojnie w latach 1829–1831, rosyjski dowódca Paskiewicz przesiedlił tysiące Ormian do wysuniętych na południe dawnych prowincji tureckich, jako że uważał ich za lojalniejszych wobec imperium rosyjskiego niż miejscowych muzułmanów, którym władze rosyjskie (a później sowieckie) nie ufały. W 1944 roku rząd sowiecki wysiedlił muzułmanów do Azji Środkowej. Na ich miejsce przesiedlono, czasem przy użyciu siły, Gruzinów z innych części kraju. Począwszy od lat pięćdziesiątych, meschetyjscy muzułmanie domagali się powrotu do Gruzji; udało się to tylko kilkudziesięciu rodzinom. Ich repatriacja jest tematem politycznych debat i spekulacji. Za czasów radzieckich społeczeństwo gruzińskie i dysydenci popierali ideę repatriacji meschetyjskich muzułmanów i uważali to za sprawę wagi narodowej. Jednak po odzyskaniu niepodległości wspiera ją już tylko niewielka część



społeczeństwa – większość stała się jej przeciwna. Po wstąpieniu Gruzji do Rady Europy w 1999 roku rząd przeznaczył na repatriację Meschetyńców ponad dwanaście lat. Tłumaczy to, dlaczego problem ten jest obecnie szczególnie ważny. Przeciwnicy repatriacji uważają, że pojawienie się mniejszości religijnej i etnicznej o zupełnie odmiennej tożsamości doprowadzi do nowych konfliktów. Wielu z nich uważa meschetyjskich muzułmanów za Turków i z tego powodu sprzeciwia się ich powrotowi do Gruzji.

Region Dolnej Kartlii jest zamieszkiwany głównie przez Azerów, żyją tam też Gruzini, Rosjanie, Ormianie, Grecy oraz członkowie innych, mniejszych grup etnicznych. Godny uwagi jest fakt, że kilka wiosek na terenach Kachetii, gęsto zaludnionych przez Azerów, nie asymiluje się z miejscową ludnością gruzińską i tworzy własne środowisko kulturowe. Na strukturę wyznaniową regionu Dolnej Kartlii składają się: azerscy muzułmanie, prawosławni Gruzini, Rosjanie i Grecy oraz Ormianie należący do Gruzjińskiego Kościoła Apostolskiego. Oddzielną grupę stanowią Swanowie, jedno z plemion gruzińskich, które przeniosło się tu w latach osiemdziesiątych z terenów górzyskiej Swanetii (obszar na północnym wschodzie kraju, graniczący z Abchazją). Tworząc odróżniającą się od otoczenia wspólnotę kulturową, Swanowie nie mogli mieć pokojowych relacji z miejscową ludnością, a ich obecność wywoływała konflikty i napięcia.

Innym ważnym wielokulturowym regionem Gruzji jest Adżaria (na zachodzie kraju, nad Morzem Czarnym i przy granicy tureckiej), zamieszkiwana przez gruzińskich muzułmanów. Ponadto w Gruzji znajduje się wiele pomniejszych sekt religijnych, takich jak mołokanie, duchoborcy, świadkowie Jehowy, adwentyści dnia siódmego, wyznawcy Hare Krysna itd.

W Gruzji istnieją zarówno duże, jak i małe społeczności językowe. Do większych zalicza się Swanów i Megrelów (pochodzących z Megrelii w zachodniej Gruzji). Mniejszymi są Sowatusznicy (potomkowie plemion północnego Kaukazu), którzy w pełni się zasymilowali i przyjęli kulturę gruzińską, zachowując jedynie swój tradycyjny dialekt. Należy też wspomnieć o ludzie Udi. Zamieszkują oni kilka kachetyjskich wiosek i w pełni identyfikują się z kulturą gruzińską. Udało im się jednak zachować pewną formę języka ich przodków – Albańczyków. Jest to o tyle zadziwiające, że liczba wiosek, które zamieszkują, jest stosunkowo niewielka. Poza językoznawcami i historykami niewielu Gruzinów słyszało o tej grupie. Członkowie wspomnianych społeczności językowych uważają się

za Gruzinów i tak też są postrzegani przez mieszkańców Gruzji. W tym przypadku wielojęzyczność zamiast budzić konflikty, przyczynia się do różnorodności kulturowej. Jedynym językiem mniejszości, który bywa tematem debat, jest język megrelski. Na jego podstawie próbuje się budować megrelską tożsamość. Próby te jednak do tej pory nie zakończyły się sukcesem.

W górzystej części Gruzji, w wąwozie Pankisi graniczącym z Czechenią, żyją Kistowie (lud spokrewniony z Wajnachami), którzy dobrze zasymilowali się z kulturą gruzińską. Udało się im jednak zachować swój własny starożytny język oraz więzi z historyczną ojczyzną. Licząca 7 tysięcy członków i wyznająca islam mniejszość kistowska jest niekiedy uważana za społeczność konfliktową. Prawdopodobnie jednak winne są temu różne grupy interesu, które próbowały wykorzystać pochodzenie Kistów do politycznych rozgrywek. Sama ludność trzyma się z dala od polityki (około 3 tysięcy uchodźców schroniło się w wąwozie Pankisi po rosyjskiej interwencji zbrojnej w Czechenii).

Obszary gęsto zaludnione przez mniejszości narodowe, w szczególności Dżawachetia i Dolnej Kartlii, są uważane przez niektórych politologów za potencjalne strefy konfliktu. Opierają oni swoje poglądy na założeniu, że mniejszości zawsze pragną odłączenia się od kraju, w którym mieszkają, i dążą do zjednoczenia ze swoją, sąsiadującą, historyczną ojczyzną.

Należy też wspomnieć o kwestii osób tymczasowo przesiedlonych. Są to głównie Gruzini, którzy uciekli z Abchazji i Osetii Południowej z powodu trwającego tam konfliktu. Niektórzy z nich, zwłaszcza uchodźcy z Abchazji, zdołali się odnaleźć w nowym środowisku społecznym, choć stosowany wobec nich termin „uchodźca” podkreśla niski status społeczny tych ludzi. Mieszkają skupieni w różnych rejonach Gruzji. Obecnie toczy się wiele debat dotyczących społeczno-kulturowej integracji uchodźców. Oni sami nie chcą się integrować, bojąc się utraty możliwości powrotu do domu. Z drugiej strony władze gruzińskie nie robią nic, aby ten proces przyspieszyć, mając nadzieję wykorzystać ich jako narzędzie nacisku politycznego, gdy konflikty się zakończą.

Ważnym czynnikiem pozwalającym tym grupom zachować swoją tożsamość jest spójność między narodowością a religią i językiem. Uważa się, że Gruzini są prawosławni i mówią po gruzińsku; Ormianie są wyznawcami Gruzjińskiego Kościoła Prawosławnego i mówią po ormiańsku etc. Słynny gruziński slogan „Jednego języka,

ojczyzny, wiary” ujawnia wyobrażenie o idealnym Gruzynie, ignorując zarazem fakt, że kraj jest zamieszany również przez muzułmanów i katolików.

W czasach rządów radzieckich językiem urzędowym był język rosyjski, który do dziś pełni funkcję *lingua franca* Gruzji. Mimo licznych prób promowania języka gruzińskiego wśród obywateli przez władze gruzińskie „dialog” między różnymi kulturami zamieszkującymi kraj jest wciąż zazwyczaj prowadzony po rosyjsku.

### **POLITYKA NARODOWOŚCIOWA. PODSTAWY PRAWNE**

Na poziomie legislacji nie istnieją w Gruzji żadne mechanizmy dyskryminacyjne. Konstytucja gwarantuje wszystkim obywatelom równość społeczną, kulturową oraz polityczną, bez względu na pochodzenie bądź wyznanie. Istniejące instytucje kulturalne oraz edukacyjne (szkoły, teatry, muzea, prasa etc.) prowadzą działalność w językach narodowych.

Mimo prawnie gwarantowanej równości widoczne są jednak problemy w relacjach międzykulturowych. Władze gruzińskie nie prowadzą konkretnej polityki czy strategii narodowościowej. Pomimo ciągłych zapewnień, że próbuje się utworzyć rząd obywatelski, a nie narodowościowy, nietrudno dostrzec, że od czasów upadku Związku Radzieckiego tendencja wiodąca jest ta sama – wciąż buduje się rządy narodowościowe, zdominowane przez nominalną większość.

Warto w związku z tym rzucić okiem na nowszą historię Gruzji. Po upadku Związku Radzieckiego utworzono niepodległe państwo gruzińskie pod rządami prezydenta Zwiada Gamsachurdii, zbudowane, niestety, w oparciu o zasady monoetniczne. Popularne w tamtych latach slogany ukazują skrajnie nacjonalistyczne nastawienie rządu: „Gruzja dla Gruzinów” lub „To jest Gruzja, Gruzini tu rządzą, a mniejszości narodowe są gośćmi”. Mniejszości zostały wyłączone z procesu budowy kraju i tworzenia narodu. Dyskryminacja miała miejsce zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i prawnej. Na przykład mniejszościom narodowym ograniczono prawa do nabywania ziemi.

Dążenia niepodległościowe zderzyły się z szowinistyczną retoryką i nacjonalistycznym ekstremizmem gruzińskiego rządu. Doprowadziło to do napięć w relacjach międzynarodowych, a następnie do konfliktu zbrojnego w Osetii Południowej. Duża część mniejszości narodowych, które wyemigrowały z Gruzji od czasu odzyskania niepodległości do dnia dzisiejszego, opuściła kraj właśnie na początku

lat dziewięćdziesiątych. Wraz z objęciem władzy przez Eduarda Szewardnadze w 1992 roku nastąpił wybuch kolejnego konfliktu zbrojnego – z Abchazją. Stało się to pomimo tego, że Szewardnadze nie kontynuował nacjonalistycznej polityki swojego poprzednika, a mniejszości nie uważał jedynie za „gości”. W każdym razie na skutek konfliktów zbrojnych Gruzja zyskała dużą liczbę przesiedleńców z Osetii Południowej i Abchazji oraz straciła nad tymi regionami kontrolę. Poprzez utworzenie Unii Obywateli Gruzji Eduard Szewardnadze wraz ze swoimi współpracownikami chciał pokazać obywatelski, a nie monoetniczny sposób budowy kraju. W rzeczywistości jednak projekt integracji mniejszości narodowych nigdy nie wyszedł poza fazę zapewnień i deklaracji. Rząd Szewardnadzego prowadził politykę doraźną, której jedynym celem było utrzymanie status quo w kraju i uniknięcie dalszych konfliktów. Władze starały się „radzić sobie” z mniejszościami narodowymi, głównie poprzez „przekupywanie” ich elit. Niemniej w 1995 roku stworzono parlamentarny Komitet Praw Człowieka i Mniejszości Narodowych, a w 1999 roku zastąpiono go Komitetem Integracji Obywatelskiej. Celem partii rządzącej nie była jednak integracja mniejszości narodowych, co wyraźnie ukazuje kampania wyborcza z listopada 2003 roku, kiedy to główną metodą oczerniania przeciwnika było udowodnienie mu pochodzenia innego niż gruzińskie. Władze w praktyce nigdy nie próbowały zwiększyć udziału mniejszości narodowych w życiu politycznym kraju, mimo że stanowią one znaczącą część elektoratu. Ich uczestnictwo w życiu parlamentarnym jest minimalne i w żadnym stopniu nie odzwierciedla ich siły wyborczej.

Chciałabym też wspomnieć o osobliwościach „aktywnego udziału” mniejszości narodowych w wyborach – przejawiającej się w tradycyjnym poparciu partii rządzącej. Na przykład podczas wyborów parlamentarnych w listopadzie 2003 roku znaczna część mniejszości z Dolnej Kartlii (Azerów) oraz z Samcche-Dżawachetii (Ormian) głosowała na Szewardnadzego (Unię Obywateli Gruzji). Do prezydenta Saakaszwilego i jego rewolucji róż podchodzono z ostrożnością. Nie wynikało to oczywiście z lojalności wobec Szewardnadzego, lecz z poczucia niepewności, braku zaufania do władz i obawy przed zmianami oraz z powodu ciągłego zaniepokojenia o kierunek rozwoju partii o nazwie Zjednoczony Ruch Narodowy. Jednak mimo powyższych obaw podczas następnych wyborów dwa miesiące później mniejszości znów zagłosowały na partię rządzącą, którą był wtedy właśnie Zjednoczony Ruch Narodowy Saakaszwile-

go. Po raz kolejny poczucie niepewności i zagrożenia miały wielkie znaczenie i były bezpośrednią przyczyną lojalności wobec partii rządzącej. Nowe władze najwyraźniej postanowiły zająć się sprawą mniejszości i stworzyły Ministerstwo ds. Integracji i Mniejszości Narodowych.

Pomimo przedsięwziętych kroków prawnych (przez każdego z prezydentów) żadne rozwiązania dotyczące relacji między grupami etnicznymi nie zostały wprowadzone w życie. Działania władz związane z zarządzaniem różnicowaniem kulturowym i etnicznym są zwykle podyktowane potrzebą utrzymania dobrych stosunków międzynarodowych. Wszystko wskazuje na to, że kraj i jego większość narodowa nie ufają mniejszościom i boją się ruchów separatystycznych. Najchętniej doprowadzono by do ich pełnej asymilacji lub, traktując jako obywateli drugiej klasy, skłoniono do opuszczenia kraju.

Jest także wiele innych czynników wzmagających strach przed mniejszościami narodowymi i powodujących ich wykluczenie: zła infrastruktura, zwłaszcza komunikacyjna; brak pełnego dostępu do informacji; nieznanostwo języka urzędowego, która ogranicza ich udział w procesach politycznych i społecznych oraz uniemożliwia dostęp do edukacji wyższej, usług publicznych czy informacji prawnej etc. Z tego powodu rząd Gruzji i organizacje międzynarodowe stworzyły liczne kursy językowe. Nie przyniosło to zauważalnych rezultatów. Bliskie więzi z krajami ojczystymi, na przykład z Armenią czy Azerbejdżanem, tylko pogłębiają poczucie alienacji, jako że dużo łatwiej dostać się tam niż do Tbilisi.

Wszystkie powyższe czynniki odgrywają ważną rolę, lecz także stereotypy czy podziały społeczne są powodami pogarszania się relacji między narodowościami. Zarówno większość, jak i mniejszości postrzegają się wzajemnie w wybiórczy sposób. Gruzini zauważają tylko tolerancję okazywaną mniejszościom oraz to, że nie jest to doceniane. Mniejszości natomiast dostrzegają tylko przypadki ksenofobii i skupiają się na swoich problemach, nie widząc, że są one też problemami większości – całego kraju. Różne postrzeganie dotyczy też przyczyn i skutków. Na przykład większość uważa, że same mniejszości odpowiadają za to, że nie uczestniczą w życiu społecznym i politycznym. Mniejszości mają jednak inne spojrzenie na ten problem – według nich powodem tej bierności jest brak zaufania ze strony Gruzinów. Mniejszość uważa, że większość wykorzystuje jej nieznanostwo języka, uniemożliwiając współudział w rządzeniu

krajem i w życiu obywatelskim. Nawoływanie do nauki języka czasem brzmi jak groźba: naucz się języka albo będziesz w tym państwie nikim.

### **SPOŁECZEŃSTWO GRUZIŃSKIE.**

#### **TOLERANCYJNE CZY KSENOFOBICZNE?**

Mówiąc o tolerancji lub ksenofobii gruzińskiego społeczeństwa, należy odnieść się do narodowo-religijnej mozaiki Tbilisi, która jest barwniejsza nawet od mapy samej Gruzji. W Tbilisi od dawna ramię w ramię żyją Gruzini, Ormianie, Azerowie, Kurdowie, Rosjanie, Żydzi oraz przedstawiciele wielu innych religii i narodowości. Ta przestrzeń kulturowa (zwykle) była środowiskiem tolerancji, w którym kultury wzajemnie się ubogacają. Z tej perspektywy Gruzini mogą się uważać za jedno z najbardziej tolerancyjnych społeczeństw na świecie. Jednak ten wypracowany wizerunek zmienia się i traci obecnie na swojej wielokulturowej głębi. Przez ostatnich piętnaście lat wiele z tych grup (w tym Gruzini) opuściło miasto z powodów politycznych lub gospodarczych. Znajdujące się w starszej części miasta historyczne budowle świadczące o jego wielokulturowej przeszłości (kościół ormiański lub prawosławny, synagoga, meczety) wciąż jednak są źródłem dumy dla mieszkających tam Gruzinów i służą za dowód ich tolerancji. Z tego też powodu Tbilisi przez wieki było i wciąż, w przeciwieństwie do reszty Gruzji, jest, choć w mniejszym stopniu, ośrodkiem wielojęzyczności. Świadomość własnej tolerancji zderza się jednak z hasłami typu „Gruzini są panami swego kraju, a inne narodowości to goście”, które sugerują, że gospodarze i goście muszą zachowywać się w odpowiedni sposób. Owa świadomość własnej tolerancji jest przez Gruzinów zwykle rozumiana jako godzenie się na to, co niechciane – pozwala to na większą pobłażliwość wobec zjawiska. Przetrwały również utrwalane w żartach czy artykułach niektóre stereotypy z epoki Sowietów, przypisujące mniejszościom pewne role społeczne, na przykład Kurd zamiata ulice lub usuwa gruz; Osetyjczycy służą w policji; Rosjanie są zatrudnieni w sektorze usług (na przykład kelnerki) etc. Cechy te odzwierciedlają oczywiście część rzeczywistości. Jak każdy stereotyp, są tylko jej uproszczeniem, które ludzie błędnie postrzegają jako rzeczywistość. Gruzini są tolerancyjni wobec osób innego pochodzenia narodowego, o ile te wpisują się w ustalony wzorzec. W innym przypadku są one odrzucane. Mimo to gruzińskie założenie: „Jesteśmy tolerancyjni”, wciąż jest uważane



za poprawne. Jedynie jego znaczenie się zmienia na: „Gospodarz jest tolerancyjny, dopóki goście znają swoje miejsce”. Nie jest to oczywiście wyłącznie cechą społeczeństwa gruzińskiego. Choć wiele się zmieniło w postrzeganiu społecznych ról mniejszości narodowych, ich główną rolą wciąż jest bycie „gośćmi”. Co więcej, mechanizm ten jest stosowany w kontaktach między narodowościami także poza Gruzją.

Dlaczego Gruzini boją się mniejszości? Dlaczego podejrzewają je o plany separatystyczne? Zgodnie z danymi z dwóch ostatnich spisów (jednego radzieckiego, drugiego przeprowadzonego przez niepodległą Gruzję) Gruzini zawsze stanowili większość w swoim kraju (w 1989 roku – 70 procent, w 2002 roku – 84 procent). Na ile jest to wiedza powszechna wśród obywateli i co się o tym sądzi? Jedna z ankiet wykazuje, że znacząca część Gruzinów (20 procent) uważa się za mniejszość narodową stanowiącą około 40 procent ludności Gruzji i boi się o swoją kulturę. Jedynie 15 procent Gruzinów poprawnie ocenia sytuację i uważa, że mniejszości liczą mniej niż 20 procent całej ludności. Większość ankietowanych w ogóle nie udzieliła odpowiedzi na to pytanie. 8 procent respondentów zadeklarowało, że mniejszości należy zasymilować, a 18 procent optuje za opuszczeniem przez nie kraju i powrotem do ojczyzny. Największy odsetek badanych (70 procent) popiera idee pokojowego współżycia różnych kultur. Wśród przeciwników asymilacji znajdują się osoby doceniające wartość wielokulturowości oraz wszyscy ci, którzy obawiają się utraty „gruzińskiego genu”.

Mimo spadku liczby ludności odsetek Gruzinów względem mniejszości rośnie. Wciąż jednak istnieją obawy o to, że mniejszości zagrażają autonomii i jedności państwa gruzińskiego. Są one podzielane także przez osoby świadome tego, że Gruzini nie są w mniejszości. Ostatnie wydarzenia skutkujące *de facto* utratą obszarów przygranicznych oraz brak perspektyw ich odzyskania tylko pogłębiają ten strach.

Większość Gruzinów obawia się, że Ormianie i Azerowie, gęsto zaludniający niektóre obszary, będą się domagać autonomii dla tych terenów, a następnie ich przyłączenia do swoich historycznych ojczyzn. Strach ten jest pogłębiany przez ormiańskie organizacje nacjonalistyczne, stale powtarzające te żądania, mimo że nic nie wskazuje na to, by miały one wsparcie mniejszości narodowych, które są bardziej zaniepokojone problemami gospodarczymi. Podobnie myśli się



o meschetyjskich Turkach i ich repatriacji. Ludzie obawiają się, że gdyby powrócili na tereny graniczącej z Turcją Dżawachetii, zaczęliby się domagać autonomii, a ostatecznie przyłączyliby ten obszar do Turcji – „w końcu są Turkami”.

Ambiwalentne nastawienie jest widoczne po obu stronach barykady. Gruzini najbardziej obawiają się ruchów separatystycznych. Niczym „małe” imperium, Gruzja chce zasymilować mniejszości narodowe. Boi się jednak utraty „gruzińskiego genu”, gdyby większość postanowiła przyłączyć się do mniejszości. Te natomiast obawiają się asymilacji, braku równości wobec prawa, ataków na ich kulturę oraz utraty tożsamości, którą chcą zachować. Biorąc to pod uwagę, nie można jednoznacznie stwierdzić, czy współczesna wielokulturowość Gruzji jest dla niej zagrożeniem, czy wciąż niedocenionym skarbem.

Życie codzienne różnych grup narodowych w Tbilisi czy w całej Gruzji dostarcza jednak wielu przykładów współpracy między nimi, co daje nadzieję nie tylko na pokojowe współżycie, ale też dialog międzykulturowy. Jako przykład na to podam Sajat-Nowę, poetę, który dzięki piosenkom pisany w trzech kaukaskich językach stał się symbolem dialogu międzykulturowego.

## STUDIUM PRZYPADKU

### Kreta. Pogranicze w fazie wyparcia

NICHOLAS STAVROULAKIS

Wrocław 2007

Termin *pogranicze* w odniesieniu do regionów opisuje w najbardziej ogólny sposób wielość grup etnicznych, religii i kultur pojawiającą się zazwyczaj na peryferiach, na terenach nieco oddalonych od centrum i mniej dotkniętych odśrodkowymi siłami wytwarzanymi przez państwo narodowe. Z samej swojej definicji *pogranicza* nie są zjawiskami wygodnymi, gdyż samo ich istnienie jest świadectwem zmian demograficznych, religijnych, a nawet dotyczących przynależności państwowej, i każda z nich kwestionuje definicję nowoczesnego państwa narodowego w formie, w jakiej wyewoluowało ono w XIX wieku. To dlatego, że *pogranicza* są świadectwem historii, a liczne sprawy wyglądały nigdyś inaczej, aniżeli wielu by sobie życzyło, zwłaszcza w porównaniu z narodową mitologią. *Pogranicza* zaprzeczają idei *etnicznie określonego narodu*, narodowej religii, historii i języka, bardziej niż jest w stanie to uczytać literatura.

Kreta zawsze była *pograniczem*, już od wczesnej starożytności, z wyjątkiem może okresu stagnacji po upadku cywilizacji minojskiej, kiedy sytuacja była rezultatem zbiegu naturalnych katastrof i przybycia greckojęzycznych Mykeńczyków, a następnie doryckiego podboju i osadnictwa. Od mniej więcej XII wieku p.n.e. aż do przybycia

**IMPERIUM BIZANTYJSKIE** (330–1453), wschodnia część imperium rzymskiego, która przetrwała tysiąc lat po upadku i podziale części zachodniej, a następnie sama upadła pod najazdami tureckimi. Jego obywatele nigdy nie nazywali go *Bizancjum*, lecz imperium rzymskim. Tym niemniej, w piątym i szóstym stuleciu zaszły tak głębokie zmiany społeczne i administracyjne, że historycy tradycyjnie nazywali to średniowieczne imperium mianem *Bizancjum*. Nazwa utworzona jest od stołecznego miasta Bizancjum, ufundowanego ponownie jako „nowy Rzym” przez cesarza Konstantyna w roku 330 jako Konstantynopol. *Imperium bizantyjskie* było tygłem narodów, o zakresie mobilności społecznej daleko wykraczającym poza stereotyp przykładany do tego tworu jako niemobilnej społeczności kastowej.

**EMIR**, w języku arabskim: „amir”, dowódca albo książę w bliskowschodnich krajach muzułmańskich, przywódca, gubernator prowincji albo wysokiej rangi wojskowy, często łączący władzę administracyjną i finansową. Niektórzy rządzący krajami Azji Środkowej nadawali sobie tytuł emira.

Rzymian w II wieku p.n.e. granice Krety były dość szczelnie zamknięte. Bogata mozaika minojskiej cywilizacji, amalgamat etnicznych, kulturowych i religijnych wpływów mezopotamskich, anatolijskich, północnoafrykańskich i egipskich został zastąpiony sterylną i dość monolityczną kulturą dorycką, skupioną głównie na endemicznym greckim problemie wyniszczających wojen wewnętrznych. Nie będąc dłużej pograniczem, Kreta znika z kart historii – z wyjątkiem przekazów zachowanych w mitologii greckiej, w której Minojczycy opisani zostali jako złowrogi naród rządzony przez wysoce dysfunkcyjną, potworną dynastię. Legendy te odmalowują postać króla Minosa jako tyrańskiego na poddanych narodach coroczną daninę w postaci młodych niewolników przeznaczanych na zaspokojenie nienaturalnego głodu królewskiego syna. Żona Minosa, Pazyfae, kobieta najwyraźniej kompulsywnie nienasycona seksualnie, swój apetyt mogła zaspokoić jedynie w krowim przebraniu pozwalającym jej zwrócić na siebie uwagę wielkiego byka, na którego punkcie miała obsesję. Z tej zwierzęcej kopulacji miał się narodzić Minotaur, dziecko tak potworne w wyglądzie i zachowaniu, że musiało zostać uwięzione w głębiach wielkiego pałacu – Labiryntu. To tam wtrącani byli młodzi niewolnicy, by zaspokoić głód ludzkiego mięsa u Minotaura. Ariadna,

córka Minosa i Pazyfae, zachowywała się nie mniej koszmarnie – zakochała się w nieznanym, Tezeuszu – synu greckiego króla Attyki – i pomogła mu zabić własnego brata Minotaura, a potem uciekła z nim na Naksos, gdzie jej wybranek, wierny wyznawany wyższym wartościom, porzucił ją i skąd wrócił do domu. To podejście

do Innych, przechowane w mitach greckich, posłuży jako pretekst do całkowitego zniewolenia eteokreteńskiej, minojskiej ludności wyspy i stanie się wzorem kontroli państwa nad jego obywatelami (co wyczytać można z prawa kreteńskiego (doryckiego), które wpłynęło też na ustroj Sparty).

Dopiero w wyniku okupacji rzymskiej ponownie pojawiły się na Krecie oznaki pogranicznego charakteru. Związana początkowo z Aleksandrią, już po jej wchłonięciu przez świat Aleksandra Wielkiego Kreta stała się ważnym ośrodkiem administrującym Afrykę Północną. Żydzi zaczęli się tu osiedlać prawdopodobnie po raz pierwszy w III wieku p.n.e. i można założyć, że byli to przybysze z Aleksandrii, mający powiązania z Żydami z Salonik. Miasta takie jak Gortys, Knossos i Kissamo na zachodzie wyspy stały się ważnymi ośrodkami handlu międzynarodowego pomiędzy Egiptem, północnym wybrzeżem Morza Egejskiego i Rzymem. Los Krety, został jednakże na wieki związany z losami państwa rzymskiego. Radykalne zmiany w religii mieszkańców wiążą się z wprowadzeniem chrześcijaństwa pod koniec IV i na początku V wieku. Wraz z rozpadem jedności Cesarstwa Rzymskiego i po jego podziale wyspa była źle administrowana przez Bizancjum, które skupione było w owym czasie na słowiańskich najazdach na Bałkany, a później, w VII wieku, na inwazji arabskiej, która odebrała mu wszystkie wschodnie prowincje.

Z tego okresu zachowało się niewiele informacji – jedynie wzmianki na temat przemieszczających się tędy uchodźców, szczególnie mnichów uciekających z Anatolii przed inwazją islamu, z których wielu udało się dalej na Sycylię i, jak później zobaczymy, do południowych Włoch.

Co ciekawe, Krecie udało się odzyskać swą starożytną tożsamość morską dopiero w IX wieku, i to dzięki innemu ludowi pogranicza. Około 810 roku n.e. Abu Hafs Umar al-Balluti został wygnany

**SCHIZMA**, w chrześcijaństwie podział Kościoła. Główne przyczyny schizmy były poważniejsze niż różnice poglądów dotyczących podstawowych doktryn. Schizmy często zaczynały się od dysput i działań reformatorskich, które jednak nie prowadziły do zgody. W średniowieczu świat chrześcijański podzielił się na Kościół zachodni (rzymskokatolicki) i wschodni (prawosławny) w trakcie wielkiej schizmy wschodniej w roku 1054. Druga średniowieczna schizma (1378) podzieliła rywalizujących: papieża (w Rzymie) i antypapieża (w Awinionie), a później także trzeciego pretendenta do Tronu Piotrowego. Najpoważniejsza schizma (1517) dotyczyła reformacji protestanckiej i jej oddzielenia się od Rzymu. Kościół katolicki w XX wieku podkreślał idee dialogu, ekumenizmu i współpracy ze schizmatykami (Sobór Watykański II, 1962–1965).

z Kordoby wraz z dziesięcioma tysiącami zwolenników. Wygnańcy przemierzyli morze i wylądowali w Egipcie, gdzie opanowali Aleksandrię. Po negocjacjach z kalifem fatymidzkim na swój cel wybrali Kretę. Kwestia zmowy pomiędzy Abu Hafsem a Fatymidami stanowi nadal przedmiot akademickich sporów, w końcu Egipt interesował się Kretą od dawna, uważając ją za coś w rodzaju przedłużenia swojej północnej granicy. Po wstępnym rekonesansie oddziały emira przystąpiły w roku 826 do skoncentrowanego ataku. Po wylądowaniu na Krecie w sile 40 okrętów, prawdopodobnie w pobliżu zatoki Messara na południowym wybrzeżu, najeźdźcy spalili swoje statki, aby zwiększyć chęć pozostania na wyspie. Wojska islamskie przystąpiły do zajmowania kluczowych miejsc, czego dokonały w rekordowo krótkim czasie. Najważniejszy taki punkt znajdował się na wschodzie. W miejscu tym zbudowano fort otoczony fosą, od której pochodzi nazwa tego miejsca: C a n d i a – z arabskiego Rabdh al-Khandak, dzisiejszy Iraklion. Pod rządami emirów, którzy sprawowali władzę nad wyspą do ponownego jej opanowania przez Bizantyjczyków w 961 roku, Kreta stała się ponownie talassokracją, królestwem morskim. Coroczne rajdy łupieżcze, odbywane wzdłuż wybrzeży Morza Egejskiego aż po Bejrut, przynosiły niezłe profity i wydaje się więcej niż prawdopodobne, że wielu mieszkańców przeszło wtedy na islam oraz aktywnie uczestniczyło w pirackich napadach. Piractwo samo w sobie jest lukratywną działalnością gospodarczą na pograniczach, a po kilku dekadach bizantyńskiej stagnacji czasy emiratu przyniosły wyspie rozkwit.

Bizantyńczycy odbili Kretę po intensywnych walkach i nie tylko zreorganizowali administrację wyspy, ale zezwolili też na intensywne osadnictwo ormiańskie i bułgarskie, które być może ze względu na swój chrześcijański charakter miało przeciwdziałać islamizacji wyspy, choć istnieją też dowody na przymusowe nawracanie na prawosławie.

Nie wiemy nic o tym, jak wyglądało współzycie tych społeczności, choć wydaje się, że proces k r e t e n i z a c j i dokonał się niemal całkowicie przed przybyciem tu Wenecjan, którzy kupili wyspę od Genuńczyków tuż po niesławnej czwartej wyprawie krzyżowej.

Początkowo Wenecjanie nie poświęcali wiele uwagi swemu nowemu, zyskanemu niewielkim kosztem nabytkowi, jako że ich głównym celem było ustanowienie przyczółków wzdłuż całego wybrzeża Morza Egejskiego, a także wkroczenie w obszar Morza Jońskiego. Kretę traktowali jako kolonialny przyczółek, a jej mieszkańcom,

uważanym przez Wenecjan za schizmatyków, nie powodziło się pod ich rządami zbyt dobrze. Doprowadzało do napięć pomiędzy prawosławnymi Kreteńczykami i katolickimi Wenecjanami. Dopiero w następstwie potężnej rebelii, w XIV wieku, Wenecjanie zostali zmuszeni do większego zainteresowania się wyspą i dali jej niemal autonomiczny status, a także zarząd własnego rektora. Dzięki większemu udziałowi w administrowaniu wyspą oraz wypracowaniu swoistego *modus vivendi* we współzyciu obydwu religii Kreteńczycy bardziej zaangażowali się w rozwój sztuki. Około 600 rozrzuconych po wyspie kościółków, w większości ukrytych wśród gajów oliwnych i wzgórz, wykazuje znikome wpływy wielkiej architektury bizantyńskiej. Najbardziej uderzające jest malarstwo ścienne, dzieło wędrownych malarzy wykazujące ikonograficzne powinowactwo z wczesnochrześcijańską sztuką palestyńską, która niegdyś rozwinęła się w Kapadocji. Jest to niewątpliwy ślad wędrowek wschodnioanatolijskich mnichów uciekających tędy przed inwazją arabską i z późniejszego sułtanatu Turków seldżuckich; pozostawili tu oni po sobie tradycję artystyczną o dość wyjątkowym charakterze. Rządy weneckie na wyspie umożliwiły też kontakty z rozwijającym się w Italii renesansem. Dotyczy to również malarstwa kretańskiego, a szczególnie jego najwybitniejszej postaci, Dominikosa Theotokopulosa, zwanego El Greco. Choć wykraczająca daleko poza granice wyspy, sztuka malarza, który ostatecznie osiadł w Toledo, przedstawia unikatową fuzję stylów, ikonografii, a nawet technik malarskich, będących odbiciem bogactwa tradycji pogranicza, jaka stała się udziałem Krety. Nawet stosunkowo niewielka społeczność żydowska wyspy wykazuje różnorodność tego nowego kretańskiego pogranicza. Żydzi kretańscy zajmujący się rolnictwem, pasterstwem i handlem winem produkują koszerne sery i wina, które stają się słynne w całym basenie śródziemnomorskim, a za pośrednictwem weneckich i żydowskich kupców docierają do innych żydowskich rynków zbytu w Europie. Niektórzy z miejscowych uczonych i rabinów docierają do Pizy i Florencji, nauczając filozofii Arystotelesa i greki, a nawet studiują fizykę, tak jak na przykład Elia Delmedigo, uczeń Galileusza. Inny Kreteńczyk, Salomon Delmedigo, staje się sławnym talmudystą i lekarzem, który po studiach w Egipcie, poprzez Florencję, dociera do Frankfurtu, by zakończyć swą życiową drogę jako praski lekarz. Jego ozdobny grobowiec nadal można podziwiać na cmentarzu w Pradze. Warto też wspomnieć falę intelektualistów i malarzy, którzy przybywają na wyspę z Konstantynopola lub Mistry

**SUFIZM**, islamski mistycyzm poszukujący prawd o boskiej miłości i wiedzy, bazujący na bezpośrednim osobistym doświadczeniu Boga. Sufizm wspiera ścieżki mistyczne mające na celu rozpowszechnienie obecności boskiej miłości i wiedzy w świecie. Sufi znani są z działalności na rzecz edukacji i prac misyjnych, a także aktywności w dziedzinie kultury i sztuki. Sufizm był ważny dla kształtowania się społeczności muzułmańskiej. Sufi bywają też nazywani fakirami albo derwiszami („biednymi”). Współcześnie zamieszkują przede wszystkim Maroko i Senegal. Jednym z najważniejszych mistrzów sufizmu był Ibn Arabi.

po upadku tego pierwszego w 1453 roku. Wszystko to jest tylko wstępem do znacznie ważniejszej części mojego tekstu poświęconego współczesnej Krecie i jej zmiennym losom.

Wraz z końcem XV stulecia Wenecja traci większość głównych miast portowych w basenie Morza Egejskiego, a Kreta staje się tu jej główną posiadłością. W latach 1645–1669 Turcy otomańscy opanowują Chanię i większą część zachodniej Krety, a po długim oblężeniu Kandii (dzisiejszy Iraklion), uznawanym za najdłuższe w historii, Kreta pod rządami osmańskimi wchodzi w okres przednowoczesny, który paradoksalnie trwa na wyspie do dziś.

Przedstawię teraz zarys tego, co uważam za najważniejsze aspekty osmańskiej

Krety jako nowego pogranicza: po pierwsze, masowe przechodzenie Kreteńczyków na islam; po drugie, kategorie własności na wyspie; po trzecie, wewnętrzne problemy demograficzne, które w swej krańcowej formie znajdują wyraz w nacjonalistycznym słowniku, tak tu modnym w XIX wieku i agresywnie rozpropagowanym w kontynentalnym państwie greckim.

### **MASOWA KONWERSJA NA ISLAM**

Turcy otomańscy także byli ludem pogranicza. Można zauważyć tę cechę w sposobie, w jaki państwo osmańskie ewoluowało w okresie od XIII do XVI wieku, w zmieniającym się kształcie wielu instytucji i stosunku do podbitych ludów. Turcy traktowali mniejszości narodowe, takie jak grecka, żydowska i ormiańska, tolerancyjnie i pozostawiając oficjalnym przywódcom tych społeczności, biskupom, kapłanom i rabinom, dużą dozę autonomii.

Szybki wzrost liczby ludności państwa osmańskiego, tak zwanego plemienia Osmana, odzwierciedla zadziwiający brak troski o etniczność. Konwertyci bizantyjscy i łacińscy weszli w skład pierwotnego rdzenia Turków otomańskich (o ile w ogóle można mówić, że kiedykolwiek stanowili oni coś w rodzaju plemienia tureckiego), a późniejsze małżeństwa i sojusze sprawiły, że sama dynastia



otomańska była mieszanej krwi. Instytucje takie jak *dewszirme*, czyli wcielanie do wojska dzieci chrześcijan podbitych narodów bałkańskich, jak i napływ niewolników europejskich od początków XV aż do XVII wieku, stanowiły źródło rekrutów dla nowych jednostek janczarów, wykwalifikowanej kadry korpusu inżynierskiego i obsługi pałaców sułtana. Po konwersji na islam i turkizacji na anatolijskiej prowincji dzieci te stawały się fanatycznie oddane sułtanowi (i były członkami jego gwardii przybocznej), należały też do nieco heterodoksyjnego islamskiego bractwa religijnego, twórcą którego miał być trzynastowieczny derwisz – haci Bektasz. Wyselekcjonowani rekruci kierowani byli do Szkoły Pałacowej, mieszczącej się w samym sercu pałacu Topkapi, gdzie w odizolowanym męskim haremie otrzymywali najlepsze wykształcenie po to, by po ukończeniu edukacji stać się elitą imperium osmańskiego. Wielu z nich poślubiło córki sułtanów. Ten o t w a r t y stosunek do podbitych ludów odegrał znaczną rolę w konwersji tysięcy Kreteńczyków na islam w niedługim czasie po opanowaniu wyspy przez Turków. W czasach weneckich przejścia na katolicyzm były stosunkowo rzadkie, co nie świadczy jedynie o głębokiej wrogości, jaka panowała pomiędzy prawosławiem a katolicyzmem po czwartej wyprawie krzyżowej, ale o braku motywacji, gdyż taka konwersja realnie nic nie dawała i nie wiązały się z nią żadne korzyści. Przejście na islam otwierało wiele drzwi: mniejsze podatki, większe możliwości awansu w wysoce mobilnym pod tym względem społeczeństwie (w przeciwieństwie do społeczeństwa weneckiego) i członkostwo w korpusie janczarów, a więc bliskość źródeł władzy i wpływów. Tak jak to miało miejsce w przypadku Bułgarii, Bośni i Albanii, miejscowe języki nie podlegały żadnym represjom, a kreteńscy muzułmanie pozostawali greckojęzyczni, choć odseparowani od bogatej tradycji literackiej zakorzenionej w greckim prawosławiu czy też w grece pojmowanej bardziej romantycznie, w jej związkach z dumną tradycją starożytności. Z drugiej strony, podobnie jak inni południowobałkańscy konwertyci, Kreteńczycy przywdziewali szaty islamu, który był bardzo heterodoksyjny i sam wyewoluował ze szkół islamskiego mistycyzmu – nie tylko sufijskiego czy szyickiego, ale w przeważającej części sięgającego korzeniami tradycji bardziej antynomicznej, którą przesiąknięta była wiara bektaszyckich derwiszów, z powodzeniem szerzących islam na Bałkanach. Praktyki i wiara bektaszów były też produktem doświadczenia pogranicza w stopniu, w jakim wchłonięte przez nich rzesze chrześcijan anatolijskich musiały nieuchronnie wnieść

do islamu pewne aspekty swej dawnej religii. Podobnie wchłonęli oni aspekty wierzeń innych bractw derwiszów – kalandarów, hajdarów i abdalów.

W rezultacie kreteńscy muzułmanie mówiący po grecku, ale oderwani od swych kulturowych korzeni, stawali się wyznawcami odmiany islamu dalekiej od religii wysokich sfer osmańskich i nigdy nie ulegli otomanizacji. Stanowi to wyraźny kontrast w stosunku do sytuacji w Bośni, Albanii czy Bułgarii. Znaczna część Kreteńczyków zamieszkiwała ziemię niczyją pomiędzy swoimi grekoprawosławnymi pobratymcami i osmańską administracją: nienawidzeni jako renegaci przez tych pierwszych i traktowani jako nieprawomyślni przez administrację, której nieobce było nadużywanie władzy, stali się w rezultacie zjawiskiem p o g r a n i c z n y m.

### WŁASNOŚĆ

Tradycyjny sposób klasyfikacji nowego terytorium wchłanianego przez imperium osmańskie został wypracowany na przestrzeni kilku wieków. Rejestry podatkowe tworzone na podstawie statystyk ludności, a powstające timary, majątki ziemskie o mniejszym lub większym obszarze, przyznawane były członkom kawalerii spahisów. Następnym krokiem było mianowanie dla danego okręgu kadich (sędziów muzułmańskich). Potomkowie spahisów nie mieli prawa dziedziczenia majątków, co nieuchronnie prowadziło do nadużyć w gromadzeniu prywatnych fortun przez poszczególne rody. Pomimo tego, że Kreta była jednym z ostatnich znacznych nabytków osmańskich, nigdy nie wprowadzono na niej systemu timarów. Fakt ten odzwierciedla zarówno spadek znaczenie kawalerii, jak i wzrost wpływów urzędników osmańskich wysokiego szczebla w Konstantynopolu, pragnących zachować maksymalną kontrolę nad lokalnymi zasobami. W przeciwieństwie do dawnych zwyczajów ziemia stała się przedmiotem handlu i wymiany barterowej, niezależnie od przynależności religijnej zaangażowanych w ten proces osób. Rejestry kadich odnotowują niezwykłą wprost ilość sporów wewnątrz niektórych rodów, podzielonych religijnie w następstwie przejścia ich członków na islam, co dodatkowo komplikowało decyzje sądowe. Ważniejszym przy tym być może zjawiskiem był fakt, że perspektywa objęcia własności ziemskiej na wyspie skłoniła do powrotu na nią znaczną liczbę Żydów i Greków.

### KONSEKWENCJE DEMOGRAFICZNE

Konwersja na islam sprowokowała nieuchronny rozdzźwięk pomiędzy nowymi muzułmanami a greckimi prawosławnymi mieszkańcami wyspy, którzy mieli za sobą długą historię opozycji w kwestiach religijnych pod rządami Wenecjan. Liczba konwersji na islam była szczególnie wysoka wśród mieszkańców miast, właścicieli ziemskich i rolników, a minimalna wśród ludności zamieszkującej mniej dostępne miejsca, zwłaszcza pasterzy i mieszkańców terenów górzystych. Chania na przykład na początku XVIII wieku miała w obrębie murów miejskich tylko jedną cerkiew i jeden mały kościół katolicki. Dzielnice, w swej większości wytyczone przez Wenecjan zgodnie z podziałem na parafie katolickie i związane z nimi instytucje, teraz zorganizowane zostały według instytucji islamu: meczety wraz z przyległymi do nich łaźniami, ośrodki charytatywne, fontanny lub *tekkes*, domy modlitewne derwiszów. Pod rządami otomańskimi zlikwidowano getto żydowskie, a dzielnica żydowska rozszerzyła się na zachód, sięgając dzielnicy muzułmańskiej. Żydowskie gospodynie, otwierając rano drzwi swych domostw, w czasie świąt religijnych, zarówno muzułmańskich, jak i żydowskich, witały swoich muzułmańskich sąsiadów mieszkających naprzeciwko. W naturalny sposób następowała wymiana obyczajowa i dzielenie się sprawami życia codziennego.

Wiele z portowych miast na północnym wybrzeżu wyspy, takich jak Chania, Kandia (Iraklion) czy Retimno, koncentrowało się teraz na handlu z Izmirem, Rodos i Sambułem. Miasta na południowym wybrzeżu wyspy, jak na przykład Jerapetra, pozostawały w bliskich związkach handlowych z portami północnoafrykańskimi, takimi jak Bengazi i Aleksandria. Nastąpiło zauważalne powiększenie się żydowskiej społeczności Chanii, co widać po nazwiskach takich jak Constantini, Angel, Minervo, Sezanes, Politis, które wskazują na przybyszy nie tylko z Afryki Północnej, ale nawet z Zakintos, Korfu, a być może i Peloponezu, w następstwie zniszczenia tamtejszych społeczności żydowskich w pierwszych latach greckiego powstania z 1821 roku.

Szczególnie widoczny w tym okresie jest zanik greckiej społeczności prawosławnej. Kapłani prawosławni na wyspie, przewodzący tamtejszej społeczności religijnej, byli w większości bardzo słabo wykształceni. Za to klasztorom prawosławnym powodziło się dobrze, udało się im nawet powiększyć majątki ziemskie. Kreteńscy intelektualiści prawosławni na wygnaniu w Wenecji i na Wyspach Jońskich

pozostawali aktywni. Dzięki nim docierały na Kretę informacje na temat rewolucji francuskiej i utworzenia Filiki Eteria, organizacji będącej wczesnym wyrazicielem nowoczesnej tożsamości greckiej. W swej większości jednakże kreteńska społeczność prawosławna nie była zorganizowana, nie miała jasnych celów ani generalnego przywództwa. Sytuację tę podsumował w 1824 roku Panajotis Nikolaidis, stwierdzając: „Najbardziej bolesny jest fakt, że każda, nawet najmniejsza grecka wyspa może pochwalić się przynajmniej dwoma wykształconymi przedstawicielami, a na Krecie, największej z nich wszystkich, nie ma nikogo, kto godny był jakiegokolwiek uwagi”.

Pierwsze oznaki buntu na wyspie datują się na rok 1770, kiedy to armator Daskalojannis, z namowy Rosjan, poprowadził rebelię w Sfakii, w okrutny sposób stłumioną przez Turków. Rebelia ta, którą charakteryzował brak jasno określonego kierunku, jednolitego wsparcia, a nawet zrozumiałej formuły ideologicznej, była smutnym początkiem całej serii buntów, które znaczyły cały wiek XIX na Krecie. W przeważającej części powstania były wszczynane, a nawet finansowane przez Greków kontynentalnych, którym w 1830 roku udało się wybić na niepodległość. W niewielkim, nowo narodzonym państwie greckim dominowały poglądy irredentystyczne, których rezultatem było kilka tragicznych dla Greków potyczek z Turkami. Co ciekawe, głównymi zwolennikami buntów na wyspie byli greccy górale prawosławni. Niepowodzenia powstań wiązały się niemal zawsze z rozbieżnymi interesami i ambicjami ich przywódców. Kreta weszła w okres wojny domowej, a kreteńscy muzułmanie stanęli przeciwko prawosławnym Kreteńczykom w gmatwaniu rozgrywek przywódców. Do 1912 roku, kiedy Kreta została oficjalnie włączona do Królestwa Grecji, dwie społeczności pogranicza, kreteńscy muzułmanie i Żydzi, poddani zostali stopniowej, nasilającej się izolacji i marginalizacji. Kiedy Kreta ogłosiła się niepodległą republiką w 1897 roku, duża liczba kreteńskich muzułmanów zdążyła już opuścić wyspę, a społeczność żydowska zmalała do tego stopnia, że zamknięto trzy synagogi Iraklionu. Proces ten został ostatecznie zakończony w 1924 roku, kiedy to usunięto z wyspy wszystkich pozostałych muzułmanów, a żydowska ludność Krety spadła poniżej 300 osób. Mniej więcej w tym samym czasie przybywa na wyspę grupa około 30 tysięcy anatolijskich chrześcijan, w ramach wymiany ludności zgodnie z postanowieniami konferencji w Lozannie. Natychmiast odczuli oni ciężar konsekwencji, jakie niosła z sobą rodząca się mentalność odzwierciedlająca istotną

naturę współczesnego monolitycznego i ksenofobicznego nacjonalizmu greckiego. Zagłada Żydów kreteńskich z ręki hitlerowców w 1944 roku usunęła ostatnie ślady i n n o ś c i, która charakteryzowała Kretę przez tysiąclecia. Szczególnie zauważalne w latach poprzedzających drugą wojnę światową i według mnie trwające aż do dzisiaj jest wyparcie się złożonej historii Krety jako autentycznego i autonomicznego pogranicza. Wyparcie się własnej historii okradło Kretę z tożsamości.

Chania jest moim domem, miejscem, w którym musiałem obserwować skutki działania nacjonalizmu i to, jak potrafił on zmienić miasto i jego mieszkańców. Dokonało się to dzięki jawnej polityce wymazywania pamięci o inności i zastąpienia jej abstrakcyjną i pozbawioną sensu tożsamością. Kreta jest regionem autonomicznym, dokładnie określonym, odizolowanym od reszty świata, ale jednocześnie dobrze z nim skomunikowanym – bogatym w naturalne zasoby. Zarządzana z Aten, spętana jest polityką ministerstw i biurokracją, która w żaden sposób nie przystaje do rozmiarów, możliwości i potencjału wyspy. Zanik miejskiego proletariatu – muzułmanów, Ormian, Żydów, którzy opuścili centra kreteńskich miast w latach 1912–1950 – uczynił je bezbronnymi wobec najazdu chłopów, pasterzy, uchodźców i licznej rzeszy wszelkiego rodzaju zagranicznych robotników – Gruzinów, Albańczyków, Syryjczyków i innych. Co więcej, osiedliła się tu na stałe znaczna liczba Europejczyków. Nic nie czyni się, by włączyć tych ludzi do społeczności miasta, by nauczyć ich, że mogą aktywnie działać w społeczeństwie Krety lub zacząć postrzegać siebie jako część kreteńskiego kontinuum, wspomagając w ten sposób kreatywne odrodzenie tożsamości wyspy jako pogranicza.

Być może najbardziej szkodliwym zjawiskiem na Krecie jest obecność skomercjalizowanej turystyki, która przynosi dochody (głównie jednak samemu przemysłowi turystycznemu), ale dla wyspy jako takiej jest mało korzystna. Turystykę często wyobraża się sobie jako tworzenie bogatej strefy pogranicza, z nakładającymi się warstwami rodzimej ludności i nadającej się do eksploatacji ciągle zmieniającej się grupy przybyszów, nie tylko o charakterze

**WYMIANA LUDNOŚCI MIĘDZY GRECJĄ A TURCJĄ**, przymusowe wysiedlenie obywateli wyznania prawosławnego z Turcji (1,5 miliona) i muzułmanów z Grecji (500 tysięcy) ze względu na przynależność religijną. Traktat dotyczący wymiany populacji greckiej i tureckiej został podpisany w Lozannie w Szwajcarii 30 stycznia 1923 roku przez rządy Grecji i Turcji.

przejściowym, ale również mogącej posłużyć jako źródło wzbogacania rodzimego środowiska poprzez kontakt z Innym. Rzeczywistość wygląda inaczej. Wszędobylski współczesny turysta jest przeważnie mało zainteresowany lokalną kulturą, a turyści odczuwają obecność turystów jako zakłócenie normalnego trybu życia. Dobrym przykładem w Chanii jest zadaszony rynek, w swoim czasie dość sławny. Rynek został zbudowany w 1912 roku na planie ogromnego krzyża, na miejscu dawniej weneckiej Wielkiej Bramy Retimnońskiej. Jej zniszczenie pokazuje brak troski i zainteresowania wszystkim, co nie było uznawane za greckie w tamtym okresie, który przyniósł programowe zniszczenie niezliczonych zabytków weneckich (nie wspominając już budowli osmańskich) w Chanii, jak i na całej Krecie. Przez co najmniej dwa pokolenia nowy rynek służył jako ważna agora, gdzie sprzedawano wiejskie produkty żywnościowe – mięso, ryby i sery. Zaledwie dziesięć lat temu otwarto tu dwa nowe butikiki sprzedające wyroby skórzane i biżuterię, a następnie inne usługi, w tym gastronomiczne, przyciągając turystów „egzotycznymi” przysmakami. W przeciągu dwóch lat rynek stał się atrakcją turystyczną: jeden po drugim zniknęli sprzedawcy warzyw, ryb, serów i zamknięto kawiarenki. Mieszkańcy Chanii praktycznie opuścili to miejsce.

Jeden z ciekawszych przykładów stanu wyparcia, o którym mówię, jest przemianowanie nazw ulic. Niegdyś nosiły imiona miejskich dobroczyńców epoki kreteńskich mużulmanów, obecnie zdobią je imiona współczesnych polityków i głównych bohaterów Grecji kontynentalnej. Wielki kościół biskupi w Chanii (praktycznie katedra) dominuje swoją sylwetką nad rynkiem starego miasta. Wzniósł go zarządca Krety Mustafa Pasa Naili, zwany Giritli, dzięki szczodrości sułtana Abdula Aziza, choć trudno tę niewygodną informację tu znaleźć. Jeszcze gorszym przypadkiem jest wenecki kościół św. Mikołaja, pierwotnie katolicki, wkrótce po zdobyciu Krety przez Turków w 1645 roku przemianowany na meczet Ibrahima, a w 1912 roku przejęty przez Greków i przemieniony w cerkiew prawosławną.

Tablica informacyjna dumnie oznajmia dzisiaj, że pierwotnie było to kościół prawosławny, który zamieniono na meczet i który został przywrócony prawosławiu w roku 1912!

Oznaki wyparcia można odnaleźć wszędzie pośród szkieletów zapomnianych i zaniedbanych resztek weneckich i otomańskich budowli, i to nie tylko w Chanii, ale także na całej Krecie. Myślę, że wyparcie jest szczególnie widoczne w obojętności władz wobec starego miasta. Jako układ urbanistyczny dzisiejsze stare miasto



jest tylko cieniem swej przeszłości. Przed około pięćdziesięciu laty A. Kalligas przeprowadził bardzo dokładne, dobrze udokumentowane i oznaczone kartograficznie badania Chanii. Podkreślił w nich potrzebę podziału na strefy, a nawet zaproponował sposób, w jaki ten podział miałby zostać przeprowadzony, zwracając uwagę na dawne dzielnice weneckie i otomańskie, które mogłyby zachować integralność. Celem studium było stworzenie żyjącego centrum miasta otoczonego współczesną architekturą. Badania te zachowują nadal swoją unikatowość i ważność, często się je przypomina – i nigdy się z nich nie korzysta. Na dzisiejszym starym mieście nie ma żadnej apteki, sklepu rybnego ani mięsnego, są tylko dwa sklepy spożywcze i jedna piekarnia działające na potrzeby turystów. Najbardziej oczywistym znakiem obojętności władz i braku jakiegokolwiek woli czy wizji rozwoju jest skorupa hotelu Xenia. Hotel ten został wybudowany w latach sześćdziesiątych XX wieku na jednym z najbardziej znanych bastionów weneckich. Zlokalizowany jest w interesującym miejscu, które można by wykorzystać na wiele sposobów, a mimo to nie tylko został zamknięty, ale w ciągu czterech lat pozbawiony również przez szabrowników z Chanii i okolicznych wiosek umeblowania, ram okiennych, instalacji elektrycznej oraz wodnej. Xenia daje schronienie dzikim lokatorom, zagranicznym robotnikom, jest miejscem pracy prostytutek i ciągłym obiektem zainteresowania handlarzy narkotyków. Innym świadectwem wyparcia jest obojętność wobec religijnych aspektów Chanii. Meczety zamieniono na publiczne galerie sprzedające świecidełka dla turystów. Dwie słynne siedemnastowieczne turby, grobowce wzniesione na grobach sławnych bektaskich gazi pochowanych u granic miasta, zostały odrestaurowane i służą obecnie jako miejsce serwowania suwlaki. Pobliska Mevlevihane, czyli pierwsza *tekke* derwiszów z Konyali na Krecie, została kompletnie pozbawiona jakichkolwiek oznak swego dawnego użytkowania, ważnego miejsca praktyk wirujących derwiszów. Ostatnio zniszczono cały system hydrauliczny tureckiej łaźni z początków XVII wieku (naprzeciwko muzeum archeologicznego), a wewnątrz budynku podzielono na sklepy dla turystów. I tym razem usunięto wszelkie ślady, które wskazywałyby na dawny charakter budynku.

Pomyśleć tylko, że w dzisiejszej Chanii istnieje luźno powiązana społeczność muzułmańska składająca się z Albańczyków, Syryjczyków, Algierczyków, Marokańczyków i Egipcjan! Nie podjęto żadnych działań, by przywrócić te budynki do ich pierwotnego użytku.



Jedną z osobliwości miast osmańskich była interakcja między wspólnotami, czy to byli muzułmanie, chrześcijanie, Żydzi, czy też inne narodowości, na przykład zagraniczni kupcy. Społeczność współczesnej Chanii jest całkowicie zdestabilizowana, miasto składa się z rdzennych mieszkańców (podzielonych pomiędzy stare i nowe miasto), zagranicznych robotników (jak wspomniano wyżej), znaczną liczbę niekreteńskich studentów Uniwersytetu Kreteńskiego, obcokrajowców i wreszcie turystów. Żadna z tych grup nie utrzymuje relacji z drugą i nie ma między nimi żadnej wspólnej płaszczyzny porozumienia.

Jednym z zagrożeń, wniesionych przez wenecką i osmańską politykę rolną, była monokultura. Kreta i jej główne miasta zostały obecnie poddane takiej monokulturze – przemysłowi turystycznemu. Koszarne wykorzystanie potencjału turystycznego (Ministerstwo Turystyki określa Kretę w swoich planach jako „krajowy produkt marketingowy”) doprowadziło do rozprzestrzenienia się wszędzie na wyspie kawiarni, barów, restauracji, tawern, hoteli, sklepów z pamiątkami i pensjonatów, które przesłaniają sobą samą fizyczną tkankę miasta i czynią je niemal martwym.

Czy i jak ten proces da się odwrócić, to wielkie i trudne pytanie – i zadanie, które wymagać będzie wizji i odwagi ze strony władz lokalnych. Wymagać będzie rewizji oceny historii wyspy, przywrócenia jej własnej, autonomicznej, kreteńskiej historii, która w swej przeważającej części jest obecnie deprecjonowana. Dzisiejsza Kreta przypomina kurę, która zniosła złote jajko, a do której gardła zbliża się nóż.

10.

## STUDIUM PRZYPADKU

### Życ razem oddzielnie. Mądrości „multikulturowego” Londynu

ISABELLA THOMAS

Berlin 2009

#### WSTĘP

W świecie wielokulturowości ważniejsze od tego, co się mówi, jest to, kim jest mówiący. Mając to na uwadze, muszę wyjaśnić, dlaczego to, co mam do powiedzenia, miałyby być choć trochę interesujące.

Wychowałam się w Londynie, a moi rodzice nadal mieszkają w domu, w którym się urodziłam, dwa kroki od mojego obecnego miejsca zamieszkania. W przeciwieństwie do innych osób poruszających te kwestie, obcy jest mi stres emigracji, imigracji czy też integracji. Najtrudniejszym wydarzeniem w czasach mojego dzieciństwa było porzucenie przez mojego ojca lewicy i przystąpienie do konserwatystów Margaret Thatcher w czasach, gdy akt taki był uznawany zarówno przez jego przyjaciół, jak i inne osoby za zdradę. Byłam wtedy nastolatką i wydawało mi się, że większość naszych przyjaciół nigdy więcej się do nas nie odezwie. Późniejsze wejście ojca do zespołu doradców pani Thatcher zostało uznane przez wiele bliskich mi osób za pracę dla sił zła. Miałam wówczas czternaście lat i pamiętam to dziwne, instynktowne uczucie zażenowania; a w każdym razie prześladowała mnie myśl o tym, że powinnam je była odczuwać. Oprócz całego zestawu radykalnych reform ekonomicznych, jakie pani Thatcher wprowadziła w latach osiemdziesiątych,

**SEGREGACJA RASOWA**, zgodna z prawem praktyka dyskryminacji w zakresie praw wyborczych oraz dostępu do edukacji i obiektów użyteczności publicznej ze względu na rasę. Segregacja rasowa wiąże się z ograniczeniami w miejscach zamieszkania, oddzieleniem instytucji (szkół, kościołów) i obiektów użyteczności publicznej (parki, restauracje). Praktyka wykorzystywana przez grupy dominujące w polityce, ostatnio szczególnie przez białą część populacji (Stany Zjednoczone). Segregacja rasowa (apartheid) była oficjalną polityką rządową w Republice Południowej Afryki od 1950 roku do początku lat dziewięćdziesiątych.

prywatyzując znaczną część państwowej gospodarki, starała się ona także tchnąć życie w Wielką Brytanię, przywracając jej poczucie wiary w siebie. Wydaje mi się, że to właśnie odrzuciło od niej tak wiele osób z mojego pokolenia. Było to uczucie podobne do głębokiego zażenowania odczuwanego przeze mnie i moich braci, gdy moja babcia (urodzona w Indiach, pracująca jako pielęgniarka w Nigerii, a potem w Ghanie) opowiadała o imperium brytyjskim. Pamiętam, że gdy miałam siedem lat, moja babcia zwykła śpiewać pewną głupiutką piosenkę o wielkości imperium, a my wzdrygaliśmy się, bo wydawało nam się, że słuchamy czegoś nie do przyjęcia. Ale wciąż była to moja babcia. Często zastanawia-

łam się, dlaczego myślałam wtedy w ten sposób. Jak widać, nawet siedmiolatki ulegają presji swoich czasów.

Poczyniłam tę dygresję z dwóch powodów: po pierwsze, zrządzeniem historii wziął w tym udział mój ojciec, przez wielu uznawany za ucieleśnienie angielskości, a raczej establishmentu. Faktycznie rzecz biorąc, moje pochodzenie jest zdecydowanie mieszane (ormiańsko-francusko-angielskie). Zawsze ciekawiło mnie zjawisko polegające na tym, że im bardziej ktoś uznawany jest za typowego Anglika, tym bardziej nim się staje. Po drugie, wcześniej wykazywałam posiadanie instynktu stadnego i pewnego rodzaju wstydu związanego z rzeczami, które mnie nie dotyczyły (i patrząc wstecz, których w ogóle nie powinnam się wstydzić). Ta pokoleniowa cecha odżegnywania się od historii, wraz z biorącym się stąd zbiorowym wstydem, jest częściowo tematem niniejszego tekstu, ponieważ skłonność ta wydaje się nierozzerwalnie związana z dezintegracją pewnych aspektów brytyjskiej tożsamości. Tematem, który chcę poruszyć, jest problem polityki tożsamości i nieumyślne wprowadzanie segregacji w społeczeństwie brytyjskim.

Na pozór, zgodnie z popularną definicją, można powiedzieć, że jestem w pewnym sensie zaangażowaną multikulti. Termin ten można do mnie odnieść na wiele sposobów: pracuję dla szwedzkiej fundacji, mieszkam w Londynie, a przez kilka lat mieszkałam

w Madrycie i Hawanie, wychowałam się częściowo we Włoszech, wyszłam za Kreteńczyka i jestem dumna z moich międzynarodowych korzeni: rozwodzę się nad moimi ormiańskimi przodkami, chociaż, faktycznie rzecz biorąc, jestem Ormianką tylko w jednej trzydziestej drugiej.

Sam multikulturalizm dla różnych ludzi oznacza różne rzeczy. Chodzi nie tylko o sąsiedztwo różnych kultur w jednym narodzie – to rodzaj polityki, która przyniosła owoce zupełnie odmienne od tych, które zaplanowali jej twórcy, w wieloraki sposób sprzyjając segregacji.

Spróbuję wyjaśnić, jak do tego doszło, chociaż nie jestem pierwszą osobą, która stawia podobne zarzuty. Już w 2006 roku Trevor Phillips, przewodniczący komisji do spraw równości rasowej (czarnoskóry lewicowy Jamajczyk), stwierdził, że Brytania „lunatkuje w kierunku segregacji”. Tę myśl powtarzało później wiele osób z prawicy i z lewicy.

W tej bitwie idei, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na przepaść pomiędzy oczekiwaniami i intencjami a praktyką. Nie wystarczy stwierdzić, że dana polityka jest dobra. Trzeba przyrzeć się rezultatom jej zastosowania. Etos multikulturalizmu w Wielkiej Brytanii przyniósł rezultaty katastrofalne, chociaż jego intencje były dobre.

### SEGREGACJA RASOWA

Kluczowym wyzwaniem dzisiejszych czasów jest znalezienie sposobu na współżycie różnych grup imigranckich, zarówno tych starych, jak i nowych. Poniżej wyliczam powody, dla których należy to zrobić:

1. Imigracja na całym świecie jest zjawiskiem narastającym. Przemieszczają się niespotykane dotąd masy ludzi. Dlatego też ważniejsze niż kiedykolwiek wcześniej jest ustalenie polityki budującej zaufanie pomiędzy społecznościami imigranckimi i nieimigranckimi. Do Wielkiej Brytanii szczególnie wysoka liczba imigrantów przybyła w latach 1997–2007. Pół miliona rocznie (według „strażników imigracji”), czyli dwadzieścia pięć razy więcej niż w roku 1950. Imigracja netto wzrosła czterokrotnie pomiędzy rokiem 1997 a 2007, a w 2008 roku przybyło do Wielkiej Brytanii 600 tysięcy nowych imigrantów.

2. W świecie panuje powszechna atmosfera zagrożenia ekstremizmem wynikającym z politycznych kryzysów na Bliskim Wschodzie, w Pakistanie, Iraku, Afganistanie i dużej części świata islamskiego.

3. Mają miejsce radykalne, niezależne od imigracji, zmiany w społeczeństwie wymagające integracji wszystkich obywateli i znalezienia przez nich sposobów budowania zaufania i więzów przyjaźni. Integracja polega na wspieraniu „zaufania”.

4. Rozwojowi polityki tożsamości towarzyszy zanik zainteresowania tradycyjną polityką; widoczna jest także erozja głównych różnic dzielących obydwie polityki.

5. Wysoce agresywny i niepowściągliwy język polityki (częściowo rezultat zjawiska opisanego powyżej).

6. Technologia posiada moc zarówno izolowania, jak i zbliżania osób i grup. Jednak wyizolowanie i samotność, na jakie wskazuje ostatni raport dotyczący młodzieży, stają się rosnącym problemem społecznym.

7. Ostatecznie integracja stanowi wyzwanie, dzięki któremu obywatele rozwijają w sobie poczucie „przynależności” i „zadomowienia”, uczucia lojalności i dumy związanej z miejscem. Nie chodzi w niej, wbrew temu, co sądzą niektórzy, o homogenizację.

### PODSTAWY MULTIKULTURALIZMU

Delikatne podejście do tej kwestii jest, jak wiadomo, nadzwyczaj trudne: dyskusja zbyt długo kojarzyła się z ksenofobią i ekstremalną prawicą. David Goodhart napisał w 2004 roku ważny esej zamieszczony w „The Guardian”, w którym zwrócił uwagę lewicy na kwestie, którymi już dawno powinna się była zająć. Socjaldemokraci wierzą w instytucje zapewniające szczodłą opiekę społeczną, ale w świecie narastających różnic społecznych sytuacja taka staje się trudna do utrzymania. Niemożliwe jest, na przykład, żeby brytyjski podatnik opłacił leczenie raka wszystkim ludziom na świecie, którzy zapragną odbyć je w Wielkiej Brytanii. Gdzie więc i jak zaznaczyć granicę? Ludziom prawicy kwestie państwowej służby zdrowia mogą być bardziej obojętne, niemniej brak ograniczeń w liczbie imigrantów może stać się dla niej znacznym obciążeniem. Zróżnicowanie kulturowe ludności, w pewien sposób, narusza sam instynkt społeczny lewicy.

Pozwolę sobie zacytować dłuższy fragment tekstu Davida Goodharta:

Wszelkie działania redystrybucyjne (przez system opieki społecznej albo podatki progresywne) znacznie łatwiej i szcudrzej można przeprowadzać, jeśli wszyscy zaakceptujemy pewien ograniczony zestaw wspólnych wartości i kulturowych założeń. Wraz

z rosnącym zróżnicowaniem społeczeństwa Wielkiej Brytanii następuje jednak erozja wspólnoty kulturowej i w zjawisku tym można upatrywać główny dylemat życia politycznego rozwiniętych społeczeństw: redystrybucja i solidarność społeczna mogą kolidować z kulturowym zróżnicowaniem. Szczególnie ostro dotyka to zwolenników postępu, którzy pragnęliby zarówno solidarności (dużej spójności społecznej w połączeniu z wysokim poziomem opieki społecznej opłacanej z progresywnych podatków), jak i zróżnicowania (równym traktowaniem szerokiego spektrum społeczeństwa, jego wartości i stylów życia). Napięcie powstające między tymi dwoma biegunami przypomina nam, że polityka to sztuka kompromisu. A także, że romans lewicy ze zróżnicowaniem kulturowym w ostatnich latach może odbywać się kosztem tych wartości, a nawet samych ludzi, których niegdyś miała otaczać opieką (tzn. białej klasy robotniczej).

Jednym z bardziej paradoksalnych i niepokojących skutków multikulturalizmu jest przyczynianie się do rozluźnienia więzi pomiędzy tymi, których uznaje się za nienależących do określonej grupy. Gdy w 2001 roku przeprowadziłam się do Brent, wielkiego przedmieścia Londynu, zachwyliła mnie mnogość różnych grup etnicznych i narodowości, wśród których się znalazłam. Poda mną mieszkało małżeństwo z Sudanu, z jednej strony Rosjanie, Polacy i Czesi, z drugiej grupa brazylijskich studentów z kilkoma Albańczykami. Było też sporo jamajskich rodzin, które do niedawna jeszcze dominowały na mojej ulicy. Narożne sklepiki prowadzone były przez Afgańczyków i Pakistańczyków, którzy, jeśli się ich zagadnęło, mogli opowiedzieć przerażające historie na temat swojego uchodźstwa. Kiedyś planowałam nawet zliczyć wszystkie mieszkające w okolicy narodowości, ale nigdy tego nie zrobiłam. Tym, co uderzyło mnie po kilku latach mieszkania w tej dzielnicy, był brak jakiegokolwiek okazji, instytucji lub systemu, który pozwalałby ludziom mieszkającym obok siebie na nawiązanie jakichś relacji. Wielokulturowość, w jakiej żyłam, wydawała się wytwarzać pewien rodzaj anomii. Zamożnym Brytyjczykom łatwo przychodziło mówienie o ślicznych portugalskich kawiarniach i libańskich restauracjach, jakby chodziło o kulinarny eksperyment. Rzeczywistość była całkowicie inna.

Miało się poczucie, że właśnie rodzi się przyszły dramat: Wielka Brytania uwalniała się ze sztywnych oków podziałów klasowych, ale powstawały nowe bariery dzielące ludzi.

Chcę podkreślić to zjawisko, ponieważ zbyt często krytyka multikulturalizmu mylnie interpretowana jest jako atak na muzułmańskie społeczności jako takie, co całkowicie mija się z prawdą. W rzeczywistości multikulturalizm, o którym mówię, utrwalony został działaniami władz i społeczeństwa, a muzułmanie, w pewnym sensie, padli jego ofiarą.

### MULTIKULTURALIZM A ISLAM

Wiele osób obserwujących życie muzułmanów na Zachodzie, włączając w to także niektórych komentatorów muzułmańskich, widzi w całej tej sytuacji jakiś element wrogości. Mówi się, używając znanego sformułowania Samuela Huntingtona, o „zderzeniu cywilizacji” islamskiej i chrześcijańskiej. Rozkwit islamizmu oraz rozwój siatek terrorystycznych mają być argumentami przydającymi tej teorii wiarygodności. Moje twierdzenie wskazuje na coś wręcz przeciwnego, na fakt, że to właśnie polityka „zaangażowanej społeczności” przyczynia się do narastającej alienacji muzułmanów. Rosnąca liczba raportów i sugestii dotyczących polityki społecznej próbującej zro-

zumieć potrzeby muzułmanów doprowadziła do stworzenia całej gamy instytucji opowiadających się za poszczególnymi wersjami islamu wraz z ich samozwańczymi prorokami.

Nie wzięto pod uwagę samego zróżnicowania istniejącego wśród brytyjskich muzułmanów. Niejednorodność ta jest związana z pochodzeniem geograficznym, ale także z wyznawanymi poglądami, które są bardzo zróżnicowane i zaskakująco złożone. Ostatni sondaż instytutu Policy Exchange przeprowadzony m.in. przez Munirę Mirzę wśród muzułmanów mieszkających w różnych regionach Wielkiej Brytanii wykazał istnienie kilku zaskakujących trendów.

Badania te wykazały, że młodzi brytyjscy muzułmanie stają się coraz bardziej religijni. Czują, że z niemuzułmanami mają mniej wspólnego niż ich rodzice, są także bardziej przywią-

**SZARIAT**, dosłownie: „ścieżka wiodąca do wodopoju”, fundamentalny islamski system prawny powstały w VIII wieku. Szariat jest nakazem Allaha dla muzułmanów i przedstawia system obowiązków, które powinny zapewnić im boską przychylność po śmierci. Szariat zyskał autorytet pod koniec IX wieku, kiedy został ostatecznie spisany przez różnych znawców prawa. Trzy główne elementy odróżniają go od systemów zachodnich: zakres i skala (reguluje nie tylko praktyki religijne, ale także życie codzienne, prywatne i publiczne), charakter etyczny (stanowi kodeks zachowań), jak również niezmienność (jest systemem statycznym, w odróżnieniu od praw zachodnich, które ewoluowały razem ze społecznościami).



zani do szariatu i szkół islamskich. Religijność wśród młodych muzułmanów nie jest związana z kontynuacją tradycji rodzinnych, a ich zainteresowania religijne mają charakter znacznie bardziej polityczny. Ważne jest dla nich publiczne podkreślanie swojej tożsamości, na przykład poprzez noszenie hidżabu.

Potwierdzają to statystyki: 86 procent muzułmanów uważa, że „religia jest najważniejszą rzeczą w życiu”, niemniej jednak 62 procent muzułmanów w wieku 16–24 lat uważa, że łączy ich tyle samo z innymi muzułmanami, co z „nie-muzułmanami”. Dla porównania: uważa tak 71 procent osób powyżej 55 roku życia. 60 procent muzułmanów woli posyłać swoje dzieci do szkół mieszanych, a 35 procent preferuje szkoły islamskie.

Widoczne jest zróżnicowanie pod względem wieku. 37 procent w grupie wiekowej 16–24 lat woli posyłać swoje dzieci do szkół islamskich, wśród osób między 45 a 54 rokiem życia jest to 25 procent, a w grupie powyżej 55 lat jedynie 19 procent.

Około 59 procent muzułmanów wolałoby żyć zgodnie z prawem brytyjskim, a 28 procent wolałoby prawo szariatu. Szariat preferowałoby 37 procent respondentów w grupie 16–24 lat i 17 procent w grupie powyżej 55 lat. 36 procent w grupie wiekowej 16–24 lat uważa, że przejście na inną religię winno być karane śmiercią, w grupie powyżej 55 lat odsetek wynosi 19 procent. Około 7 procent „podziwia organizacje typu Al-Kaida, które zdecydowane są na walkę z Zachodem”. W grupie wiekowej 16–24 lat zgodziło się z tym hasłem 13 procent, dla grupy ponad 55 lat odsetek wynosi 3 procent. 74 procent w grupie wiekowej 16–24 lat wolałoby, żeby kobiety nosiły burki, dla grupy ponad 55 lat jest to 28 procent.

Nie należy jednak zapominać o znacznym zróżnicowaniu wśród muzułmanów, z których wielu wybrało świecki styl życia. Większość muzułmanów uważa, że ma tyle samo, jeśli nie więcej, wspólnego z nie-muzułmanami żyjącymi w Wielkiej Brytanii niż z muzułmanami żyjącymi za granicą. Wynika z tego jasno, że istnieje konflikt pomiędzy większością brytyjskich muzułmanów akceptujących zachodnią demokrację a rosnącą mniejszością, która ją odrzuca.

Dlatego też z dużą rezerwą należałoby podchodzić do koncepcji muzułmańskiej społeczności jako monolitu o specyficznych potrzebach odróżniających ją od reszty społeczeństwa. 21 procent muzułmanów spożywała kiedyś alkohol, 65 procent spłaca dług hipoteczny, 19 procent uprawia hazard, a 9 procent przyznaje się do brania narkotyków.

Radykalny islam może i ma zasięg globalny, ale terroryści, którzy przeprowadzili atak bombowy na londyńskie metro w 2005 roku, nie zostali wychowani w konserwatywnej szkole arabskiej ani w agrarnej kulturze południowo-wschodniej Azji. Wychowali się na ulicach Wielkiej Brytanii, uczęszczali do brytyjskich szkół i oglądali brytyjską telewizję. Mówili płynnie po angielsku, słuchali popu, oglądali mecze piłki nożnej i dzielili z nie-muzułmanami wiele różnych kulturowych odniesień. Młodzi islamiści nie działają pod wpływem swoich rodzin czy szerszej społeczności – powrót do Koranu i religijne lektury są ich własnym wyborem. Sugestia, że to starszyzna czy imamowie wywierają na nich niekorzystny wpływ, pomija jedną fundamentalną kwestię: współcześni ekstremiści religijni w Wielkiej Brytanii mogą być po prostu produktem brytyjskiego społeczeństwa.

Wzrost znaczenia islamu w Wielkiej Brytanii nie jest zwyczajnym problemem „polityki zagranicznej”, ale częściowo napędzany przez kulturowe i polityczne trendy, które narodziły się na Zachodzie.

Marc Sageman, analizując w swojej książce biografie 172 członków Al-Kaidy, stwierdza, że islamscy ekstremiści wcale nie zostali wychowani pod silnym wpływem religii, nie żyli też w ubóstwie. Wręcz przeciwnie, wielu pochodzi z bogatych domów. Jedynie 9,4 procent przeszło jakąkolwiek religijną edukację, podczas gdy 90,6 procent uczęszczało do świeckich szkół.

17,6 procent pochodziło z klasy wyższej, 54,9 procent ze średniej, a tylko 27,5 procent – z klasy niższej, 9 procent ukończyło studia podyplomowe, a 33,3 procent miało wyższe wykształcenie. Co znaczące, 70 procent przystąpiło do dżihadu po wyjeździe z domu, wielu w czasie studiów na zagranicznych uniwersytetach, często zachodnich.

Sageman wyróżnia trzy główne elementy, które wydają się przeczyć temu, czego można by oczekiwać: radykalizacja nastąpiła na Zachodzie, wychowanie miało względnie świecki charakter, a większość ekstremistów nie została zwerbowana „odgórnie”, wręcz przeciwnie – sami aktywnie poszukiwali kontaktu z terrorystycznymi siatkami. Dane te zdają się sugerować, że nie można wyróżnić czynników odpowiedzialnych za pojawienie się dżihadu w jakimś konkretnym kraju, środowisku czy rodzaju wyznania. Nawet w przypadkach, gdy islamistyczna propaganda czy siatka wspomagała ich radykalizację, współcześni dżihadysty są także produktem szerszych zjawisk kulturowych.

Wniosek taki zyskuje na wiarygodności, gdy przyjrzymy się pochodzeniu kilku z terrorystów, którzy pojawili się w Wielkiej Bry-

tanii – czterech zamachowców z Londynu: Mohammad Sidique Khan, Shehzad Tanweer, Jermaine Lindsay i Hasib Hussain byli muzułmanami urodzonymi w Wielkiej Brytanii. Lindsay był konwertytą. Omar Khan Sharif i Asif Mohammed Hanif, którzy dokonali samobójczego zamachu w Izraelu, zabijając klientów baru w Tel Awiwie w kwietniu 2003 roku, pochodzili z Derby. Sharif uczęszczał do King's College w Londynie. Ahmed Omar Saeed Sheikh, aresztowany w 2002 roku w związku z zabójstwem dziennikarza Daniela Pearla w Pakistanie, uczęszczał do prywatnej szkoły w Essex i studiował w London School of Economics. Saajid Badat, niedoszły zamachowiec „z bombą w bucie”, który porzucił terroryzm, chodził wcześniej do angikańskiej szkoły w Gloucester.

Islamskie wychowanie, które wydaje się wspólnym mianownikiem w prawie wszystkich przypadkach, nie jest jednak czynnikiem nieodzownym dla przystąpienia do dżihadu. Pewna liczba konwertytów przeszła na radykalizm, żyjąc w krajach Zachodu. I tak na przykład Andrew Rowe, skazany w Londynie za posiadanie niebezpiecznych materiałów używanych w atakach terrorystycznych, podejrzany także o nielegalny handel bronią z bojownikami czecheńskimi, pochodził z jamajskiej rodziny i przed swym przejściem na islam w roku 1990 był drobnym przestępcą.

Faktem jest rosnąca religijność młodzieży w Europie z coraz wyraźniejszym przesunięciem w stronę tożsamości islamskiej. Wskazują na to takie zjawiska jak:

- rosnąca popularność noszenia chust;
- wzrost kulturowej identyfikacji z ponadnarodową tożsamością muzułmańską;
- zwiększenie liczby członków islamskich grup politycznych i stowarzyszeń młodzieżowych;
- narastanie antyzachodnich i antysemitycznych sentymentów w muzułmańskiej literaturze i na stronach internetowych.

9/11, atak 11 września 2001, seria porwań samolotów, a następnie samobójczych ataków bombowych, przeprowadzona przez dziewiętnastu bojowników powiązanych z ekstremistyczną grupą muzułmańską Al-Kaida na cele w Stanach Zjednoczonych: Bliźniacze Wieże, najbardziej charakterystyczny element Nowego Jorku i Centrum Handlu Światowego, oraz Pentagon, centrum strategii wojskowej przy Waszyngtonie. Ataki spowodowały śmierć prawie 3000 ludzi, wiele zniszczeń oraz rozpoczęły olbrzymie wysiłki USA nakierowane na walkę z terroryzmem jako naczelnym program polityczny. Pośród efektów były wojny toczone z Afganistanem i Irakiem, decyzje polityczne dzisiaj wyjątkowo krytykowane zarówno przez media, jak i autorytety kulturalne Zachodu.

Według badań przeprowadzonych przez Pew Center w Stanach Zjednoczonych brytyjscy muzułmanie wydają się bardziej antyzachodni w porównaniu do muzułmanów francuskich, hiszpańskich czy niemieckich. Podczas gdy w opinii mieszkańców krajów o większości muzułmańskiej ludzie Zachodu mają okrutny i gwałtowny charakter, to opinia taka bynajmniej nie dominuje wśród muzułmanów we Francji, Hiszpanii czy Niemczech. Muzułmanie brytyjscy, według Pew Center, są w tym zakresie najbardziej krytyczni. Wiele osób przypisze ten fakt polityce międzynarodowej, lecz nie jest to wystarczające wyjaśnienie. Zamachy w Hiszpanii miały, na przykład, miejsce w 2004 roku, a zamachy z 11 września wydarzyły się znacznie wcześniej niż inwazja na Irak czy Afganistan. Popularność islamskiego radykalizmu jest czymś więcej niż tylko odpowiedzią na politykę państw zachodnich, więcej ma wspólnego z walką z nadużywaniem alkoholu i głęboką nienawiścią wobec zachodniego dekadentyzmu. Aby zrozumieć atrakcyjność islamizmu, powinniśmy przyjrzeć się kulturowym trendom naszych czasów, którymi on się żywi.

### **POLITYKA TOŻSAMOŚCI**

Świadomość muzułmańska w Wielkiej Brytanii rozwijała się powoli, wraz z napływem imigrantów z takich krajów jak Pakistan, Indie, Bangladesz, Afryka Wschodnia, a w końcu i z Iraku, Afganistanu, Turcji, Afryki oraz części krajów Europy Wschodniej. Według spisu powszechnego z 2001 roku w Wielkiej Brytanii mieszka obecnie 1,6 miliona muzułmanów, co stanowi 2,7 procent całej jej ludności, na rok 2009 szacuje się tę liczbę na 2,5 miliona. Wiele miast może się dzisiaj pochwalić znaczną liczbą meczetów, wokół których koncentruje się życie, praca i modlitwy muzułmańskich społeczności.

Rosnące znaczenie muzułmańskiego lobby i natura żądań tej grupy jest jednakże wynikiem znacznie szerszych trendów politycznych w Wielkiej Brytanii. Epoka polityki multikulturalnej różnorodności prowadzona zarówno na szczeblu lokalnym, jak i ogólnokrajowym zachęcała różne grupy etniczne i religijne do politycznego organizowania się i wykorzystania swojej niszy do walki o dodatkowe środki. Współzawodnictwo powstające pomiędzy ugrupowaniami – coś na kształt plemiennych zmaganiań – wzmacniało poczucie społecznej fragmentacji, a każda z grup starała się dbać jedynie o „swoich”. Ogólnie rzecz biorąc, ostatnie dziesięciolecia to ciągłe słabnięcie starszych, kolektywnych form tożsamości, takich jak nacjonalizm, partie polityczne czy związki zawodowe, a nawet rodzina.

### HISTORIA POWSTANIA POLITYKI TOŻSAMOŚCI

Zmienił się też typ żądań stawianych przez mniejszości. Warto przyjrzeć się tej historii. Antyrasistowskie kampanie prowadzone w latach siedemdziesiątych koncentrowały się, przede wszystkim, na kwestiach materialnych i równości politycznej. Do prowadzących je grup należały między innymi: Komitet Koordynacyjny do Walki przeciw Dyskryminacji Rasowej (Coordinating Committee against Racial Discrimination), Sojusz Czarnej Młodzieży (Black People's Alliance) czy też inne, takie jak ruch młodzieży azjatyckiej (Asian Youth). Ugrupowania te nie czyniły rozróżnień pomiędzy społecznościami religijnymi, a przewodzący im młodzi liderzy urodzili się i wychowali w Wielkiej Brytanii. Działacze określali siebie raczej według swoich politycznych sympatii. W ostatnich latach przyniosło to zapotrzebowanie na „różnice”, a kulturowe kwestie związane z ubiorem, mięsem halal czy definicjami bluźnierstwa zdominowały świat polityki muzułmańskiej. Przesunięcie w stronę kwestii religijnych nastąpiło w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych z kilku powodów. Pierwszym była zmiana klimatu intelektualnego na lewicy, odejście od tradycyjnego nacisku na walkę klasową i równość ekonomiczną na rzecz nowej polityki tożsamości i praw grupowych. Ruch antyrasistowski w swoich politycznych żądaniach odszedł od kwestii równouprawnienia na rzecz większego zróżnicowania kulturowego i związanej z nim wagi kwestii kulturowych. Pojawiły się też grupy islamistyczne wywierające wpływ na młodsze generacje.

Co ważne, przejściu w stronę kwestii kulturowych, zaznaczającemu się od lat osiemdziesiątych, sprzyjała polityka państwa. Miejskie zamieszki w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zrodziły obawy o zaangażowanie społeczności mniejszości narodowych w proces polityczny, pozwalając im w tym zakresie bezpośrednio wpływać na politykę. Bastionem nowej lewicy stała się Rada Większego Londynu pod przewodnictwem Kena Livingstone'a, jedna z pierwszych instytucji, która poprzez swoją politykę stała się bezpośrednim wyrazicielem wagi tożsamości i zróżnicowania kulturowego. Rada była pionierem inicjatyw multikulturowych, przyciągając „tęczową koalicję” ugrupowań mniejszości etnicznych, homoseksualistów i osób

**HALAL**, opis przedmiotów i działań dozwolonych w islamskim prawie (szariat). Termin używany przede wszystkim do określenia jedzenia przygotowanego zgodnie z tym prawem. Określeniem przeciwnym jest *haram*.

niepełnosprawnych. Nawet instytucje z natury mniej radykalne, takie jak ministerstwo spraw zagranicznych, zaczęły brać pod uwagę tę nową intelektualną modę.

Raport Scarmana, który powstał w następstwie zamieszek w Brixton, w 1981 roku, proponował wielorasowe oraz wielokulturowe podejście uwzględniające różne społeczne potrzeby mniejszości etnicznych. Zakładałoby ono odejście od tradycyjnego, liberalnego „daltonizmu” polityki społecznej na rzecz podejścia zróżnicowanego, według różnych tożsamości kulturowych. To uprzywilejowanie odmiennych tożsamości w dyskursie rasowym oznaczało stopniowy podział społeczeństwa na widoczne kulturalne i religijne „społeczności”. Szczególnie gwałtownie zakwestionowana przez pewne ugrupowania lewicowe została idea kulturowej asymilacji, która miała według nich prowadzić do marginalizacji mniejszości. Miała ona zostać zastąpiona „różnorodnością kulturową”, a uznanie jej stać się alternatywnym sposobem włączenia członków mniejszości do społeczeństwa. Dla politycznej lewicy możliwość pozyskania głosów z okręgów wyborczych innych niż „białe” okręgi robotnicze, które stanowiły tradycyjną bazę dla polityków lewicy, stała się dodatkowym bodźcem.

Poczynając od lat osiemdziesiątych, „zróżnicowanie kulturowe” przestaje być jedynie marginalnym obiektem zainteresowań działaczy i staje się głównym obiektem troski wielu instytucji. Koncepcja zróżnicowania rodzi rozległą infrastrukturę, na którą składają się strategie polityczne, fundusze, usługi, organizacje społeczne i półrządowe oraz profesjonaliści zajmujący się tym tematem. W Wielkiej Brytanii wiele usług, z takich sektorów jak budownictwo, służba zdrowia, sztuka i kultura, dobroczynność, media publiczne i polityka społeczna zostało przystosowanych do zakładanych odmiennych potrzeb grup mniejszości. Powstały, specjalnie do tego celu powołane, wspólnoty mieszkaniowe, organizacje dobroczynne, centra kulturalne, stacje radiowe i oddziały policji. Akcent kładziony na zróżnicowanie kulturowe znalazł swoje wyraźne odbicie w raporcie z 2000 roku, sformułowanym przez komisję parlamentarną pod przewodnictwem lorda Bhikhu Parekha ds. przyszłości wielokulturowej Brytanii, w którym stwierdzono, że równość związana jest także z „uznaniem i szacunkiem dla kulturowej odmienności”. Brak uznania dla kultury, do której należy dana osoba, i nienadanie jej odpowiedniego statusu stało się brakiem równouprawnienia.



### PROBLEMY ZWIĄZANE Z TYM PODEJŚCIEM

Według niektórych osób dążenie do nadania oficjalnego statusu kulturowej odmienności daje efekt przeciwny do zamierzonego, przeciwdziałając pełnej integracji imigrantów. Zia Haider Rahman, prawnik bangladeskiego pochodzenia zajmujący się prawami człowieka, stwierdza, że niezchęca ono nowych emigrantów do nauki języka angielskiego. Wskazuje też na fakt, że rząd wydał w ciągu ostatniego roku 100 milionów funtów na usługi tłumaczy: „Mówimy im, że nie muszą się uczyć angielskiego, a nawet integrować się ze społeczeństwem. Co gorsza, izolując ich od niego, tworzymy społeczności, które stają się inkubatorami islamofaszystwu”.

Wzrost nakładów finansowych na tłumaczenia zbiegł się w czasie z większymi zmianami w szkolnictwie, mającymi na celu uznanie różnorodności kulturowej. W 1985 roku Ray Honeyford, dyrektor szkoły w Bradford, ostrzegał przed rosnącą segregacją w pobliskich szkołach, mówił o tym, jak lęk przed obrażeniem mniejszości uniemożliwiał prowadzenie lekcji angielskiego (jako pierwszego języka) i historii Anglii, co według niego dotyczyło większości dzieci z rodzin azjatyckich. Takie stanowisko spowodowało konsternację wśród lokalnych władz i Honeyford został zmuszony do przejścia na wcześniejszą emeryturę. Można dziś zauważyć, że jego ryzykowne prognozy się sprawdziły. Szkoły w całej północnej Anglii są w znacznym stopniu podzielone etnicznie. Stara szkoła Honeyforda, Drummond Middle School, została przemianowana na Iqra School, a jej uczniami są obecnie wyłącznie Azjaci.

Uprzywilejowanie różnic kulturowych spowodowało też częste pomijanie przez politykę multikulturalizmu mniej wpływowych części społeczności etnicznych mniejszości. Organizacje takie jak Muslim Women's Network oskarżają przywódców społeczności o to, że odbierają kobietom głos oraz wpływają na wymiar sprawiedliwości w kwestiach przemocy domowej, honorowych zabójstw i zmuszania do małżeństwa. Jakkolwiek przestępstwa te nie należą wyłącznie do specyfiki jakiejś określonej kultury i zdarzają się też wśród muzułmanów, sikhów, chrześcijan i hindusów, protekcyjalny – a nawet rasistowski – ton niektórych zwolenników multikulturalizmu skłania osoby krytykujące do stwierdzenia, że kwestia przemocy domowej wśród społeczności mniejszości etnicznych nie jest rozwiązywana z taką samą siłą, jak to się dzieje w domach białych obywateli.



### **PRZESUNIĘCIE KULTURY POLITYCZNEJ W STRONĘ ZRÓŻNICOWANIA**

Logika zróżnicowania kulturowego i multikulturalizmu spowodowała przesunięcia w kulturze politycznej, która zachęca obecnie ugrupowania etniczne i kulturalne do zgłaszania własnych żądań w oparciu o własną odmiennność i wykluczenie z głównego nurtu kultury. Aby pozyskać fundusze ze środków publicznych czy też jedynie zwrócić na siebie uwagę, poszczególne grupy muszą udowodniać, że są niesprawiedliwie traktowane. W rezultacie w przeciągu dwóch ostatnich dekad pojawiły się grupy stosujące kulturowy czy też etniczny lobbing, żądając większych funduszy i pomocy dla danej tożsamości kulturowej.

Wydarzeniem obrazującym stosunki rasowe w Wielkiej Brytanii w minionym dziesięcioleciu stało się dochodzenie w sprawie Stephena Lawrence'a, opublikowane w 1999 roku. Sprawa morderstwa czarnego nastolatka w południowym Londynie i zaniedbań w policyjnym śledztwie spowodowały znaczące zmiany w dyskursie stosunków rasowych. Do świadomości opinii publicznej dotarło zjawisko „instytucjonalnego rasizmu”, które raport Macphersona zdefiniował jako

kolektywną nieskuteczność organizacji w zapewnieniu odpowiednich i profesjonalnych usług obywatelom ze względu na kolor ich skóry, kulturę lub pochodzenie etniczne. Można to zjawisko zaobserwować w działaniach, odnoszeniu się lub zachowaniach sprzeczających się do dyskryminacji, której podstawą są uprzedzenia, ignorancja, bezmyślność i stereotypizacja działające na niekorzyść członków mniejszości etnicznych (Macpherson 6.34).

Wśród siedemdziesięciu zaleceń raportu znalazły się: wzmocnienie monitoringu etnicznego, wprowadzenie szkoleń z zakresu świadomości rasowej oraz celów zatrudniania i promowania członków mniejszości i zwrócenie większej uwagi na przestępstwa motywowane nienawiścią. Jakkolwiek samo użycie terminu „rasizm instytucjonalny” pozornie podkreśla rolę czynników strukturalnych (takich jak zatrudnienie, praktyki urzędów i prawodawstwa), celem raportu było zwrócenie uwagi władz na rasizm jako zjawisko powszechne, występujące na najniższym szczeblu, w miejscach pracy. Dzisiejsze działania antyrasistowskie skupiają się na zmianach w kulturze organizacji i wykorzenieniu „mimowolnego rasizmu”, definiowanego jako uprzedzenie wobec mniejszości etnicznych zdarzające

się w sposób niezamierzony, a budzące poczucie braku szacunku. Wysoce subiektywna definicja „przypadków rasizmu” Macphersona jako „wydarzeń postrzeganych za rasistowskie przez ich ofiarę lub inne osoby” sprowadzała każdy akt agresji, a nawet krytyki, do wymiaru potencjalnego rasistowskiego przestępstwa. Uwadze poświęconej monitoringowi rasizmu wydaje się jednak towarzyszyć wzrost napięcia pomiędzy społecznościami.

Przesunięcie w kierunku multikulturalizmu w dużym stopniu wpłynęło na społeczność muzułmańską zarówno na lokalnym, jak i krajowym szczeblu. Władze lokalne zyskały nowych partnerów w instytucjach religijnych, które mogły zostać wykorzystane w pracy socjalnej. I tak na przykład w latach osiemdziesiątych twierdzono, że należy wspomagać religijność społeczności muzułmańskich, bo zmniejszała ona skalę przestępczości wśród mężczyzn azjatyckiego pochodzenia, co porównywano z przestępczością w społecznościach afrokaraimskich. To partnerstwo z władzami lokalnymi nadawało tym instytucjom religijnym dodatkowy prestiż. Utwierdzało status przywódców religijnych jako reprezentantów lokalnych społeczności, często spychając pod powierzchnię napięcie pomiędzy istniejącymi w nich świeckimi i religijnymi frakcjami. Przeznaczanie przez władze środków finansowych dla grup postrzeganych jako wyraźnie określone tożsamościowo sprawiało, że w niektórych regionach tworzyła się ostra konkurencja pomiędzy społecznościami. W wielu przypadkach dobrze zorganizowane i dynamicznie rozwijające się organizacje religijne wygrywały „kartę tożsamości kulturowej” z większą łatwością niż finansowo ograniczone ugrupowania świeckie. Nowy status, jaki zyskały niektóre organizacje muzułmańskie na poziomie lokalnym i krajowym, dodawał zapewne pewności siebie ich bardziej wojowniczo nastawionym elementom wobec starszych, świeckich tradycji.

Przykładem przesunięcia znaczenia od świeckich do religijnych partnerów społecznych na poziomie lokalnym jest wschodni Londyn, gdzie w latach dziewięćdziesiątych dofinansowanie dla świeckich organizacji społeczności bangladeskich zmalało, wzrosło natomiast dla organizacji religijnych, takich jak rosnący w siłę East London Mosque („Meczet Wschodniego Londynu”). W ostatnich latach zwiększa się też

**SYNKRETYZM**, próba wyrównania i zintegrowania przeciwstawnych poglądów, praktyk i myśli („łączenie”). Synkretyzm związany jest z wyszukiwaniem analogii w sprzecznych tradycjach, zwłaszcza teologicznych i mitologicznych. Często praktykowany w sztuce (eklektyzm) i polityce (synkretyzm).

napięcie pomiędzy różnymi organizacjami religijnymi i świeckimi. I tak, na przykład, ugrupowania islamskie krytykują praktykowane od lat obchody bangladeskiego Nowego Roku za to, że zawierają one także hinduski symbolizm i pozwalają na kontakty między chłopcami i dziewczętami. Jednocześnie wielu świeckich aktywistów krytykuje wizytę w East London Mosque polityków z islamistycznej partii Jamaat-i-Islami, których oskarża się o popełnienie zbrodni przeciwko ludzkości w czasie wojny o niepodległość Bangladeszu w roku 1971. Koncepcji jednolitej „muzułmańskiej społeczności” zaprzeczają wewnętrzne tarcia takie jak wspomniane powyżej.

Na poziomie kraju lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte to okres konsolidacji i dochodzenia do głosu radykalnych organizacji muzułmańskich, zdolnych wywierać znacznie silniejszy nacisk niż apolityczne czy lokalne ugrupowania muzułmańskie. W 1988 roku powstał UK Action Committee on Islamic Affairs (UKACIA), komitet, którego zadaniem było prowadzenie kampanii przeciwko Salmanowi Rushdiemu i jego powieści *Szatańskie wersety*, która w końcu doprowadziła do nałożenia na pisarza przez ajatollaha Chomeiniego fatwy skazującej go na śmierć. Potrzeba współdziałania zbliżyła do siebie różne ugrupowania muzułmańskie. Kampania przeciw Rushdiemu prowadzona była głównie z Pakistanu przez nieżyjącego już ideologa islamizmu Abula A'la Mawdudiego, który w 1941 roku założył partię Jamaat-i-Islami. Kampania ta obejmowała zarówno mobilizację zwykłych muzułmanów żyjących w Wielkiej Brytanii, jak i organizację demonstracji, pisanie petycji i wywieranie nacisku na rząd brytyjski kanałami dyplomatycznymi poprzez sieć powiązań z Saudyjczykami. Drobiazgowo zaplanowane akcje palenia książek na ulicach Bradford wzmacniały autorytet islamistów wśród muzułmanów z młodszego pokolenia, których większa liczba była czytelnikami, niż miało to miejsce w pokoleniu ich rodziców, i których łatwiej było sprowokować do gniewnych reakcji w obronie islamu.

Po raz pierwszy pojawiły się wtedy obawy, że niektórzy muzułmanie, związani poniekąd ponadnarodową wiarą, mogą przestać przestrzegać brytyjskiego prawa. To zaniepokojenie kwestią lojalności muzułmanów wzrosło wraz z wydarzeniami takimi jak wojna w Zatoce i późniejsza palestyńska intifada z początku lat dziewięćdziesiątych i roku 2000. W 1992 roku Parlament Muzułmański, pod przewodnictwem (nieżyjącego już) Kalima Siddiqui, wystosował swój Manifest Muzułmański określający dżihad jako obowiązek każdego muzułmanina, bez względu na miejsce urodzenia.

### NARODZINY MUZUŁMAŃSKIEJ RADY WIELKIEJ BRYTANII

Wraz z powstawaniem coraz większej liczby konkurujących ze sobą (także o fundusze) muzułmańskich ugrupowań rząd brytyjski pomógł w 1997 roku stworzyć centralną organizację koordynującą, zwaną Radą Muzułmańską Wielkiej Brytanii (Muslim Council of Britain, MCB). Powstała ona jako odpowiedź na wniosek Michaela Howarda, ówczesnego konserwatywnego ministra spraw wewnętrznych, by muzułmanie utworzyli jedno ciało reprezentacyjne. MCB reprezentuje 350 meczetów w kraju, a jej kadry składają się wyłącznie z wolontariuszy, jakkolwiek od czasu do czasu rada otrzymuje pieniądze z budżetu państwa (na przykład rząd przyznał jej 140 tysięcy funtów na propagowanie prawodawstwa w zakresie dyskryminacji religijnej). Rada odegrała znaczną rolę w umocnieniu politycznej tożsamości muzułmanów brytyjskich, otwarcie wyrażając swoją opinię na temat polityki zagranicznej Wielkiej Brytanii, religijnej dyskryminacji i problemów, jakie napotyka muzułmanie. W dokumencie z 2001 roku zatytułowanym *Wybieramy, by słuchać* (*Electing to Listen*) zachęcała do głosowania w wyborach. Dokument zwracał uwagę na zjawisko islamofobii (szczególnie w mediach), dyskryminację religijną i kwestie międzynarodowe, takie jak sytuacja w Palestynie, Czeczenii i Kaszmirze.

W ostatnich latach jednakże postępowanie rady poddawane jest krytyce, szczególnie po zamachach w Londynie. Źle oceniana jest ze względu na niezajmowanie się kwestiami kulturalnego i religijnego zróżnicowania brytyjskich muzułmanów, szczególnie jeśli chodzi o islam suficki (który obecnie zdołał już stworzyć swoją własną radę). Odpowiedzią MCB było stwierdzenie, że reprezentuje ona jedynie zrzeszone w niej organizacje, jednak nierzadko rząd traktował ją jako przedstawiciela głównego nurtu muzułmańskiej opinii.

Inni krytycy wyrażali swoje zaniepokojenie „ekstremalnymi” opiniami niektórych przywódców MCB, związanych z radykalnymi organizacjami za granicą, takimi jak Bractwo Muzułmańskie czy Jamaat-i-Islami. Jakkolwiek niewiele jest poważniejszych oskarżeń o poparcie rady dla takich organizacji jak Al-Kaida, to kontrowersje budzą jej poglądy na temat takich kwestii jak homoseksualizm, aranżowane małżeństwa, powody radykalizacji brytyjskich muzułmanów czy Dzień Pamięci Holokaustu. Pierwszym wybranym liderem MCB został Iqbal Sacranie, były szef UKACIA, znany ze stwierdzenia, że dla Salmana Rushdiego „śmierć byłaby chyba czymś zbyt łaskawym”. Jego mianowanie zrodziło wątpliwości, co do uznania

MCB za organizację reprezentatywną dla społeczności muzułmańskiej. Co do innych ugrupowań, takich jak Muzułmański Komitet Spraw Publicznych (MPAC) i Muzułmańskie Stowarzyszenie Wielkiej Brytanii (MAB) oraz jej siostrzanej organizacji – Inicjatywy Brytyjskich Muzułmanów (BMI), istnieją jeszcze większe podejrzania o ich niebezpieczne powiązania i ekstremistyczne poglądy.

Polityczny islam w Wielkiej Brytanii rozwinął się pod wpływem ugrupowań islamistycznych, mających swe siedziby w Pakistanie, Bangladeszu i na Bliskim Wschodzie. Proces politycznej konsolidacji muzułmańskich ugrupowań wspomogły wydarzenia takie jak szybka rewolucja w Iranie w roku 1979 oraz sprawa *Szatańskich wersetów*. Do końca lat dziewięćdziesiątych ugrupowania muzułmańskie stworzyły sprawną machinę lobbingu. Sił dodał im też napływ finansowego wsparcia z Arabii Saudyjskiej i Pakistanu na budowę nowych obiektów oraz dla wydawnictw i szkół. Spowodowało to, jak już wspomniałam wcześniej, przesunięcie punktu ciężkości z tradycyjnych i apolitycznych organizacji muzułmańskich w stronę politycznie radykalnych i umiędzynarodowionych ugrupowań kierujących się ideologią wahabicką. Wielu komentatorów podkreśla fakt, że Londyn (czy też „Londonistan”, termin ukuty niegdyś przez francuskie służby specjalne) stał się w latach dziewięćdziesiątych centrum uchodźstwa dla różnych grup islamistycznych, które wyparte zostały ze swoich krajów przez rządy. Trzej prominentni islamscy duchowni: Abu Qatada, Abu Hamza i Omar Bakri Muhammed, jeszcze do niedawna prowadzili swoją działalność z Londynu.

Wydarzenia 11 września nie tylko nadały nowe znaczenie byciu muzułmaninem, ale także zwróciły na to uwagę świata. Dorastała nowa generacja muzułmanów zadających sobie pytanie o własną tożsamość. Wielu wystarczał kontekst bycia postrzeganym jako muzułmanin, podkreślany przez media, polityków i ugrupowania muzułmańskie mówiące o „muzułmańskiej społeczności”. Faktycznie rzecz biorąc, islamska narracja o represjonowanej *umma* (społeczności) podtrzymywana jest przez szersze publiczne ataki na politykę Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii.

### WPLYW NA MUZUŁMAŃSKĄ TOŻSAMOŚĆ I NARODZINY „ISLAMOFOBII”

Krótki przegląd historii tożsamości muzułmańskiej pokazuje, że nie rozwijała się ona liniowo. Złożyło się na nią powiązanie wielu czynników, a w ostatnich latach dojrzała ona do samoświadomości. Nie-

wątpliwie, jednym z rezultatów wzmożonego zainteresowania „społecznością muzułmańską” jest fakt, że im więcej o niej się mówi, tym bardziej muzułmanie odnajdują w niej siebie. Ekonomiści używają terminu „kaskada informacyjna”, opisującego zjawisko udzielania odpowiedzi na podstawie osądu opartego na tym, w co wierzą inni uczestnicy danej grupy. Muzułmanie, którzy zapewne wyrażają różne przekonania, mogą udzielać podobnych odpowiedzi pod wpływem tego, co uważają inne osoby w ich grupie. Zapytani o „własną” społeczność, mogą wykazywać pewną skłonność do tego, by nie zawieść innych członków własnej grupy, jakiś rodzaj odruchu obronnego. Tożsamość muzułmańska stała się, do pewnego stopnia, samospełniającą się przepowiednią.

Motywy religijnych prześladowań i nienawiści do muzułmanów, czyli islamofobia, stał się ważnym czynnikiem pobudzającym do działania młodszych muzułmanów. Co istotne, problem islamofobii spowodował wprowadzenie do bieżącej praktyki stosunków rasowych z jej rosnącym zainteresowaniem ochroną tożsamości kulturowej i „szacunkiem” dla mniejszości. A sam termin nie został ukuty przez żadną organizację muzułmańską, ale przez Runnymede Trust, który spopularyzował go w 1997 roku w swoim obszernym raporcie na temat brytyjskich muzułmanów.

Po opublikowaniu raportu w sprawie zabójstwa Stephena Lawrence’a magazyn „Q News” zadał pytanie: „Gdzie w «białej» i «czarnej» Brytanii Macphersona znajdują się muzułmanie?”. Niemuzułmańscy antyrasiści, zapewne dotknięci taką krytyką, odpowiedzieli na to wezwanie i włączyli muzułmanów do swoich działań. Oficjalny antyrasizm dostarczył materiału, dzięki któremu ugrupowania muzułmańskie mogły konstruować swoje kampanie.

Po wydarzeniach 11 września organizacje reprezentujące muzułmanów wyrażały swoje zaniepokojenie, okazując swoją bezbronność i przewidując gwałtowne reakcje przeciwko muzułmanom. Rada Muzułmanów (MCB) wezwała rząd do zwiększenia ochrony, twierdząc, że: „Muzułmanie w Wielkiej Brytanii czują się szczególnie bezbronni, zagrożeni, wyobcowani, zastraszeni, zmarginalizowani, dyskryminowani i szykanowani po tragedii 11 września”.

Obecnie szereg organizacji, którym przewodzą muzułmanie, prowadzi aktywny lobbing przeciwko islamofobii. Do organizacji tych zalicza się Komitet ds. Mediów Muzułmańskiej Rady Wielkiej Brytanii, Islamska Komisja Praw Człowieka (IHRC), Forum przeciwko Islamofobii i Rasizmowi (FAIR), MPAC, BMI i Muzułmańskie



Forum Bezpieczeństwa (MSF). Dzięki prowadzonym przez nie kampaniom udało im się wpłynąć w 2006 roku na zmianę przepisów dotyczących ustawy o podżeganiu do religijnej nienawiści.

Rząd zaakceptował też rolę, jaką miały odtąd odgrywać przedstawicielskie organizacje muzułmańskie w kwestii pomocy społecznej i możliwych zmian w prawie. W sierpniu 2006 roku przedstawiciele Związku Organizacji Muzułmańskich w Wielkiej Brytanii i Irlandii poprosili Ruth Kelly, sekretarz stanu ds. społeczności, o ustalenie świąt zgodnych z muzułmańskim kalendarzem i islamskim prawem rodzinnym, które obowiązywałyby wyłącznie muzułmanów. Według sekretarza generalnego, dr. Syeda Aziza Pashy, odpowiedziała ona, że „życzliwie przyjrzy się wszystkim sugestiom”, i zgodziła się na „partnerskie podejście do tej kwestii”.

### RODZAJE UGRUPOWAŃ

Wspomniane powyżej tendencje nie są zgodne z rzeczywistością. Wracając do wspomnianej wcześniej opinii Muniry Mirzy, należy zdawać sobie sprawę z faktu, że brytyjskich muzułmanów nie charakteryzuje jednorodność. Oprócz historycznych różnic teologicznych dzielących sunnitów od szyitów, wśród muzułmanów można odnaleźć cały szereg, często sprzecznych ze sobą, poglądów religijnych i politycznych. Niektóre z nich są zdecydowanie islamistyczne i upolitycznione (Hizb u-Tahrir, MPAC, Al-Muhajiroun), podczas gdy inne dotyczą kultury i religii (Tablighi Jamaat). Największe organizacje, takie jak MCB i MAB, z trudem lawirują pomiędzy umiarkowanym zaangażowaniem politycznym a imperatywami islamu. Ostatnio notuje się rozrost świeckich organizacji muzułmańskich poszukujących punktów wspólnych z nie-muzułmańską większością, takich jak Postępowi Brytyjscy Muzułmanie (Progressive British Muslims), Muzułmanie dla Świeckiej Demokracji (Muslims for Secular Democracy) czy City Circle.

Pomimo głosów mówiących o tym, że istnieje jedna „społeczność muzułmańska”, organizacje muzułmańskie są głęboko podzielone w kwestii wyboru najważniejszej drogi dla osiągnięcia muzułmańskich celów. Niektóre z organizacji islamistycznych, takie jak Hizb u-Tahrir i Al-Muhajiroun (ugrupowanie, które choć zdelegalizowane, ciągle odradza się w coraz to nowszych mutacjach), krytykują demokrację i uznają demokratyczne wybory za sprzeczne z islamem. W tym samym czasie MPAC ostro krytykuje ten negacjonizm, twierdząc, że muzułmanie urodzeni w Wielkiej Brytanii zaniedbują swoje



islamskie obowiązki, nie uczestnicząc w wyborach, i utrudniają w ten sposób osiągnięcie islamskich celów. MPAC jest przedstawicielem swoście brytyjskiego odłamu radykalnego islamu ostro atakującego posłów, którzy według niego okazują proizraelskie sympatie. Komitet ten udzielił aktywnego poparcia Partii Szacunku (Respect Party) we wschodnim Londynie w czasie wyborów w 2005 roku.

Pomimo dzielących je różnic te otwarcie polityczne organizacje łączy wspólna niechęć do bardziej umiarkowanych ugrupowań typu MCB. Tę ostatnią ugrupowania radykalne kojarzą z prorządowością, a co za tym idzie, z niespełnianiem żądań młodszej generacji muzułmanów, których do islamu przyciąga właśnie silna opozycja wobec polityki rządu. W następstwie zamachów w Londynie ponad 40 islamskich naukowców i przywódców zebranych przez MCB wystosowało oświadczenie nazywające ataki „absolutnie nieislamskimi”, a przedstawiciele liczącego 500 osób Muzułmańskiego Forum zebrali się przed parlamentem, wydając fatwę i uznając samobójcze ataki za „stanowczo zakazane”. MCB jest krytykowany także przez niektóre młodsze organizacje muzułmańskie za oderwanie się od generacji, którą reprezentują. Życzyłyby one sobie brytyjskiego islamu, który byłby bardziej „znaczący”, a MCB uznają za przeszkodę w osiągnięciu tego celu. Ugrupowania świeckie krytykują z kolei MCB za niepodjęcie dyskusji na temat „modernizacji” islamu i praktyk religijnych.

Znaczenie modernizacji jest jednak samo w sobie dość niejasne – dla niektórych wiąże się raczej z powrotem do koranicznych nakazów niż z ich rozluźnieniem. I tak na przykład MPAC prowadziła kampanię zachęcającą do otwarcia drzwi meczetów dla kobiet – a więc czegoś, czego zawsze im odmawiano, zarówno z powodów religijnych (biorąc pod uwagę ścisłą segregację mężczyzn i kobiet w czasie modłów), jak i praktycznych – ograniczonej powierzchni większości meczetów w Wielkiej Brytanii. Kampania MPAC prezentowana była przy użyciu języka w stylu „siła kobiet”, zapożyczającym wiele ze współczesnego feminizmu, co uczyniło ją bardzo atrakcyjną dla komentatorów przychylnych reformom islamu. Jednakże „siła kobiet” promowana przez MPAC ma także bardzo religijny charakter. Organizacja popiera noszenie przez kobiety nikabu [całkowitego nakrycia głowy – przyp. tłum.] i hidżabu [chusty], dodając, że „nie powinno się im tego zakazywać, ale przy tym traktować je z większym szacunkiem i powagą niż wszystkie inne kobiety”. „Siła kobiet” jest kampanią broniącą prawa kobiet na tyle, na ile sankcjonuje to Koran.

Znaczna różnorodność charakteryzująca te organizacje sugeruje, że Brytyjcy muzułmanie nie reagują w podobny sposób na aktualny klimat polityczny. Młodzi Brytyjcy muzułmanie mogą krytykować sposób życia starszego pokolenia, co nie zmienia faktu, że nie ma konsensusu co do tego, jak ten „brytyjski islam” powinien wyglądać. Podczas gdy niektóre z organizacji odrzucają „zachodnią” demokrację i uczestnictwo w niej, inne zachęcają do większego w nią zaangażowania, a nawet chwalą „zachodnią” myśl polityczną. Dla niektórych ugrupowań ważny jest kulturalny czy też „ludowy” aspekt religijnego wychowania, które pielęgnują jako istotną część własnego dziedzictwa, podczas gdy inne pragnęłyby „oczyszczenia” islamu z takich elementów.

Jak już wspomniałam pokrótce wcześniej, rozkwit islamu w Wielkiej Brytanii w ostatnich dwu dekadach związany był z serią wydarzeń politycznych oraz, pośrednio, z oficjalną polityką rządzących. Jest także odbiciem ważniejszych dążeń młodszej generacji muzułmanów wychowanych w Wielkiej Brytanii. Tanveer Ahmed, australijski muzułmanin i psychiatra, napisał pracę na temat młodych muzułmanów wychowanych na Zachodzie w dwóch różnych systemach kulturowych o konkurujących ze sobą wartościach. Według Ahmeda zwrot w kierunku religijnej tożsamości wynika częściowo z poczucia kulturowej alienacji muzułmanów na Zachodzie. Napędzają ją może czasem doświadczenia związane z rasizmem i niepasowania do głównego nurtu kultury. Twierdzi on, że muzułmanin staje się „człowiekiem marginesu”, kiedy czuje się odepchnięty i wyalienowany przez jednego lub oboje z rodziców, rodzinę lub szkołę. Problemy z poczuciem tożsamości może powodować zwiększony poziom dewiacji, nadmiernych lęków oraz psychicznej niestabilności. Ahmed pisze, że:

Używając języka niespecjalistycznego, można powiedzieć, że ich niespójne „ja” nie pozwala im dotrzeć do dorosłości. [...] Objawia się to często dramatycznym zwrotem w którąś ze stron kulturowego podziału, ucieczką w zaaranżowane małżeństwo lub głęboką religijność. Może się też objawić przeciwnym zachowaniem, na przykład ucieczką z partnerem wbrew woli rodziców (37).

Wydaje się, że zapal religijny pomaga niektórym muzułmanom pokonać poczucie wyobcowania z głównego nurtu kultury i daje poczucie przynależności, którego nie jest im w stanie dać ani Wielka Brytania, ani kraj rodzinny.

Z pewnością młodzi muzułmanie czują się rozdarci pomiędzy surowymi wymaganiami kulturowymi rodzinnego domu i bardziej permissywnym środowiskiem szkoły czy grona przyjaciół. Doświadczenie to jest dobrze znane świeżym imigrantom. Trzeba jednakże pamiętać, że islamizm przemawia nie tylko do młodzieży muzułmańskiej wychowanej w kulturowym rygorze domu. Dla niektórych wyraża sprzeciw wobec wysiłków, jakie podejmują ich rodzice w celu „dopasowania się” do brytyjskiego społeczeństwa; dla jeszcze innych, pochodzących z bardzo różnych środowisk, atrakcyjny jest sam rygor ideologiczny. Za zainteresowanie islamem odpowiadać może także wiele czynników osobistych, wspólnym mianownikiem, jednakże, wydaje się atrakcyjność absolutnej wizji świata oraz poczucie przynależności do jakiejś społeczności.

### ZANIK INNYCH ŹRÓDEŁ TOŻSAMOŚCI

Atrakcyjność islamizmu jako typu tożsamości może być także odbiciem znacznego kulturowego przesunięcia, jakie nastąpiło w społeczeństwie. Starsze formy politycznej i narodowej tożsamości stały się obiektem ataków lub straciły na ważności na rzecz poszukiwań nowych znaczeń i przynależności. Ta narastająca skłonność do wycofywania się w enklawę kulturowej i religijnej tożsamości nie dotyczy, z pewnością, jedynie muzułmanów i można by zastanowić się nad tym, jak dalece młodzi ludzie odczuwają własne odseparowanie od społeczeństwa jako całości. Niektórzy komentatorzy zauważają niewielki wzrost liczby członków organizacji sikhijskich i hinduskich, co sugeruje istnienie ekskluzywistycznej identyfikacji również wśród społeczności mniejszości niemuzułmańskich. Jeszcze inni kierują się w stronę tożsamości regionalnych lub lokalnych, odchodząc od identyfikacji z państwem.

W przeciągu ostatnich piętnastu lat pojęcie angielskości zasadniczo zmieniło swoje znaczenie. Według Rogera Scrutona było to niegdyś dość łagodne pojęcie, na które składały się takie kulturowe totemy jak parafialne kościołki, wyścigi łodzi i Morris dancers. Dziś nabrało ono o wiele bardziej asertywnego i populistycznego znaczenia. Kategorie

**NATYWIZM**, polityka stawiająca interesy rdzennych obywateli ponad żądania nowo przybyłych. To praktyki prawne i polityczne obniżające status grup kulturowych lub etnicznych nieurodzonych w kraju przebywania, zakładające ich wrogość i niezdolność do asymilacji. Nierzadko mylony jest z obroną tożsamości narodowej, kulturowej albo religijnej. Nattywiści w polityce zazwyczaj krytykują podejście wielokulturowe i wyrażają ogólny sprzeciw wobec imigracji, z czym wiąże się ich ksenofobia.

takie jak „angielskość”, „walijskość” i „szkockość” wzajemnie rasowo się wykluczają, nieuchronnie upodabniając się do etniczności i natywizmu, charakterystycznych dla tożsamości narodowych istniejących w innych częściach Europy. Inkluzywizm brytyjskiej tożsamości, opartej na (ogólnobrytyjskich) tradycjach wielokulturowości i Commonwealthu, daje Brytyjczykom wyjątkową szansę asymilacji przybyszów. A jednak nie jest wykorzystywana.

Powodem, dla którego młodzi muzułmanie czują się coraz bardziej oderwani od Wielkiej Brytanii, nie jest wyłącznie odciągająca ich od niej religia, lecz znaczna dezorientacja społeczeństwa, co do rzeczywistego znaczenia przynależności do Wielkiej Brytanii w ogóle. Niedawne próby rządu mające na celu wprowadzenie testów na obywatelstwo brytyjskie i zmian w szkolnictwie wywołały kontrowersje na temat właściwego znaczenia brytyjskości jako takiej i tego, co właściwie powinna ona oznaczać.

Dla wielu obserwatorów jednym z głównych czynników przyczyniających się do osłabienia brytyjskiej tożsamości jest polityka multikulturalizmu. Moda intelektualna nakazała prawomyślnym obywatelom odczuwać wstyd i winę za imperialną przeszłość Wielkiej Brytanii oraz zażenowanie związane z jawnymi przejawami narodowej dumy, tak jak to było i w moim przypadku. Wiele wydarzeń ostatnich lat ujawniło pewne zakłopotanie władz w stosunku do niektórych aspektów brytyjskości.

Kadetom uniwersytetu Aberdeen nauczyciele z uniwersyteckiego studium wojskowego (OTC) rozkazali zdjąć mundury w czasie przemarszu obok meczetu po tym, jak z przejeżdżającego obok samochodu posypały się obelgi na jednego z kadetów. Usankcjonowano w ten sposób oficjalnie dwojaki przesłanie skierowane do muzułmanów: po pierwsze, mogą oni legalnie sprzeciwić się obecności w ich pobliżu mundurów armii ich własnego kraju; po drugie, obiekcje takie są ważniejsze niż wola kadetów noszenia munduru czy też życzenie większości, by je nosili. Czołowy przedstawiciel społeczności i meczetu, Habib Malik, stwierdził, że jest „bardzo zaskoczony, że OTC zrobiła coś podobnego. [...] Społeczność muzułmańska szanuje żołnierzy i uważa, że wojsko wykonuje wspianą robotę” (cyt. za: Ja’far, Mirza, Senthilkumaran 34).

Kiedy Urząd ds. Kwalifikacji i Programów Nauczania (QCA) opublikował szczegóły nowego programu nauczania historii w szkołach średnich, okazało się, że zawarto w nim jedno z najczarniejszych wydarzeń w historii imperium brytyjskiego – masakrę w Amritsarze

w 1919 roku – uważane nawet przez krytyków imperium za nietypowe wydarzenie. Ken Boston, dyrektor naczelny QCA, nie próbował nawet uzasadniać tej decyzji względami historycznymi: „Biorąc pod uwagę mieszaną narodowość żyjących w Anglii, ważne jest kultywowanie wzajemnego zrozumienia poprzez nauczanie” (cyt. za: Ja’far, Mirza, Senthilkumaran 34). Nauczanie historii, które oparte jest na założeniu, że uczniowie nie posiadają jednej wspólnej narodowości, na pewno nie przyczyni się do tworzenia poczucia tożsamości brytyjskiej.

Tożsamość brytyjska została osłabiona ze względów politycznych, podczas gdy inne instytucje, które dawały poprzednim generacjom muzułmanów zbiorową tożsamość, podpadły z bardziej naturalnych przyczyn, a partie polityczne i związki zawodowe spowodowały odpływ ich członków w ostatniej dekadzie. Ruch antyrasistowski, który angażował poprzednie generacje obywateli pochodzenia azjatyckiego, został w większości wchłonięty przez oficjalne organizacje zajmujące się sprawami rasowymi. Starsze metody aktywizowania zbiorowości przestały być użyteczne, a próżnia przyczyniła się do rozwoju upolitycznionej tożsamości religijnej.

W tym kontekście młodzi muzułmanie są bardziej świadomi swojego odseparowania od głównego nurtu i bardziej agresywni w zaznaczaniu swojej tożsamości w przestrzeni publicznej. W świetle tych zachodzących zmian warto przyjrzeć się reakcji władz i jej wpływowi na uczucia i postawy muzułmanów. W ciągu ostatniej dekady, szczególnie po londyńskich zamachach, polityka władz polegała na traktowaniu muzułmanów jako oddzielnej społeczności, której specjalne potrzeby wymagały zastosowania specjalnej polityki i przywilejów. W 2005 roku rząd zorganizował grupę roboczą składającą się z przedstawicieli i przywódców muzułmańskich organizacji pod hasłem „Wspólne zapobieganie ekstremizmowi”, która zaleciła zwiększenie finansowania różnych grup religijnych i projektów po to, by lepiej zaspokoić potrzeby muzułmańskiej społeczności.

Jednakże pomimo dobrych intencji to działanie było niewystarczające i niejasne. Próba „zaangażowania społeczności muzułmańskiej” okazała się trudna, bo nie stanowiła ona spójnej ani jednolitej społeczności. Ludność muzułmańska jest zróżnicowana etnicznie, językowo i kulturowo; podczas gdy część młodych muzułmanów staje się coraz bardziej religijna od swoich rodziców, inna część coraz bardziej świecka i „zachodnia”. Jaka więc „strategia społecznościowa” pasowałaby do tak różnorodnych potrzeb i oczekiwań?

### ZINDYWIDUALIZOWANY ISLAM

Jeszcze jedna uwaga na temat brytyjskich muzułmanów. Oliver Roy tak pisał o zindywidualizowanym islamie: „Wraz ze wzrostem wagi religii na poziomie jednostek zmniejszyła się jej rola regulująca życie kulturalne społeczności. Wielu muzułmanów «wybiera sobie» zasady, które uznaje za istotne dla samych siebie. I tak na przykład znaczna liczba muzułmanów przyznaje się do picia alkoholu, palenia i przedmałżeńskiego seksu, a więc rzeczy zabronionych przez ich rodzimą kulturę i religię. Wolą oni wewnętrzną świadomość tego, co uznają za muzułmańską tożsamość”.

Powstaje więc pytanie o to, w jakim zakresie, jeśli w ogóle, państwo winno przyznawać miejsce islamowi w życiu społecznym. Skłonność władz do dialogu z muzułmanami traktowanymi jako ugrupowania religijne o określonych zasadach i postawach nie bierze pod uwagę trójwymiarowego i wewnętrznie sprzecznego charakteru postępowania jednostek przechodzących kulturową transformację. Jakkolwiek wiele z tych osób jest kulturowo i etnicznie muzułmanami, niekoniecznie oznacza to ich szczególną religijność. Dla niektórych osób stereotypowe pojęcie na temat tego, jak powinien postępować muzułmanin, może być czymś w rodzaju krępującego gorsetu. Wielu odczuwa to jako potrzebę ukrywania części własnego życia prywatnego, na który mogą składać się na przykład spożywanie alkoholu, posiadania chłopaka itd., przed własną rodziną i społecznością lokalną i na pewno nie pomaga im to odpowiadać na oczekiwania społeczne. Wprowadzenie szariatatu na terenach o wysokim procencie muzułmańskich mieszkańców – co czasem jest proponowane – ograniczyłoby wolność wyboru kultury, w której dane jednostki pragnęłyby żyć. Sam fakt rozważania czegoś podobnego przez rządzących wysyła muzułmanom przekaz o tym, jak powinni postępować i jaki mieć stosunek do własnej religii, chociaż wielu może tego wcale nie pragnąć. Nie należy też nie doceniać stopnia, w jakim mogą oni pragnąć zaadoptować się do otoczenia, czasami nawet odrzucając niektóre z wartości, w których się wychowali.

I jeszcze jedna uwaga o multikulturalizmie: przyczynił się on do wzmocnienia poczucia bycia prześladowaną ofiarą, co z jednej strony jedynie wzmocniło poczucie odrębności, z drugiej w niczym nie pomogło. Niektórzy komentatorzy posunęli się nawet do całkowicie absurdalnego porównania, zrównując sytuację muzułmanów w Wielkiej Brytanii z sytuacją żydów w nazistowskich Niemczech. W rzeczywistości, według badań Mirzy, 84 procent respondentów



stwierdziło, że jest traktowanych przez społeczeństwo sprawiedliwie. Większość muzułmanów czuje się całkiem pewnie w okazywaniu swojej „muzułmańskości”, a nawet, jak niektórzy z nich twierdzą, łatwiej jest im praktykować islam w Wielkiej Brytanii niż w „krajach muzułmańskich”. Pojawia się tu paradoks: mimo że młodzi muzułmanie nie doznają przejawów szczególnego rasizmu czy dyskryminacji religijnej, są bardziej uwrażliwieni i świadomi możliwości prześladowań. Istnieje wielka przepaść pomiędzy wyobrażeniami a rzeczywistością. Cała ta kultura związana z zapobieganiem prześladowaniom nie pozwoliła nam złagodzić lęków muzułmanów. A nawet spowodowała, że one wzrosły.

I tak, zamiast pokazać muzułmanom, że są tacy sami jak my, władze postanowiły traktować ich jako oddzielną grupę – w rezultacie społeczeństwo zaczęło ich postrzegać jako bardziej obcych, niż faktycznie są.

### ZAMYKANIE DYSKUSJI

Na koniec, ale z nie mniejszą powagą, chciałabym zauważyć, że oskarżenie o islamofobię stało się ostatnio wygodnym sposobem kończenia każdej dyskusji. Uzasadniona krytyka islamu czy muzułmanów potyka się ciągle o to oskarżenie. Polityka multikulturalizmu stworzyła przedziwną dynamikę: istnienie pewnych grup domagających się specjalnej ochrony dla swojej tożsamości zachęca inne grupy do stawiania swych własnych żądań. Muzułmanie postępują w ten sposób już od jakiegoś czasu, ale nie oni są twórcami samego schematu, lecz szersza polityka multikulturalizmu, która nakazuje zdławienie kontrowersyjnych opinii w imię ochrony mniejszości.

W rzeczywistości żądania muzułmańskich grup podkopujące zasadę wolności słowa w zachodnich społeczeństwach nie są wcale precedensowe, lecz idą po prostu za pewną modą zinstytucjonalizowaną w latach osiemdziesiątych poprzez uniwersyteckie kodeksy wypowiedzi, kulturowe wskazówki postępowania w miejscu pracy i polityczną poprawność praktykowaną w lokalnych samorządach. Jak podkreśla kanadyjski filozof Michael Neumann, przesadne lęki kultury Zachodu o obrażenie kogokolwiek są winne powstaniu niektórych bieżących dylematów muzułmanów. Co ciekawe, po raz pierwszy żądania ograniczenia mowy nienawiści w obronie swojej tożsamości w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zgłosiły ugrupowania homoseksualistów i feministek.



### KONKLUZJE

Chciałam przede wszystkim pokazać, jak pewna, mająca nadzwyczaj dobre intencje, polityka pogorszyła sytuację, zamiast ją polepszyć, czyniąc współżycie w przestrzeni publicznej trudniejszym z powodu zbyt wielkiego nacisku, który położony został na religijną tożsamość. Religia odgrywa niewątpliwie ważną rolę w życiu wielu osób i należy ten fakt uszanować, lecz z powodu lęku przed radykalnym islamizmem nie powinno się bezmyślnie wprowadzać jej w sam środek naszych własnych instytucji, nie zastanawiając się nad konsekwencjami, jakie ze sobą niosą.

Należy zaprzestać podkreślania różnicowania kulturowego (poprzez inicjatywy typu dialog „międzykulturowy”). Należy nawiązywać dialog z muzułmanami jako obywatelami, nie ze względu na ich religijną tożsamość. Społeczność muzułmańska daleka jest od jakiegokolwiek jednolitości, a naszym zadaniem podjęcie działań w celu odrodzenia poczucia etosu społeczeństwa. Należy zaprzestać instytucjonalnych ataków na tożsamość, takich jak odwołanie obchodów świąt Bożego Narodzenia czy neurotyczne zakazy ekspozycji narodowych symboli, nie mówiąc już o antyzachodniej stronniczości w prezentowaniu historii. Należy także wzmocnić źródła lojalności, instynktownie naturalnej dla ludzi, oraz unikać ich szufladkowania. Ostatnio miałam okazję zastosować te koncepcje w praktyce przy okazji zaproszenia do mieszkania moich afgańskich sąsiadów na bożonarodzeniowy obiad. Jeden z nich przywodził z sobą znajomego. Spędzili z nami czterdzieści pięć minut, zjedli dwa ziemniaki i wypili po szklance wody. Opowiedzieli nam o swojej podróży z Afganistanu do Londynu prowadzącej przez szereg ośrodków dla uchodźców. Słuchaliśmy ich z szeroko otwartymi oczami. Kilka miesięcy później spotkałam go na ulicy i spytałam, za kim będzie kibicował w czasie mundialu. „Za Anglią – odpowiedział – i będę za nią kibicował dla PANI! Pani mieszkanie było jedynym angielskim domem, jaki w życiu odwiedziłem” – dodał. W ten sposób mimochodem i przypadkiem, zapraszając człowieka do mojego mieszkania, sprawiłam, że poczuł się tutaj jak w domu. Czy stary obyczaj gościnności nie powinien odgrywać większej roli w naszej koncepcji integracji? Może rozwiązując te trudne kwestie, wbrew logice, powinniśmy bardziej polegać na zdrowym rozsądku, a mniej na zdaniu ekspertów?

# CZEŚĆ II



HISTORIA  
I TOŻSAMOŚĆ



## Refleksje na temat kanonu, tożsamości i polityki pamięci

LEONIDAS DONSKIS

Sarajewo 2006

### **CZY NASZE ŻYCIE JEST TAK CHWIEJNE JAK SKRZYPEK NA DACHU?**

Dwoistość, jak zauważają to współcześni filozofowie i socjologowie, przenika ludzką naturę. Jedna jej część jest poza naszym zasięgiem i kontrolą, podczas gdy drugą tworzymy sami. Określana przez nasze egzystencjalno-moralne wybory ta mobilna część naszej tożsamości staje się jeszcze jednym aspektem naszej natury, przejawiającym się jako zbiór naszych dokonań i osiągnięć. Możemy bezpiecznie założyć, że do XIX stulecia teoretycy skłaniali się ku niezmiennej części ludzkiej natury jako nadrzędnej i zasadniczej. Zmiana paradygmatu w filozofii społecznej i socjologii zaznaczyła przesunięcie tożsamości w stronę mobilnej czy też zmiennej części ludzkiej natury.

W traktacie politycznym *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* (1784) Immanuel Kant zauważa, że natura ludzka jest sprzeczna i podzielona oraz że istnieje rozbieżność pomiędzy różnymi zdolnościami ludzkiej duszy, wytwarzająca wzajemny antagonizm w społeczeństwie, który najlepiej można określić jako „niespołeczną” towarzyskość. Tęsknimy za twórczą samotnością i indywidualną samorealizacją, która zawsze jest ograniczona przez środowisko społeczne i społeczeństwo w ogóle, podczas gdy inna część naszej jaźni pozostaje nierozzerwalnie związana ze społeczeństwem, jego normami, społecznym uznaniem i poczuciem wspólnoty.

O antagonizmie tym Kant pisał:

Środkiem, którym posługuje się przyroda, ażeby mogły się rozwinąć wszystkie predyspozycje wrodzone człowiekowi, jest wzajemny ludzki antagonizm w społeczeństwie, o ile ten ostatecznie staje się źródłem prawodawczego porządku. [...] Poprzez antagonizm rozumiem tutaj nietowarzystką towarzyskość ludzi (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*), tzn. ich pociąg do życia społecznego, który jednak łączy się z towarzyszącym mu oporem ustawicznie grożącym rozbiciem społeczeństwa. Predyspozycje ku temu tkwią wyraźnie w naturze ludzkiej. Człowiek ma pewną skłonność do życia społecznego wśród innych, bo tylko w takim stanie czuje się kimś więcej niż tylko cielesnym bytem, to znaczy czuje, że może rozwinąć swoje naturalne zdolności. Ma on jednak również silną skłonność do indywidualizmu, bo odosabiając się, równocześnie natrafia u siebie na aspołeczną skłonność, aby wszystko urządzać wedle własnego upodobania, stąd oczekuje on oporu innych, wiedząc że sam jest skłonny do podobnego oporu względem innych. To właśnie ten opór lub wzajemny antagonizm mobilizuje wszystkie siły człowieka, sprawiając, że przewycięża on swój pociąg do lenistwa i gnany ambicją, żądzą władzy lub bogactwa stara się zdobyć jak najwyższą pozycję wśród bliźnich, których nie może ścierpieć, ale też bez których nie może się obyć. W tym miejscu dokonuje się pierwszy prawdziwy krok od nieokrzesania barbarzyństwa do cywilizacji kultury, która w istocie opiera się na społecznej wartości człowieka (Gardiner 1959, podkreślenia własne autora).

Podczas gdy jedna część naszej tożsamości motywuje nas, by trzymać się z dala od społeczeństwa, druga przyciąga nas do niego potrzebą tożsamości, uznania, dowartościowania i przyjaźni (lub też potrzebą, by nam zazdrozczono, pogardzano nami lub nas nienawidzono, co także pozwala na jakiś rodzaj relacji lub społecznego zaistnienia). Jesteśmy w stanie utrzymać wzajemnie sprzeczne postawy wobec społeczeństwa wewnątrz nas samych – jednocześnie wykluczające i inkluzywne, indywidualistyczne i holistyczne – a każda z nich przyznaje nam rację istnienia. Trudno określać tożsamość lepiej, niż to zrobił Kant, nie posługując się samym tym terminem. Posiadanie tożsamości pozwala nam na utożsamianie siebie z odrębną



osobowości: jako członka rodziny, istoty ludzkiej z jej unikalnym doświadczeniem egzystencjalnym i ważnością, członka klasy społecznej lub przedstawiciela danego narodu.

Dualizm tożsamości podkreślał również Durkheim. Po części idąc za Kantem, twierdził on, że każdy człowiek współczesny to *homo duplex* ze względu na swoją dwoistą potrzebę tożsamości. Dualność ta wynika z naszego pragnienia akceptacji w społeczności i jej kulturze poprzez konceptualizację naszego umysłu. Założenie zbiorowej tożsamości lub uczestnictwo w społecznym rytuale w żaden sposób nie przeszkadza nam posiadać indywidualnej i unikalnie ważnej tożsamości. Jak zauważa Durkheim:

ze względu na ich powszechność wyobrażenia są najważniejszym narzędziem wymiany intelektualnej. Za ich pomocą umysły komunikują się. Niewątpliwie, gdy myśli się wyobrażeniami pochodzenia społecznego, nadaje im się indywidualny charakter; noszą one nasze osobiste piętno, lecz nie ma czegokolwiek osobowego, co nie byłoby podatne na tego typu indywidualizację [...]. To dwa aspekty naszego życia psychicznego [...] nawzajem sobie przeciwstawne – to, co osobowe, i to, co bezosobowe [...] stara koncepcja *homo duplex* jest więc weryfikowalna przez fakty. Bynajmniej nie proste, nasze życie wewnętrzne ma w sobie coś z podwójnego środka grawitacji. Z jednej strony istnieje nasza indywidualność – a konkretnie, nasze ciało, na którym się opiera [...] z drugiej strony istnieje to wszystko, co wyraża coś innego niż my sami (Durkheim 1973, 152).

Ambiwalencja tożsamości polega na tym, że nigdy nie wiemy, co sprawia, że ludzie ją hołubią. Z jednej strony może to być marzenie o byciu utożsamianym z danym narodem, powszechnie znanym z gospodarczych sukcesów lub z walki o niepodległość; z drugiej strony można ją z powodzeniem wykorzystać do podkreślenia wyjątkowości danej osoby, która nie życzy sobie być kojarzona lub łączona z czymkolwiek innym. Tożsamość może więc równie dobrze służyć za pas transmisyjny, jak i za wyjście awaryjne.

Wyrażenie „kryzys tożsamości” brzmi jak pleonazm, bo nie ma tożsamości, która nie znajdowałaby się w kryzysie. Intensywne poszukiwanie tożsamości jest symptomem kryzysu. Tożsamość jako taka to rodzaj kryzysu tradycji. Gorączkowe poszukiwanie tożsamości bardziej niż próbą zrozumienia samego siebie, wyrażenia siebie czy autorefleksji jest sygnałem ni mniej, ni więcej, tylko kryzysu

**ÉMILE DURKHEIM** (1858–1917), twórca francuskiej socjologii, którego metodologia łączyła teorię z badaniami empirycznymi. Durkheim uważał, że rozwój nie jest powodowany przez technologię i naukę, i obawiał się o równowagę nowoczesnego społeczeństwa industrialnego, pozbawionego norm społecznych. Jego prace są bliskie filozofii moralnej. Twierdził, że technologia i mechanizacja stanowią zagrożenie dla społeczeństw oraz jednostek. Najważniejsze prace Durkheima to: *O podziale pracy społecznej* (1893), *Zasady metody socjologicznej* (1895), *Samobójstwo: studium z socjologii* (1897) i *Próba określenia zjawisk religijnych* (1912).

danego człowieka i jego osobowości, kryzysu danej grupy społecznej lub też społeczeństwa w ogóle. Nasze poszukiwania tożsamości i skłonność do angażowania się w proces jej zmiany są oznakami niepewności, zagrożenia lub braku poczucia bezpieczeństwa. Po nieudanej próbie urzędzenia się we własnym kraju podejmujemy starania gdzie indziej. Nie znajdując zrozumienia lub pocieszenia w naszym rodzinnym mieście, przeprowadzamy się do innego, budując nową legendę czy historię o tym, jak bardzo cenimy ducha i tradycję tego nowo znalezionej miejscy. Poszukiwanie tożsamości jest procesem wewnętrznej migracji, którego kulminacją stanowi porzucenie przez jednostkę współczesnego życia. Odbywa się to zazwyczaj

poprzez wybór wojowniczej religii, antynowoczesnej ideologii lub ugrupowania żywiącego się nienawiścią.

Jesteśmy dziś przyzwyczajeni do podnoszenia larum z powodu przypuszczalnego zagrożenia związanego z nieuniknionymi efektami globalizacji. Czy my, Europejczycy, tracimy naszą wspólną historyczną i cywilizacyjną tożsamość? Czy Europie grozi utrata jej podstawowych wartości i kultury? Czy współczesne liberalno-demokratyczne społeczeństwo ma zdolność utrzymania spójności bez ulegania atomizacji i fragmentacji? Czy projekt społeczeństwa otwartego może być zgodny z możliwością utrzymania historycznie uformowanych idei, kształtowanych kulturowo wartości i zbiorowych sentymentów, które uważamy za naszą tożsamość? Czy Europa porzuciła siebie samą, akceptując projekt społecznego i moralnego porządku, który nie odnosi się już do jej podstawowych wartości? Czy nie стоимy w obliczu załamania się świata, który niegdyś znaliśmy jako Europę?

Za niektórymi z tych pytań stoi teoretyczne zaplecze; inne wydają się polityczną fantazją napędzaną przez naszą niespokojną tożsamość. Prawdę mówiąc, naszej tożsamości brakuje pewności siebie i samopotwierdzenia. Był czas, gdy europejskość była powszechnie uosabiana z wykonaniem concerto grosso włoskiego kompozytora

przez wiedeńską orkiestrę dyrygowaną przez niemieckiego dyrygenta lub z portretem angielskiego arystokraty namalowanym przez niemieckiego lub flamandzkiego mistrza. Ale to należy już do przeszłości. Obecnie europejskość znalazła się na porządku dziennym polityki. Bycie Europejczykiem staje się coraz bardziej manifestem politycznym, kwestią politycznie mobilizowanej tożsamości i wyrażeniem czegoś, co określiłbym jako upolityczniony moralny sentyment lub politycznie nastrojoną i wyeksponowaną sferę ludzkiej intymności.

Jesteśmy przymuszani do drobiazgowego wyjaśniania i wyrażania krzykiem, kim jesteśmy, jakby chodziło tu o kwestię moralności lub o zdradę stanu. Nie żyjemy w zgodzie z naszym poczuciem przynależności, które staje się zagrożone. Wciąż kwestionowana jest nasza lojalność, a doprowadzeni do ostateczności zmuszeni jesteśmy do popierania niejasnych postaw i poglądów po to tylko, by zyskać poczucie bezpieczeństwa i pewności siebie. Nie możemy stąd uciec i żyjemy w tym burzliwym świecie, w poczuciu dzielonej pamięci; czujemy się mieszkańcami miasta czy regionu, udaje się nam zdać egzamin na Europejczyka, człowieka Zachodu lub osoby cywilizowanej. Gdyby to się nie powiodło, groziłoby nam ześlizgnięcie się w tożsamość oporu, która pozwoliłaby nam zbuntować się przeciwko nowoczesności wraz z jej nieznośnym ciężarem ambiwalencji i niepewności.

### **CZYM JEST KULTURALNY KANON? OCHRONNĄ ZBROJĄ? RACHUNKIEM SUMIENIA? SAMOPOZNANIEM?**

We współczesnym świecie tożsamość staje się coraz bardziej hasłem realnej lub wymagowanej solidarności, polityczno-moralnej analizy, maską, którą zakładamy, aby ukryć naszą niepewność i niepokój, oraz osiągnięciem, które celebруем niemal jak uzyskanie mistycznego zespojenia jednostki ze społecznością. W takich warunkach opisywane przez media międzyrasowe małżeństwa lub adopcje dzieci innej rasy stają się bardziej deklaracjami politycznymi niż wyrazem miłości, współczucia czy ludzkiej intymności.

To samo dotyczy zagorzałych zwolenników tożsamości opartej o logikę symboliczną i kulturę moralną więzów krwi i ziemi. Podnoszą oni głos w obronie podziału sił i wpływów zgodnego z pochodzeniem etnicznym czy też Heideggerowską „substancją mitopeiczną”. Nie mniej ważne jest to, że nasz świat zachęca i namawia do upolitycznionej religijności nowego typu, w której noszenie

symboli religijnych nie jest już niewinnym elementem życia prywatnego lub cichym wyznaniem wiary, ale okrzykiem wojennym czy też wojskowym uniformem. Niektórzy politolodzy zapewne chętnie użyliby tu zamiast słów „wojenny” czy „wojskowy” równoważnego dla nich przymiotnika „cywilizacyjny”.

Czy tracimy naszą Tradycję, tę ostoję pewności i bezpieczeństwa? Czy wymyka się nam ona, pozbawiając nas poczucia dumy i przynależności? Czy rozplywa się w powietrzu bez śladu? Jeśli chcemy uniknąć pomieszania pojęć Tożsamości i Tradycji, musimy uznać, idąc za *Zmierzchem Zachodu* (1918–1922) Oswalda Spenglera, że Tożsamość ma się do Tradycji tak jak Cywilizacja do Kultury. Spengler zauważa, że epoka kultury jest w stanie stworzyć arcydzieła i wielkie rozprawy filozoficzne bez wchodzenia w analizę każdego pojedynczego odcinka życia społecznego i bez zadawania pytań na temat znaczenia sztuki i kultury. Epoka cywilizacji z kolei pozbawiona jest jakiegokolwiek autentycznej formy sztuki czy filozofii, ma natomiast niezwykłą zdolność analizy i interpretacji. Można, zgadzając się w dużym stopniu ze Spenglerem, stwierdzić, że Tradycja jest tym, co uznawane za oczywiste, co tworzy nasz świat i pozwala nam malować, komponować i modlić się bez przeklętych pytań typu: „kim jestem?” i „dlaczego jestem tutaj, a nie gdzie indziej?”. Tradycja jest kreatywna, a Tożsamość interpretatywna. Tożsamość jest końcem cyklu życia, znakiem wyczerpania, pocałunkiem śmierci dla Tradycji oraz symptomem naszej niezdolności do zaakceptowania świata takim, jaki jest.

Nasze poleganie na Tradycji bez próby wyjaśnienia, czym ona jest, upodabnia nas do Tewje Mleczarza ze zbioru opowiadań Szolem Alejchema *Tewje i jego córki*, zaadaptowanego później na scenę i ekran jako *Skrzypek na dachu*. Bohater ma pewność, że jedynie Tradycja jest w stanie zachować Żydów na świecie, nie zadając sobie pytań: dlaczego, jak i na jak długo. Ostatecznie Tewje stwierdza, że nie jest w stanie wytłumaczyć ani wyrazić słowami, czym jest Tradycja. Po prostu ją czuje. Bez Tradycji, jak zakłada Tewje, nasze życie byłoby tak chwiejne jak skrzypek na dachu. Paradoks żydowskiej tradycji polega na tym, że gdy poznajemy życie Tewjego, widzimy, że już dawno stał się takim skrzypkiem. Tym, co zostało z tradycji, jest zwykły los bycia obiektem irracjonalnej nienawiści. Córki Tewjego wychodzą za mąż za trzech mężczyzn reprezentujących trzy różne trajektorie losu Żydów we współczesnym świecie. Jedna z nich poślubia głęboko tradycyjnego Żyda, biednego, ciężko

pracującego krawca, który z trudem wiąże koniec z końcem. Druga córka wychodzi za rewolucjonistę, sekularystę i modernistę, a trzecia za goja. Nie mniej ironiczne jest to, że sam autor Salomon Rabinowicz, piszący w imperium rosyjskim, używał pseudonimu Szolem Alejchem, ponieważ język jidysz uznawany był w kraju za gorszy, a Rabinowicz chciał zachować swoje autorstwo w tajemnicy.

Czy potrzebujemy Tradycji w takim samym stopniu jak niegdyś? I czy kulturowy kanon jest nam przydatny w epoce spotkań i odkryć wielorakich tradycji, tożsamości i innych kanonów? Czy nasze życie bez nich jest tak chwiejne jak skrzypek na dachu? W pewnym sensie faktem jest nasze zauroczenie kulturowym kanonem, traktowanym jako pancierz ochronny naszej niespokojnej tożsamości, a nie jako pomost pomiędzy tradycją a nowoczesnością lub między wrażliwością klasyczną a nowoczesną. Staramy się przywrócić lub odkryć ponownie kulturowy kanon w nadziei, że może on nas uchronić przed nieznośną niepewnością i niejasnością płynnej nowoczesności, by użyć terminu Zygmunta Baumana.

Powstaje jednak pytanie: czym jest kanon? Nie jest to wcale świeży wynalazek. Przywołajmy XVI-wieczną rozprawę, znaną jako debata między „starożytnymi” i „nowoczesnymi”. W renesansie znano dwie grupy naukowców. Pierwsza z nich, „nowocześni”, to filozofowie i filolodzy, którzy ograniczali się do korzystania z dorobku swych antycznych poprzedników, utrzymując, że cnotę i najwyższe standardy świeckiego kształcenia odnaleźć można było jedynie w starożytnych Grecji i Rzymie. Druga grupa tymczasem utrzymywała, że jakiegokolwiek nie byłyby nasze uznanie i fascynacja klasyczną starożytnością, to współczesna nauka z łatwością przewyższa tę epokę swoją zdolnością do całkowitej transformacji rzeczywistości, znajomością matematyki, fizyki i wiedzą referencyjną.

Niektórzy uczeni, jak Niccolò Machiavelli w swoim *Księciu. Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza* albo Francis Bacon, rzeczywiście dostarczyli wielu interesujących informacji dotyczących napięcia między starożytnością, dla której żywili wielki podziw, a nowoczesnością. Byli pierwszymi, którzy debatowali nad naturą kanonu. Pozwala nam to wnioskować, że zjawisko kanonu jest pochodną owego napięcia pomiędzy tradycyjną a nowoczesną interpretacją: tradycją a jej odkryciem. Proces ten, jak wiadomo, trwał wiele lat. W XVII stuleciu Charles Perrault, francuski filozof lepiej znany jako autor zbioru baśni, oraz angielski myśliciel, sir Francis Bacon pisali o napięciu pomiędzy klasyczną

starożytnością a erą nowożytną, rehabilitując tę drugą i kwestionując jej ubóstwo w zestawieniu z dorobkiem starożytności. Jednakże David Hume, XVIII-wieczny filozof, w *Naturalnej historii religii* utrzymywał nadal, że religie pogańskie były bardziej tolerancyjne niż monoteistyczny etos chrześcijaństwa (patrz: Hume 1956, 1985). I znów pojawia się napięcie: co uznać za lepsze? co jest bardziej znaczące? Klasyczna starożytność, tzn. świat pogański, który był dość tolerancyjny i inkluzywny, czy też era nowożytna, chrześcijaństwo i jego wielkie osiągnięcia w sferze nauki i kultury?

Ostatnią rzeczą, jakiej bym sobie życzył, byłoby opisanie kanonu jako pewnej „permanentnej obecności” czy też zbioru zasad i standardów; nie definiowałbym go też jako zbioru tekstów, które zyskują nowe interpretacje wraz z ponownym odczytaniem czy włączeniem ich do programów nauczania. Chciałbym natomiast opisać kanon jako dramatyczną debatę oraz skrzyżowanie dróg tradycji i nowoczesności, gdzie współczesna interpretacja może na nowo odkryć i zinterpretować pewne ważne, zasadnicze teksty. Bardziej niż kwestią przypisania kanon jest odkryciem pewnej formy życia i twórczości. Za kanonem stoi jednoczący język sztuki i stylu, przenikający kulturę i epoki historyczne. Ponadto kanon kulturalny sprzyja estetycznej wrażliwości, która łączy społeczeństwa, ich tradycje i sposoby, w jaki pojmują one rzeczywistość. Dlatego też kanon może służyć jako ramowa struktura interpretacyjna, w której mamy szansę odnaleźć siebie w świecie, bardziej niż gotowa forma dająca pewność i utwierdzająca naszą tożsamość.

Co stwierdziwszy, trzeba dodać, że nie ma przeszkód, by kanon rozumieć jako odkrywanie uniwersalistycznych systemów myśli i działania. Łatwo można go sobie wyobrazić jako paradygmat sztuki i nauki, a także filologii. Ostatecznie nie mogę sobie wyobrazić kanonu bez *studia humanitatis* czy bez wielkich odkryć florentyńskich humanistów, które pozwoliły ludziom dzielić się wiedzą na temat Europy, Bliskiego Wschodu i innych nieeuropejskich kultur. Gdy myślimy o europejskim kanonie kulturalnym, zamiast krzyżować szpady o jego skład, powinniśmy tylko przypomnieć sobie kanon przeszłości i formę, w której rozwinął się do dnia dzisiejszego.

I tak moja teza staje się bardzo prosta, jeśli wziąć, na przykład, pod uwagę epokę renesansu. Ucieleśnieniem europejskich powiązań i współbrzmienia tutejszej sceny intelektualnej są postaci takie jak Erazm z Rotterdamu i Tomasz More: jeden Holender, drugi Anglik, złączeni w Paryżu wspólnym podziwem dla Lukiana,



greckiego pisarza, którego przetłumaczyli na łacinę. To zapoczątkowało ich przyjaźń. Zaczęli dzielić się ważnymi spostrzeżeniami; wiemy, że *Pochwała głupoty* Erazma zawiera grę słów: *moria* to po grecku głupota, ale i subtelna dedykacja dla Tomasza More'a. Przyjaźń ta przyczyniła się do promocji utalentowanych ludzi, takich jak Hans Holbein młodszy, odkryty przez Erazma, który przedstawiony More'owi rozpoczął później karierę malarską na angielskim dworze. Jakie znaczenie miało to, że jeden z nich był Holendrem, a drugi Anglikiem, i że dzielili oni podziw dla innego wielkiego pisarza? Tak się po prostu zdarzyło i o to chodziło. Dowiadujemy się tu czegoś o humanizmie i uniwersalizmie jako absolutnych i niezbędnych warunkach wstępnych europejskiego kanonu. Bo kanon można rozumieć albo jako pewien rodzaj dialogu, albo jako bardzo intensywną debatę pomiędzy tradycją a współczesnością.

Kanon ma źródło w odkryciu, które antycypowało język współczesności. Wiemy, że Frans Hals i jego słynni naśladowcy, tacy jak Judith Leyster, zostali ponownie odkryci i włączeni do kanonu przez francuskich krytyków sztuki z jednego bardzo prostego powodu: ci ostatni wiedzieli, że holenderski malarz i jego szkoła wynaleźli zarówno luźne pociągnięcia pędzla, jak i znaczną część współczesnego języka sztuki wizualnej; języka, który miał zostać zaakceptowany, a nawet rozpowszechnić się w XIX wieku. Hals i jego szkoła antycypowali to, co miało się stać nowoczesnym wyrazem estetyki i idiomem w XIX wieku. Z tego właśnie powodu Claude Monet i inni wielcy francuscy impresjoniści utrzymywali, że ich mistrzami byli holenderscy mistrzowie. Ci ostatni stali się więc częścią kanonu.

Inny przykład na działanie kanonu to klasyczny przypadek Williama Szekspira. Plotki na temat jego tożsamości utrzymywały się, bo nikt nie wierzył, że aktor może być autorem tak doskonałych tragedii. Spekulowano na temat autorstwa różnych osób – mieli to być sir Francis Bacon albo Christopher Marlowe. Niewielu poważnie brało pod uwagę samego Szekspira. Nawet w XIX-wiecznej wiktoriańskiej Anglii powątpiewano, czy człowiek niemający za sobą ani Oksfordu, ani Cambridge, zdolny był skomponować takie arcydzieła.

*POCHWAŁA GŁUPOTY* (łac. *Moriae encomium*), dzieło Erazma z Rotterdamu (1467–1536), humanisty i największego uczonego północnej Europy czasów renesansu. Książka ta zyskała dużą popularność w swoich czasach i uważana jest za katalizator protestanckiej reformacji. Pełna klasycznych odniesień *Pochwała głupoty* została napisana w rezydencji Tomasza More'a. Jest uczoną satyrą na Kościół rzymskokatolicki, któremu Erazm pozostał – mimo krytyki – wierny.



Kto uczynił Szekspira flagowym pisarzem kanonu? Byli to Niemcy – Johann Wolfgang Goethe i Friedrich Schiller, czołowi przedstawiciele okresu „burzy i naporu”. To nie Francuzi byli sceptyczni i ambiwalentni w stosunku do Szekspira. Wolter podziwiał go do pewnego stopnia, kwestionując skądinąd jego domniemaną niezdolność do odczytywania różnic między komedią a tragedią. Molier, jak się wydaje, był tego samego zdania. Jednak to Goethe i Schiller uczynili angielskiego dramaturga ikoną kultury europejskiej i literatury światowej. W przypadku Szekspira można więc mówić o pewnym projekcie europejskim – stał się największym pisarzem dzięki twórczemu współgraniu kultur.

Podobne przykłady można mnożyć. XIX-wieczni francuscy krytycy sztuki odkryli ponownie dzieła Jana Vermeera van Delft tylko dlatego, że potrafili zrozumieć niezwykłość jego artystycznego języka. Trudno mówić o kanonie inaczej, niż używając najgłębszego znaczenia słowa „europejski”. Czy można sobie wyobrazić Rembrandta albo Bartholomeusa van der Helsta bez Caravaggia i holenderskiej szkoły caravaggionistów? Albo bez światłocienia (*chiaroscuro*), techniki pozwalającej pokazać światło *di sotto in su* (od dołu), i innych technik artystycznych pochodzących z Włoch? I znów mówimy o głęboko europejskich zjawiskach. Tę samą logikę współgrania kultur daje się zauważyć w renesansowej Italii, która sama otrzymała w ciągu XIV i XV stulecia nową jakość w postaci ekspresyjnych, głównie niderlandzkich „portretów i nabożnych obrazów, które przyciągnęły uwagę florentyńczyków” (Aikema 2007, 105).

Innym przykładem jest Anton van Dyck. Bez van Dycka, trudno byłoby sobie wyobrazić Europę, to znaczy ludzi należących jednocześnie do kilku kultur. Van Dyck mówił po holendersku, włosku, hiszpańsku i angielsku, spędził długie lata u boku Karola I i stał się pierwszym malarzem angielskiego dworu. I nie ma wątpliwości co do tego, że położył podwaliny pod angielskie malarstwo portretowe. Sir Joshua Reynolds i Thomas Gainsborough, XVIII-wieczni malarze angielscy, uznawali się za uczniów van Dycka. Ewidentnie ten artysta przynależy do kilku płaszczyzn pracy twórczej. To samo można powiedzieć o Georgu Friedrichu Haendlu na płaszczyźnie muzyki. Znany był jako Handel we Włoszech i Anglii, a jako Friedrich Händel w Niemczech, i wywarł wielki wpływ na każdą sferę swojej działalności artystycznej i politycznej.

Wybitny reżyser Siergiej Paradzanow, żyjący w dawnym Związku Radzieckim, może być kolejnym wielkim przykładem kanonu jako

ciągłego odkrywania siebie w świecie złożonych tożsamości oraz wspólnej przestrzeni kulturowej. Urodził się w ormiańskiej rodzinie w stolicy Gruzji, Tbilisi, i spędził wiele lat w republikach Ukrainy i Gruzji, by w końcu zamieszkać w radzieckiej Armenii. Posługiwał się kilkoma językami, a wszystkie kraje, w których mieszkał, uznały go za swojego. Paradżanow został wysłany na Ukrainę, gdzie nakręcił *Cienie zapomnianych przodków*, film włączony do klasyki kina ukraińskiego i uznany za znaczące dzieło ruchu odrodzenia narodowego.

Paradżanow stwarzał siebie na nowo, działając w obrębie różnych kultur, z których każda zaangażowana była w stały dialog przeplatających się odmiennych wątków. Zyskał międzynarodową sławę i uznanie dla swojego reżyserskiego warsztatu dzięki sukcesowi *Kwiatu granatu*, filmu opowiadającego historię wielkiego średniowiecznego ormiańskiego poety Arutjuna Sajatjana (znanego również jako Sajat-Nowa), który żył w Gruzji i pisał po ormiańsku, gruzińsku, persku i azersku. Twórczość największego kaukaskiego ludowego pieśniarza i artysty byłaby nie do pomyślenia bez kontekstu kilku języków i kultur.

Kanonu, jaki dzisiaj znamy, nie można wtłoczyć w ramy pojedynczej kultury. Ograniczenie czegoś wyłącznie do jednej kultury to wymysł polityków lub projekt polityczny udający kulturę. Istnieje też kwestia sposobu, w jaki kanon może się „rozsiewać”, pojawiają się cechy uznawane za oczywiste i które uznajemy za wielką kontynuację duchowego i intelektualnego europejskiego dorobku. Wiadomo, że niektóre zjawiska mają korzenie polityczne.

Kanonu europejskiego nie możemy traktować w izolacji do nas samych; nie można też definiować go jako coś, co należy mobilizować i celebrować. Europejskie przeplatanie się epik, kultur i języków stanowi tak naprawdę o tym, czym Europa faktycznie jest i zawsze była.

### **POLITYKA PAMIĘCI: PAMIĘĆ KONTRA ZAPOMNIENIE**

Wyobraźnię konserwatywną uważam za tragiczną i pesymistyczną, podczas gdy wyobraźnia liberalna ukazuje siebie jak i otaczający nas świat w sposób znacznie bardziej zabawny, optymistyczny i ironiczny. Kwintesencję wyobraźni konserwatywnej stanowi tragedia; wyobraźnię liberalną najlepiej obrazuje śmiech.

W *Księdze śmiechu i zapomnienia* Milan Kundera opisuje Gustáva Husáka jako Prezydenta Zapomnienia, który potrzebuje różnych form estetycznego i politycznego kiczu oraz kultury masowej jako skutecznych instrumentów zorganizowanego zapomnienia.

Po 1968 roku Husák nie bierze na serio masowej emigracji czeskich i słowackich pisarzy, kompozytorów, reżyserów, naukowców i lekarzy, ale reaguje natychmiast na emigrację gwiazdy muzyki rozrywkowej, Klausy. Pisze do niego ciepły i przyjacielski list, prosząc go o powrót do Czechosłowacji i obiecując mu raj na ziemi. Eksodus inteligencji, pozbawiający kraj potencjału intelektualnego i artystycznego, nie miał znaczenia. Emigracja jednego muzyka idioty była tragedią, bo Husák zdawał sobie sprawę z tego, że z nim może współpracować w dziele skutecznego pozbawiania Czechosłowacji jej pamięci i historii. Potrzebowali siebie nawzajem. Prezydent Zapomnienia i Muzyczny Idiota mieli wspólny cel.

Zimą 1948 roku przywódca czeskich komunistów Klement Gottwald wraz ze swym towarzyszem Vladimírem Clementisem przygotowali się do wygłoszenia przemówień, nieświadomi, że uroczystość odbywa się w budynku niegdysiejszego niemieckiego gimnazjum, do którego uczęszczał Franz Kafka. Nigdy by im nie przyszło do głowy, że na parterze budynku ozdobionego rysunkiem kawki, mieścił się niegdyś sklep ojca pisarza. „Kafka” to po czesku kawka (ptak). Clementis, który tak uprzejmie pożyczył swój kapelusz Gottwaldowi, aby towarzysz się nie przeziębził, będzie za cztery lata powieszony, oskarżony o udział w spisku, a jego fotografie zostaną zewsząd usunięte. Wszystko, co zostało z Clementisa, to kapelusz na głowie Gottwalda. To samo dotyczy miejsca ministra w pamięci politycznej wyprodukowanej przez reżim – żaloszny zdrajca o twarzy niewartej zauważenia, którego nazwisko winno popaść w niepamięć. Kundera przypisuje tę zgubną właściwość zapomnienia Pradze. Praga pojawia się także w *Procesie Kafki* (1925) jako miasto pozbawione pamięci i samozrozumienia. Realna stolica zaplątana jest w podobny sposób myślenia. Ciągłe zmienia nazwy ulic, przekuważąc swe życie w niekończący się ciąg terażniejszości niszczący wszelkie ślady przeszłości. Czyniąc to, zamienia się w pozbawionego pamięci ducha, niebyt, twór anonimowej miejskiej masy. Kontrreformacja dokonała tego, zmieniając nazwy praskich ulic, stwarzając iluzję zaczynania historii od nowa. W XX stuleciu Praga została zmuszona do uwierzenia, że całe jej dotychczasowe dzieje były oszustwem i że historia przez duże H oznacza tworzenie nowych nazw i narracji.

Jednak takie proste utożsamianie pamięci z autentyczną egzystencją, a zapomnienia z zacieraniem siebie lub wyparciem świata jest ostatnią rzeczą, na jaką poważylby się poważny pisarz. Nadmiar

pamięci może zniszczyć ludzkie życie – jak przekonująco dowodzi bohaterka Kundery, Tamina, młoda i piękna wdowa, która nie jest w stanie zbudować drugiego życia we Francji. Nie potrafi nawiązać jakiegokolwiek trwałej więzi emocjonalnej lub społecznej w środowisku małego francuskiego miasteczka. Czuje się w nim obco. Myślamy żyje gdzie indziej. Nie potrafi przywrócić mocy skojarzeniom ani zdolności zapomnienia, dwóm podstawowym warunkom woli życia.

Tamina jest odseparowana od własnej intymności i pamięci, bo wszystkie jej listy zostały w Pradze. Mało prawdopodobne, by listy miłosne i dzienniki nie zostały przeczytane przez jej krewnych lub, co gorsza, przeanalizowane przez reżim. W desperackiej próbie skontaktowania się z rodziną i odzyskania zapisków Tamina wchodzi w pustą i pozbawioną znaczenia związek z młodym Francuzem tylko po to, by móc odbywać długie rozmowy telefoniczne z Pragą w jego mieszkaniu. Rozwód terażniejszości z przeszłością nie daje żadnej szansy wyjścia z trudnej sytuacji. Tamina skazana jest na przegraną. Zbyt wielka pamięć staje się nieznośnym ciężarem pozbawiającym jej życie znaczenia i zmuszającym do samobójstwa.

Teresa, bohaterka powieści Kundery *Niežnośna lekkość bytu*, staje się słaba i bezbronna, gdyż nie potrafi zapomnieć traumatycznych doświadczeń związanych ze swoją matką. Nieprzypadkowo nie tylko Kafka i Kundera, ale także jeszcze inny ważny środkowoeuropejski pisarz Robert Musil nakreślił portret człowieka bez właściwości w powieści pod takim właśnie tytułem (1930–1943). Anonimowość, beztwarzowość, *Angst*, udręka, samotność, izolacja i rozpacz zapędzonej w róg jednostki pojawiają się w powieści Musila jako nieuniknione znaki i przejawy niszczycielskich sił nowoczesności we wszystkich jej obsesyjnych fiksacjach na tle uwolnienia jednostki z jej dziedzictwa, przeszłości i dziedziczonej części tożsamości.

Niszczące moce nowoczesności byłoby nie do pomyślenia bez zapomnienia o przeszłości, kluczowego aspektu obsesyjnej wiary współczesności w przyszłość. O tym, że umierający tracą raczej swoją przeszłość niż terażniejszość i przyszłość, dowiadujemy się od nieżnośnie lekkiego i ironicznego Kundery, a nie od śmiertelnie poważnych proroków współczesności. Polityka pamięci nie jest jednak sposobem na niepewność i bolesne dylematy dzisiejszych czasów. Działa dobrze jako lekarstwo na chorobę zapominania, zapomnienia i braku wrażliwości dopóty, dopóki służy jako podbudowa rozłamowych idei i postaw. Polityka pamiętania ma początek w normatywnym trybie samozrozumienia, może się ona jednak

zamienić w niebezpieczną fiksję na wybranych seriach wydarzeń i historycznych postaciach, powodując w rezultacie całkowite wyparcie się tych jednostek i grup, które pamiętają w odmienny sposób.

Polityka pamiętania jest dobra i zdrowa na tyle, na ile pozwala na równoprawność dwóch lub więcej kontrastujących opcji pamięci i narracji. Równorzędność dwóch przeciwstawnych interpretacji tego samego zjawiska, włączając w to polityczne doświadczenie, jest podstawą współczesności z ludzką twarzą. Naturalnym warunkiem naszego życia wydaje się być udana i niewymuszona równowaga pomiędzy pamiętaniem a zapomnieniem. Polityka pamiętania, jeśli zawiera przymus, i praktykowana jest bez żadnej alternatywy, stwarza nieuniknione zagrożenie stania się despotycznym instrumentem arbitralnej i wybiórczej pamięci. Pamięć taka może służyć odmawianiu Innym prawa do istnienia, doświadczenia i pamiętania świata w wybrany przez nich sposób. Rywalizujące ze sobą pamięci i przeciwstawne narracje są charakterystyczne dla wojującego nacjonalizmu, szczególnie w sytuacji zderzenia się ich w wieloetnicznych, wielowyznaniowych i wielokulturowych miastach.

Polityka pamiętania ukazuje przeszłość jako krytyczny aspekt naszego doświadczenia, coś, bez czego nie bylibyśmy w stanie utrzymać naszej politycznej i moralnej wrażliwości. Gdy jednak staje się ona osią życia politycznego, możemy wpaść w tyranie zamrożonego czasu, który dzieli świat na „nas” i „ich”. Istnieje wtedy ryzyko przyjęcia manichejskiej logiki moralnej, która nie pozwoli na zrozumienie społecznej rzeczywistości, na którą składają się ludzie z krwi i kości, mający prawo zmieniać swoje zdanie, przekonania i postawę. Tyrania przeszłości nigdy nie pozwoli na pogodzenie się ze światem, szczególnie gdy chodzi o zawarcie pokoju z dotychczasowymi politycznymi adwersarzami czy ciemężycielami.

Nic nie jest tu proste ani oczywiste, bo dialektyka zapominania i przebaczenia to jedno z najtrudniejszych doświadczeń człowieka. Postrzeganie wszystkich Niemców jako kryptonazistów i antysemitów lub co najmniej sympatyków narodowego socjalizmu byłoby takim samym barbarzyństwem jak uważanie wszystkich Rosjan za urodzonych totalitarystów i imperialistów. Aby nie zanieczyścić form naszego współczesnego życia nienawiścią, musimy na chwilę zapomnieć o szczegółach naszego męczeństwa i pokonać pokusę martyrologii porównawczej.

Wysiłek ten oznacza metodyczne zapominanie, przypominające zawieszenie lub odłożenie na bok tego, co nie jest pomocne

w radzeniu sobie z bieżącą społeczną i polityczną rzeczywistością. Nie oznacza on tłumienia naszej pamięci lub umysłowej autocenzury. Wbrew powszechnej opinii polityka zapominania wcale nie musi implikować destrukcji współczesności przez totalitarne reżimy, dewaluacji wartości życia, niewrażliwości i społecznego konstruktywizmu. Niekiedy zapominanie pozwala na przebaczenie, uwalniając nas od ciężaru wytartych koncepcji i argumentów. Podobnie jak pamiętanie, zapominanie najlepiej przebiega w przypadku egzystencjalnych lub moralnych wyborów. Nie może ono być aktem narzuconym, który odbywa się na powierzchni, podczas gdy pod nią pozostają nierozwiązane napięcia, animozje i nienawiść. Innymi słowy, pamiętanie i zapominanie muszą zawierać siebie nawzajem, jak dwie komplementarne formy pojmowania życia, dwa przeplatające się sposoby spojrzenia na otaczający świat.

Według Kundery, jeśli istoty ludzkie byłyby w stanie pamiętać wszystko, stałyby się całkowicie zamknięte w sobie i samowystarczalne, czego rezultatem byłoby drastyczne ograniczenie ich zdolności skojarzeń. Współczesność ma obsesję na punkcie kontrolowania pamięci i przeredagowywania historii zgodnie z bieżącym rozkładem sił lub klimatem – „kontroluję społeczną egzystencję i kulturę, a więc mogę stworzyć prawowitą narrację”. Pamięć ma aspekt siły. Co i jak ma być zapamiętane, a co zapomniane, zależy od tego, kto opisuje daną wersję historii i politycznych wydarzeń.

Czy zapamiętać wszystko i zachować dla przyszłych pokoleń, przedłużając istnienie i dając drugie życie tym, którzy się zasłużyli? Pamiętam, więc jestem? Czy może zapomnieć to, co irracjonalne i co nie kwalifikuje się do sfery pamięci zbiorowej? Współczesność obiecuje dwie przeciwstawne, jeśli nie wzajemnie wykluczające się rzeczy. Wiemy, że trzech największych autorów XX-wiecznych dystopii: Jewgienij Zamiatin, Aldous Huxley i George Orwell, prorokowało nadejście społeczno-politycznej katastrofy wynikającej z logiki współczesności doprowadzonej do ostatecznych granic. Innymi słowy, przedstawili oni radykalną wersję obecnej rzeczywistości zderzającej się z nieprzekraczalną barierą. Zamiatin w *My*, Huxley w *Nowym wspaniałym świecie* i Orwell w *Roku 1984* osiągnęli przy użyciu środków literackich to samo, co XX-wieczni myśliciele, tacy jak Hannah Arendt, Simone Weil, Lewis Mumford, Isaiah Berlin i Leszek Kołakowski, w swojej społeczno-politycznej filozofii. W antycypacji totalitaryzmu literatura wyprzedziła teorię, prezentuje bowiem znacznie głębsze przeczucie zagrożeń niesionych przez współczesność.



Zamiatin, którego powieść *My* (1921) wywarła wpływ na *Nowy świat* Huxleya (1932) i *Rok 1984* Orwella (1949), opisuje świat przezroczystych szklanych domów, w których mieszkańcy Państwa Jedyneego zobowiązani są mieszkać i być ciągle na widoku. Powieść ta ukazała się pół wieku przed ogłoszeniem teorii Panoptikonu Michela Foucaulta, opisanej w *Nadzorować i karać*, gdzie nowoczesność ukazana jest jako ucieleśnienie obsesji posiadania nieograniczonej władzy i kontroli. Zamiatin przedstawia tę obsesję jako obserwację pozbawioną informacji zwrotnej i jako doskonale rozwinięty dyskurs władzy. Asymetria władzy leży w nieuchwytej zdolności rządów do pozbawienia nas prywatności i zmuszania do zachowywania się tak, jak gdybyśmy byli nieustannie inwigilowani. Bardziej lakonicznie można powiedzieć, że Zamiatin antycypował to, co francuski poststrukturalista, historyk świadomości i teoretyk polityki Michel Foucault miał osiągnąć w swojej złożonej i wielopłaszczyznowej teorii.

Zrodzić się tu mogą pewne wątpliwości dotyczące pisarzy, a szczególnie Zamiatina i Orwella, i ich przymierza z konserwatywną wyobraźnią. Twórcy ci mieli otwarcie lewicowe poglądy polityczne, a współczesność atakowali raczej jako podstawową strukturę ekonomiczną, społeczną i polityczną egzystencji. Kapitalizm jest dla nich zasadniczym przejawem zinstytucjonalizowanym i jednocześnie socjologiczną hipostazą współczesności. Gdy jednak odsuniemy na bok poglądy polityczne i biografie tych autorów i przyjrzymy się bliżej tekstowi jako takiemu, okaże się, że krytyka współczesności jest uderzająco konserwatywna, a interpretacja rzeczywistości zgodna z rozumieniem niemal dowolnego konserwatywnego myśliciela czy pisarza.

Wszyscy trzej twórcy wielkich dystopii opisują śmierć instytucji rodziny. Orwell ukazuje jej degradację, podczas gdy Zamiatin i Huxley jej całkowity zanik. Wszyscy trzej sprzeciwiają się zagładzie miłości. Uczucie Winstona Smitha i Julii w *Roku 1984* jest ostatnią

**SIMONE WEIL** (1909–1943), francuska filozofka i aktywistka podczas II wojny światowej. Weil pochodziła z żydowskiej rodziny, ale z czasem zbliżyła się do chrześcijaństwa. Przeżyła kilka doznań mistycznych pokrewnych opisywanym przez rzymskokatolickich świętych. Oddana była idei sprawiedliwości społecznej. Badała spadek duchowości w społeczeństwie industrialnym i terror totalitaryzmu. W czasie wojny domowej wyjechała do Hiszpanii, gdzie chciała wziąć udział w walce z faszyzmem, po emigracji z Francji mieszkała w Stanach Zjednoczonych i Anglii. Wśród jej pośmiertnych publikacji znajdują się *Zakorzenie* (1961) i *Myśli* (1985).



desperacką ludzką i społeczną próbą powstrzymania depersonalizującej i odczłowieczającej maszyny totalitarnej kontroli. Próba nie powiodła się, tak samo jak nieudana jest miłość pomiędzy D-503 a dysydencką I-330 w *My Zamiatania*. Reżim zabiera narratorowi miłość, a także towarzyskość i zdolność kojarzenia faktów. Zarówno *My*, jak i *Nowy wschód świata* ukazują rzeczywistość, w której uczucia i rodzina przestają istnieć. Pozostaje tylko, niekrępowany przez państwo, seks. W powieści Orwella jednak nawet on zaczyna podlegać degradacji, bo Partia nie jest w stanie kontrolować orgazmu ani go zniszczyć. Z rozmów pomiędzy Winstonem a Julią dowiadujemy się, że seks w Oceanii ograniczony jest wyłącznie do reprodukcji, jakkolwiek nie dotyczy to Partii Wewnętrznej, z której członkami Julia miała potajemne romanse. Wszystkie trzy dystopie opisują likwidację prywatności jako prawdziwe zwycięstwo państwowych organów kontroli. To oczywiste zagrożenie, które niesie współczesność, sygnalizowane później w pracach Jürgena Habermasa i Zygmunda Bauman, przewidziane zostało już przez pisarzy.

Współczesność pragnie przejąć całościową kontrolę nad naszą pamięcią i językiem. Winston Smith próbuje przypomnieć sobie ulubioną piosenkę z lat chłopięcych, którą przejmują i kończy O'Brien. Ów rzekomy przyjaciel i współtowarzysz niedoli w zbożnym dziele stawiania oporu reżimowi okazuje się być wysokim urzędnikiem Partii Wewnętrznej. Oceania, państwo, w którym w książce Orwella włada się nowym językiem, nowomową, ma stać się miejscem, gdzie ludzka percepcja i rozumienie przestrzeni zostaną całkowicie przekształcone. W nowomowie nikt już nie będzie w stanie zrozumieć Szekspira. Oznacza to, że rzeczywistość opisana przez klasyczną literacką wyobraźnię stanie się nierozpoznawalna. Radykalnie zmieniając pola odniesienia i system pojęciowy, łatwo będzie pozbawić ludzi wymiaru przeszłości. A gdy przejmie się pole odniesienia i system pojęciowy, również historia ludzkości może zostać zawładnięta na sposób dyktowany zbiorowym solipsyzmem uprawianym przez Wielkiego Brata i jego Partię.

*My* opowiada o śmierci klasyki i przeszłości. W systemie edukacji Państwa Jedynego nie studiuje się klasyków, a przedmioty humanistyczne generalnie zanikły. Rozważając śmierć humanizmu i zakaz nauki historii oraz klasyków w świecie przyszłości, francuski pisarz Louis Sébastien Mercier w 1770 roku pierwszy opisał skrajności ideologii wiecznego postępu i jej przejawy w fantazji politycznej zatytułowanej *L'an 2440* (Rok 2440) (patrz: Bury, 1987, 192–201).

Przeszłość w dystopii Zamiatina kojarzona jest z barbarzyńcami, których prymitywne dzieła, zagrażające racjonalności i postępowi, nie nadają się do żadnej analizy. Najgorszą przypadłością Państwa Jedyneego jest to, co starożytni Grecy określali mianem duszy. W kontekście dystopii Zamiatina, Huxleya i Orwella złożony zwrot „technokratyczny totalitaryzm” byłby pleonazmem, bo według nich żadna inna forma totalitaryzmu nie była możliwa.

Dystopie te prezentują zanik innych ważnych sfer: prywatności oraz wyrwanych z korzeniami pojęć osobistej własności i ulubionych przedmiotów. Winston wspomina bez końca drobiazgi, które stanowiły część jego prywatnego świata i ludzkiej tożsamości. Michael Walzer zauważa u Winstona sentymentalizm niższej klasy średniej i charakterystyczne dla niej przywiązanie do przedmiotów materialnych, a nie do idei, za co Orwell został bezlitośnie skrytykowany przez Raymonda Williamsa i innych intelektualistów angielskiej lewicy. Nie mogli oni też wybaczyć twórcy nadania głównemu bohaterowi powieści imienia Churchilla.

Możemy tu pominąć pomniejsze wątpliwości co do konserwatywnych sentymentów Orwella, które nigdy nie zostały włączone w sferę jego poglądów politycznych i opinii. W przeciwieństwie do większości angielskich socjalistów Orwell cenił sobie patriotyzm i zapewne zgodziłby się z koncepcją realności zakorzenienia Simone Weil, rozwiniętą w jej *L'Enracinement* (*Zakorzenie*, 1949). Podobnie jak Weil, Orwell był przekonany, że zakorzenie w rzeczywistości tego świata, społeczności, miejsca i przywiązania do przeszłości jest istotnym życiowym faktem i potrzebą egzystencjalną. Przeczucie Orwella, że w momencie śmierci tracimy przeszłość raczej niż przyszłość, na długo wyprzedziło Milana Kunderę, który zamieścił to spostrzeżenie w *Księżdzie śmiechu i zapomnienia* (1970). Co dziwne, Kundera bardzo nie lubił *Roku 1984* Orwella, określał go jako złą powieść i zarzucał, że błędnie przedstawia ludzką egzystencję, w niebezpieczny sposób redukując ją do polityki (patrz: Kundera, 1995, 225).

Jaki rodzaj wyobraźni tworzy utopie i dystopie? Znaleźcie odpowiedzi obejmującej wszystkie aspekty zjawiska jest dość trudne. To typ wyobraźni, w której fabuły dyktowane są jednocześnie przez liberalną, konserwatywną oraz socjalistyczną myśl i wrażliwość. Utopie i dystopie nie powstałyby jednak bez konserwatywnej trajektorii tego typu wyobraźni i konserwatywnej wrażliwości tkwiącej we współczesnej wyobraźni moralnej. Jewgienij Zamiatin w *My*, George Orwell w *Roku 1984* i Aldous Huxley w *Nowym wspaniałym*

świecie przedstawiają pozbawiony pamięci świat, w którym w ogóle nie ma publicznych archiwów historycznych ani humanistyki, podobnie jak dzieje się to w świecie przyszłości Merciera w *Roku 2440*, gdzie nie ma miejsca na historię. Nauka i nauczanie historii zostają zarzucone w XXV-wiecznej Francji, w której studiowanie serii ludzkich szaleństw i irracjonalnych czynów uznane jest za haniebne. Jak właściwie racjonalny człowiek mógłby badać historię, głęboko przesiąkniętą przesadami i zacofaniem?

Filozoficzne przesłanki twórczości Kundery pokazują historię jako ważną i milczącą alternatywę moralną dla brutalności geopolityki i polityki siły stosowanych przez dzierżących władzę. Pamięć staje się narzędziem małych i słabych, podczas gdy zapomnienie najlepiej służy interesom wielkich i potężnych. W ten oto sposób pamięć okazuje się alternatywną wyobraźnią moralną stojącą w opozycji do logiki władzy. Pamięć posiadających władzę jest niczym więcej jak tylko oddaniem hołdu skuteczności, w znaczeniu *verità effettuale* jakie nadał mu niegdyś Niccolò Machiavelli. Pamięć jest tu praktyką, a nie nieuchwytną ludzką właściwością czy potencjałem.

Ten wątek myśli Kundery nie wyczerpuje jednak całości jego pojmowania zasady działania pamięci we współczesnym świecie. Pisarz sugeruje, że pamięć ujawnia swoją istotę świadomego wysiłku kontynuacji czy też przedłużenia egzystencji tego, co zasługuje na istnienie. Kanon kulturalny jest więc trybem istnienia zorganizowanej pamięci. W jej ramach Szekspir, van Dyck, Hals, Vermeer, czy Rembrandt odmalowujący, ukazujący lub indywidualizujący swoich współczesnych stają się częścią procesu świadomej kontynuacji istnienia innych ludzi.

## 12.

# Islam a tożsamość europejska

MUSTAPHA TLILI

Berlin 2009

Chociaż tożsamość każdego europejskiego kraju posiada własne szczególne cechy historyczne, nie można oddzielić jej od tożsamości europejskiej, którą z kolei trudno oddzielić od wielowiekowego związku z islamem.

**KRUCJATY**, chrześcijańskie wyprawy militarne do krajów muzułmańskich, trwające od końca XI do XVI stulecia, mające na celu odzyskanie Ziemi Świętej i innych dawnych chrześcijańskich terenów (Palestyna, Syria, Egipt, Anatolia), a także podbicie terytoriów pogan. Początkowo zwycięskie, już w XIV stuleciu wiązały się raczej z odwrotem z terenów muzułmańskich. W XX wieku Kościół przeproszał za kontrowersyjne krucjaty w ramach pokuty za grzechy i odkupienia. Dzisiaj nierzadko określenie to jest wykorzystywane do nazywania przemocy fundamentalistów.

Historia dowodzi, że chrześcijaństwo ma znacznie dłuższe dzieje niż Europa, jest to ponad siedemset lat ciągłej interakcji ze światem muzułmańskim. Interakcja ta, czasami pokojowa, czasami konfliktowa, tworzyła pewne kontinuum wymiany, zarówno materialnej, jak i intelektualnej, handlowej i kulturowej, głęboko ingerującej tak w psychikę muzułmanów, jak chrześcijan. Okres andaluzyjski, tak dobrze opisany przez Marię Rosę Menocal w książce *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średnio-wiecznej Hiszpanii*, jest najlepszym przykładem płodności, wielowymiarowości i wieloaspektowości tej wymiany.

Tożsamość europejska rodziła się w jej trakcie, najpierw na poziomie imperiów wieloetnicznych, następnie, stopniowo, na poziomie współczesnych narodów. Wspominając ten okres w historii, najczęściej przywołuje się poszczególne bitwy – od Poitiers do Konstantynopola – lub, w szerszym kontekście, historie wojen, takich jak wyprawy krzyżowe czy rekonkwistę. Nazbyt często pomija się długie okresy pomiędzy konfliktami, zarówno w historii Andaluzji, jak i w Ziemi Świętej, w których ludzie rozmawiali ze sobą, wymieniali myśli, kochali się, pobierali... a wszystko to w kontekście sprzyjającym islamowi – nie tylko w sensie militarnym, ale także cywilizacyjnym. Średniowieczna tożsamość europejska i późniejsze europejskie tożsamości narodowe tak naprawdę żywiły się filozoficznym, naukowym i artystycznym dorobkiem islamu.

Przed wszystkim trzeba wspomnieć wysiłek dwunastowiecznych hiszpańskich miast, przejętych od muzułmanów, przełożenia na łacinę napisanych po arabsku arcydzieł, które miały w następnych stuleciach stać się źródłem transcendentnych debat wstrząsających Sorboną i Oksfordem.

Pod koniec średniowiecza równowaga sił pomiędzy zorientowanym do wewnątrz islamem i wschodzącą, zorientowaną na zewnątrz Europą przechyliła się na korzyść tej drugiej. Ośrodki intelektualnego i kulturowego fermentu przeniosły się do europejskich miast, które kwitły w atmosferze wolności, po zrzuceniu oków feudalizmu. Paradoksalnie, miasta te dotknął pewien rodzaj dziwnej historycznej amnezji, bo zapomniały one całkowicie o islamskim okresie swojej historii, skrzętnie go ukrywając.

**REKONKWISTA**, od hiszpańskiego słowa *reconquista* – „ponowny podbój”. Seria chrześcijańskich kampanii w średniowiecznej Hiszpanii i Portugalii, prowadzonych w celu odzyskania kontroli nad muzułmańskimi (mauretańskimi) terytoriami Półwyspu Iberyjskiego. Rekonkwista rozpoczęła się już w roku 718 (bitwa pod Covadongą; 722 według innych źródeł) i osiągnęła największe rozmiary w XI wieku. W XIII stuleciu większość półwyspu znajdowała się już pod rządami chrześcijan. Mauretańska enklawa w Grenadzie w południowej Hiszpanii istniała do roku 1492.

**AL-FARABI**, łac. Alfarabius (ok. 870–950), muzułmański filozof i naukowiec, jeden z największych uczonych i wybitny autorytet – zaraz po Arystotelesie – średniowiecznego islamu. Al-Farabi wykorzystywał greckie dziedzictwo, a szczególnie nauki Arystotelesa, w muzułmańskiej filozofii. Uważał objawienie za niższe od poznania umysłowego. Pisma al-Farabiego koncentrują się na porządku państwa. Według niego filozofowie, jako najwybitniejsi spośród ludzi, powinni rządzić ludźmi, tak jak zasady Boga rządzą światem.

**IBN SINA**, łac. Avicenna (980–1037), muzułmański lekarz i naukowiec, zwolennik filozofii Arystotelesa, erudyta złotego wieku islamu. Jego najważniejsze dzieła to encyklopedyczna *Księga uzdrowienia* i *Kanon medycyny*. Sławni poprzednicy to: Ibn al-Mukafa, al-Kindi, i al-Farabi.

**IBN RUSZD**, łac. Averroes (1126–1198), wielki filozof i teolog, który pogodził antyczną myśl grecką z tradycją islamu. Jego streszczenia i komentarze do tekstów Arystotelesa oraz *Państwa* Platona przez wieki wywierały znaczący wpływ na myśl islamską i zachodnią. W XII wieku dzieła Arystotelesa zostały odzyskane dla łacińskiego Zachodu właśnie dzięki arabskim przekładom Ibn Ruszda. Do jego własnych prac zaliczają się *Rozproszenie rozproszenia* i *Rozproszenie filozofów*, poświęcone filozoficznej refleksji nad religią.

**AL-CHUWARIZMI** (ok. 780–850), muzułmański matematyk, geograf, kartograf i astronom, który wprowadził do Europy hindusko-arabski system numeryczny. Jego najważniejsza praca *Zasady redukcji i przenoszenia* została przełożona na język łaciński w XII wieku i wprowadziła pojęcia algorytmu i algebry.

Nieprzypadkowo niewielu europejskich studentów potrafi coś powiedzieć o al-Farabim, Ibn Sinie (Awicennie), Ibn Ruszdzie (Awerroesie), al-Chuwarizmim czy Ibn al-Hajtamie. To „przeoczenie” wynika z faktu, że nowożytny europejskie państwa – Hiszpania, Francja, Włochy i Anglia wyparły się wymiany kulturowej, której zawdzięczały swój rozwój, wymyślając w to miejsce fikcyjną wersję historii o nieprzerwanej historycznej ciągłości pomiędzy starożytną Grecją a nowożytną Europą. Mit ten zawdzięcza swą siłę konfliktowi pomiędzy światem islamu i Zachodem, skupieniu się na historii bitew i uczynienia z islamu odwiecznego wroga raczej niż partnera, którym niegdyś był. Pomimo że mit ten został obalony przez wielu badaczy wykazujących historyczne zachodzenie na siebie europejskiej i muzułmańskiej tożsamości, wyparcie muzułmańskiego dziedzictwa można zaobserwować nawet w dzisiejszych podświadomych postawach Europejczyków.

Począwszy od wydarzeń 11 września, datuje się rosnące zainteresowanie historyków podkreślaniami łączącej islam z Europą wspólnej tożsamości, na znacznie głębszym poziomie niż sugerowanym przez zgrzebną teorię „zderzenia cywilizacji” spreparowaną przez Samuela Huntingtona. Oprócz wspomnianej wcześniej książki Menocal, przywołać tu można takie tytuły jak: *Zaginiona historia: Trwałe dziedzictwo muzułmańskich naukowców, myślicieli i artystów*

Michaela Hamiltona Morgana; *Boski tygiel: Islam a narodziny Europy 570–1215* Davida Leveringa Lewisa oraz *Nauka islamska a narodziny europejskiego renesansu* George’a Saliby. Te cztery książki w blyskot-



liwy sposób omawiają rażącą ignorancję teorii „zderzenia cywilizacji”, propagowanej od czasów zimnowojennych przez nowych konserwatystów jako uzasadnienie własnego polityczno-wojskowego programu. Determinację w zaprzeczaniu wkładu islamu do europejskiej tożsamości widać wyraźnie w książkach, takich jak *Arystoteles na Mont-Saint-Michel: Greckie korzenie chrześcijańskiej Europy* Sylvaina Gougouenheima.

**IBN AL-HAJTAM**, łac. „Alhazen” (ok. 965–1039), muzułmański matematyk i astronom, który rozwinął optykę i metodę naukową. Wśród jego najważniejszych prac znajdują się *Optyka* i *O konfiguracji świata*. Traktaty Ibn al-Hajtama wywarły wielki wpływ na europejskich uczonych, takich jak Roger Bacon czy astronom Johannes Kepler.

Debaty toczące się na powyższy temat są niezwykle potrzebne, aby ujawnić uprzedzenia, które mogłyby pozostać w cieniu. Do najbardziej jaskrawych antypatii należy przekonanie, że współczesne społeczeństwo muzułmańskie żyjące na Zachodzie są w jakiś sposób mu obce lub że pojawiły się dopiero w XX wieku. Od czasu załamania się bloku komunistycznego Zachód usilnie próbuje znaleźć sobie nowego antagonistę. Wydarzenia 11 września sprawiły, że takim celem stał się islam, który łatwo jest oczernić z powodu działań terrorystów i cienia, jaki od dawna rzuca na zbiorową zachodnią podświadomość.

Czy zmierzamy do nieuniknionej globalnej konfrontacji? Odpowiedź jest w naszych rękach. Kwestia ta staje się coraz bardziej nagląca wraz z narastającym i utrwalającym się trendem ignorowania islamu lub „wyrzucenia” go z Europy, pomimo faktu, że stanowi jej integralną część. W samej Europie żyje obecnie 25 milionów muzułmanów, którzy czują, że jest ona ich domem, chociaż nie chcą być postrzegani jako grupa odizolowana od narodowych społeczeństw, do których należą.

Przepaść dzieląca w Europie muzułmanów i niemuzułmańską większość można z pewnością przypisać wielu politycznym, gospodarczym i społecznym czynnikom. Trudno będzie ją pokonać, ponieważ odczuwają ją społeczności o różnych, selektywnych i antagonistycznych, pamięciach. Dla jednych islam zawsze był obiektem agresji ze strony Europy, dla drugich Europa zawsze była obiektem agresji ze strony islamu. W zbiorowej pamięci istnieje luka: te siedem stuleci, w ciągu których losy Europy i islamu były, na dobre i na złe, z sobą nierozzerwalnie związane. Uznanie istnienia tego brakującego ogniwa nie tylko skorygowałoby znaczne zaniedbanie historyczne, ale też stanowiłoby wartościowy pomost jednoczący obie społeczności i służący rozwojowi nowej tożsamości europejskiej.



13.

## Historyczne i kulturowe przesłanie islamu i Europy

SELIM CHAZBIJEWICZ

Berlin 2009

Samuel Huntington tworząc geopolityczną wizję zderzenia cywilizacji europejskiej lub też, bardziej precyzyjnie – zachodniej, czyli europejskiej i północnoamerykańskiej z cywilizacją islamu, umieścił ją w gruncie rzeczy w jednym z nurtów refleksji na temat ich wzajemnej relacji. Oczywiście, jak niemal wszędzie, istnieją dwa bieguny, czyli z jednej strony ci, którzy zakładają, że nie może, nie ma i nigdy nie było żadnych wzajemnych relacji i oddziaływań, oraz z drugiej strony ci, którzy udowadniają coś wręcz przeciwnego, mówiąc i pisząc o wzajemnych zapożyczeniach Europy i islamu. Współcześnie przeważa opcja pierwsza, grubą kreską oddzielająca obie cywilizacje, zakładająca zupełną wzajemną obcość obszarów idei i historii, całkowicie odmienny system wartości i ich hierarchię. Arnold Toynbee, wybitny angielski historyk i filozof historii, pisał o tym, że w ciągu wieków, kiedy trwały zmagania militarne Europejczyków i muzułmanów, to Europa, pozwalając na wykrwawienie się islamu w natarciu na Bałkanach, na Węgrzech i w Austrii, obeszła niejako „od tyłu” muzułmańską cywilizację, zajmując Jemen, Afrykę, Indie. Być może podstawową przyczyną regresu islamu w stosunku do Europy jest to, że muzułmanie nie brali udziału w procesie wielkich wypraw i odkryć geograficznych. Odkrycie Ameryki, droga do Indii były początkiem rodzącej się i systematycznie rosnącej przewagi Europy. Tak też twierdzi Bernard Lewis, inny wybitny brytyjski badacz, orientalista,

badający również relacje pomiędzy islamem i Europą. Kluczowym czy też raczej przełomowym stuleciem w tych zmaganiach cywilizacyjnych był wiek XVIII. To w trakcie trwania tego stulecia naruszona została ostatecznie równowaga sił pomiędzy islamską a europejską cywilizacją. Rozpoczyna go traktat pokojowy w Karłowicach, na mocy którego Turcja osmańska po raz pierwszy zrezygnowała ze zdobytych terytoriów, oddając je Austrii i Polsce. Chociaż równie dobrze za początek końca, przynajmniej w sensie militarnym czy też politycznym, można uznać klęskę Turków w bitwie pod Kandią na Krecie w roku 1572 albo ich klęskę w bitwie pod Wiedniem w roku 1683. To są jednakże tylko domniemania, mniej lub bardziej celnie i precyzyjnie pozwalające ująć momenty

**IMPERIUM OTOMAŃSKIE**, imperium utworzone przez plemiona tureckie w Anatolii. W piętnastym i szesnastym wieku, jedno z najsilniejszych państw na świecie, istniejące przez ponad 600 lat i zastąpione w roku 1922 przez Republikę Turecką oraz różne kraje południowo-wschodniej Europy i Bliskiego Wschodu. W najpotężniejszym okresie, *Imperium* zajmowało większość terenów południowo-zachodniej Europy, aż pod bramy Wiednia, Północną Afrykę oraz większość Półwyspu Arabskiego. Określenie „Otomańskie” odnosi się do imienia Osman, arab. *uthman*, które nosił przywódca nomadycznych plemion turkmeńskich, założyciel imperium i dynastii.

przełomowe w zmaganiach wojennych obu cywilizacji. Niemniej faktem jest, że dopiero wiek XVIII przyniósł znaczącą, widoczną przewagę Zachodu, czyli Europy lub precyzyjniej – cywilizacji łacińskiej. Ale i Rosja, czyli cywilizacja prawosławna lub bizantyńska według ujęcia innych uczonych, również zyskała przewagę nad Osmanami, a więc nad światem muzułmańskim. Także cywilizacja islamska miała swoje fazy, etapy i kolejne formy. Nie był to przecież monolit. O ile w Europie wielu badaczy, mimo chrześcijańskiej proweniencji, wyróżnia przynajmniej trzy formy cywilizacji: łacińską, protestancką (nordycką) i bizantyńską (prawosławną, rosyjską), o tyle w ramach islamu można wyróżnić wyraźne formy cywilizacyjne: arabską, perską i turecką. Jeśli zaś chodzi o diachroniczne formacje cywilizacyjne, to niewątpliwie będą to formacje: wczesnoislamska (okres kalifów sprawiedliwych i Omajjadów), średnioislamska (okres Abbasydów i Osmanów), współczesna (od zakończenia I wojny światowej). W fazie współczesnej możemy wyróżnić okresy od zakończenia I wojny światowej do lat dziewięćdziesiątych XX wieku i fazę ostatnią – od wojny w Bośni i Afganistanie do dzisiaj. Osobnymi cywilizacyjnymi całościami będą: historycznie – muzułmańskie panowanie w Hiszpanii; współcześnie i historycznie – islam w Indiach

i Indonezji oraz na Malajach. Również osobną formę cywilizacyjną można wyróżnić w Turcji osmańskiej od końca wieku XVIII, od kiedy datują się coraz większe europejskie wpływy. Przełomowy będzie tu okres tanzimatu, reformy sułtana Mahmuda II, i częściowa europeizacja systemu państwowego, jak i sposobu bycia, zwłaszcza wyższych warstw społeczeństwa. Miało to podobne znaczenie dla Turcji osmańskiej i dla muzułmańskiej cywilizacji w ogóle jak reformy europeizacyjne przeprowadzone na przełomie XVII i XVIII wieku w Rosji przez cara Piotra I. Z jednej strony muzułmańskie państwo Osmanów coraz bardziej wyrzekało się swojej oryginalnej tożsamości cywilizacyjnej, w tym też społecznej, gospodarczej, administracyjnej, w zakresie polityki wewnętrznej i jej procedur, z drugiej – nabywało cech mających je potencjalnie wzmocnić w konfrontacji z Europą.

Geograficznie obszary konfrontacji islamu z europejską cywilizacją to obrzeża kontynentu, wschód, południe i zachód. Tak więc od zachodu jest Półwysep Iberyjski i istniejąca na jego terytorium kultura muzułmańska, najpierw kalifatu Omajjadów z siedzibą w Kordobie, później zaś emiratu Grenady. Kalifat ustanowiony przez Abd ar-Rahmana III, który przejął władzę w roku 912 w wieku 23 lat, zjednoczył rozpadającą się muzułmańską domenę na półwyspie i 16 stycznia 926 roku ogłosił się kalifem, swój rozkwit przeżywał jeszcze za panowania następców Abd ar-Rahmana – Al-Hakama II i Al-Hadžiba Al-Munsura, rządzącego w latach 977–1002. Tak więc wiek X był szczytem muzułmańskiej kultury w Hiszpanii. Na pierwszą połowę wieku X przypada życie i twórczość jednego z pierwszych islamskich filozofów łączących filozofię europejską i grecką z tradycją wschodnią i muzułmańską. Był to Ibn Massara, zmarły w Kordobie w roku 931, założyciel pierwszej filozoficznej szkoły w arabsko-muzułmańskiej Hiszpanii. Wiadomości o nim historycy mają z drugiej ręki, w dużej mierze poprzez pisma Ibn Hazma, również oryginalnego pisarza i myśliciela tego obszaru. Ibn Massara próbował łączyć nauki Empedoklesa z muzułmańską, a raczej wschodnią tradycją. Najprawdopodobniej oddziaływał na niego neopitagoreizm i neoplatonizm w jego późnej wersji szkoły ateńskiej Proklosa czy szkoły syryjskiej Jamblicha, który łączył go z tradycją przypisywaną Empedoklesowi. Za neoplatonikami Ibn Massara nauczał zarówno o emanacji bytów, których wyliczał sześć, jak i o wiedzy oraz mocy Boga, które zaliczał do stworzonych w czasie Jego emanacji. Przewidywał również wędrówkę duszy po śmierci celem oczyszczenia, w czym widać wpływy buddyjskie. Ibn Massara zyskał wielu zwolenników

i uważany jest za fundatora sufizmu – filozofii mistycznej w islamie w Hiszpanii. Z jego szkoły, w której organizowali się jego uczniowie i następcy filozoficzni, wywodzi się inny muzułmański mistyk i filozof hiszpański – Ibn Arabi, uważany za największego mistycznego filozofa świata muzułmańskiego. Ibn Arabi żył na przełomie XII i XIII wieku, ponad dwieście lat później niż Ibn Massara, w latach 1164–1240. Również w jego naukach widoczna jest synteza filozofii greckiej i doktryny muzułmańskiej, ale również buddyzmu, a także nauki starożytnego Wschodu, jak choćby pozostałości kultu Wielkiej Bogini Matki w wyobrażeniu Sofii, mądrości bożej, pojawiającej się w postaci pięknej kobiety, którą Ibn Arabi ujrzał podobno w Mekce. Ibn Arabi nauczał o jedności istnienia, co można uznać za wpływ indyjskiej koncepcji Atmana-Brahmana. Podobnie rozumiał aspekt istnienia Boga i świata. Oprócz filozofii, w muzułmańskiej Hiszpanii rozwijała się poezja. W rzędzie poetów należy przede wszystkim wymienić wspomnianego już Ibn Hazma, autora poematu prozą *Naszyjnik gołębic, czyli o miłości i kochankach*, który można uznać za prekursorski utwór późniejszego kanonu – dworskiej miłości, sławionego przez prowansalskich trubadurów, wzorujących się na poezji muzułmańskiej Hiszpanii. Należy też wspomnieć o innym muzułmańskim filozofie z tego obszaru – Abullu Walidzie Mohammedzie Ibn Ahmadzie Ibn Ruszdzie, w średniowiecznej Europie nazywanym w zlatynizowanej formie Awerroesem. Był on lekarzem i myślicielem, kontynuatorem i odnowicielem filozofii Arystotelesa, próbował pogodzić dyskurs filozoficzny z metodą myślenia religijnego. Jego sposób filozofowania przejęty został przez Europę poprzez tłumaczenia dokonane na dworze Fryderyka II Hohenstaufa. Łacińskie tłumaczenia jego dzieł stały się podstawą tak zwanego awerroizmu łacińskiego, szkoły filozoficznej istniejącej w XIII wieku we Włoszech, która była z kolei metodologiczną podstawą tomizmu, doktryny św. Tomasza z Akwinu. Tak więc myśl grecko-muzułmańska stała u podstaw doktryny Kościoła katolickiego, w sensie metody filozoficznej.

**TOMIZM**, teologia i filozofia Tomasza z Akwinu (1224/5-1274) i jego różnorodne interpretacje, użycia, przywołania, wykładnie i porządki uczenia. Tomasz Akwinata był mnichem zakonu dominikańskiego i studiował na Sorbonie. Interpretacje jego dzieł zmieniały się z czasem i równocześnie zmieniała się ideologia Kościoła katolickiego. Kościół katolicki przez wieki regularnie potwierdzał centralne znaczenie myśli Tomasza dla rozumienia nauk związanych z chrześcijańskim objawieniem, a jego komentarze do tekstów Arystotelesa stanowią dobro kultury, które uzyskuje właśnie ponowne uznanie.

Kolejnym terenem zarówno politycznej, jak i militarnej ekspansji islamu w Europie, a zarazem obszarem syntezy kultur była Sycylia. Wyspę tę muzułmanie, a ściślej północnoafrykańska dynastia Aghlabidów, zaczęli podbijać w roku 827, a zakończyli w 967 egipcscy władcy z dynastii Fatymidów. W latach 1061–1085 wyspa została zdobyta z kolei przez Normanów pod wodzą Rogera I. Za panowania jego następcy, Rogera II, i dzięki tolerancyjnej i oświeconej postawie tego władcy na Sycylii powstała oryginalna, jedyna w swoim rodzaju kultura będąca syntezą ówczesnej kultury Europy i islamu. Doszły do niej również wpływy kultury bizantyńskiej. Tak unikatowa jedność kontynuowana była przez wspomnianego już Fryderyka II z dynastii Hohenstaufów, cesarza niemieckiego i władcę Sycylii. Z jego osobą należy też wiązać postać innego wybitnego muzułmańskiego filozofa tego okresu Ibn Sabina, autora dzieła *Księga odpowiedzi jemeńskich na pytania sycylijskie*. Dzieło to zostało napisane na prośbę Fryderyka II i zawiera odpowiedzi na podstawowe pytania filozoficzne zadane przez władcę. Jest to również przykład ideowego i filozoficznego dyskursu europejsko-muzułmańskiego, tym bardziej wartościowego, że jest świadectwem epoki. Wpływy i syntezę cywilizacyjną obserwować można w pozostałościach architektury, zdobnictwa, w literaturze, jak choćby w *Kitab Rodżar* (Księżdzie Rogera) napisanej dla Rogera II przez Al-Idrisiego, wielkiego muzułmańskiego podróżnika, geografę i kartografa, pochodzącego z Hiszpanii, osiadłego zaś w Palermo. To kolejny przykład ideologicznego, kulturowego, filozoficznego dyskursu muzułmańsko-europejskiego, podjętego przez ówczesne elity intelektualne. Warto na marginesie wspomnieć, że postać Rogera II Sycylijskiego była przedstawiona w jednej z najlepszych nowoczesnych oper, autorstwa Karola Szymanowskiego. Zarówno Hiszpania, jak i Sycylia były w okresie wczesnego średniowiecza miejscem kulturowej wymiany, w którym dzieła greckich filozofów, tłumaczone z arabskiego na łacinę, trafiały z powrotem do obiegu kultury europejskiej, miejscem teologicznych dysput, jak Toledo, nauki i sztuki, których idee trafiały ze wschodu na zachód i z południa na północ.

Kolejnym terenem cywilizacyjnej wymiany i syntezy były Bałkany. Tu narodziła się muzułmańska kultura Bośni. Kultura osmańska, a więc po części arabska i bizantyńska, połączyła się ze słowiańską, łacińską i tradycją manichejską, bo tak należałoby wprost nazwać tradycję Kościoła bośniackiego, wywodzącego się z gnostyckiego paulinizmu, kataryzmu i pochodnego od nich bogomilizmu. Powstała

swoista synkretyczna architektura, jak choćby słynny most w Mostarze, zburzony podczas wojny w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, literatura, język, gdzie w słowiańską leksykę wplątane były wyrazy tureckie, arabskie, perskie. Dawna Bośnia znalazła swojego piewicę w Ivonie Andriciu, pisarzu, laureacie literackiej Nagrody Nobla, opisującym zwyczaje, dzieje i tradycje Bośni, a także w pisarstwie Meśy Selimovicia, autora wybitnej powieści *Derwisz i śmierć*.

Południowo-wschodnie krańce Europy, Półwysep Krymski oraz północne wybrzeże Morza Czarnego, to kolejny obszar wpływów islamu, jego kultury i cywilizacji oraz jego relacji z cywilizacją europejską. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że jest to obszar najmniej znany. Cywilizacja basenu Morza Czarnego nie znalazła jeszcze swojego badacza na miarę Fernanda Braudela.

Jego północne wybrzeże, łącznie z Krymem, to teren krzyżowania się i wpływu różnych kultur, cywilizacji, języków i religii.

Półwysep Krymski, pod nazwą Tauridy, wymieniony jest w *Iliadzie* Homera. Wpływy greckie sięgają czasów homeryckich i kolonizacji greckiej. Wyprawa Argonautów pod wodzą Jazona po złote runo do Kolchidy to przecież wyprawa Greków do dzisiejszej Gruzji. Na terytorium wschodniego i południowego Krymu przez prawie pięćset lat istniało państwo Bosforu Kimmeryjskiego, państwo o greckiej kulturze, religii i języku. Panowanie rzymskie nad południową częścią półwyspu również zostawiło swoje ślady. Dalej w kolejności są rządy bizantyńskie, wpływy ruskie oraz chazarskie. Chazarowie w VIII i IX wieku na północnym Przedkaukaziu i wybrzeżu czarnomorskim utworzyli silny organizm państwowy, posiadający wysoką kulturę materialną i literacką, państwo, gdzie religią panującą był zapożyczony od żydowskich kupców judaizm, na który przeszedł władca – kagan Chazarów. Potęga chazarska została ostatecznie zniszczona w czasie wyprawy wojennej ruskiego księcia Światosława w X wieku. Na to wszystko należy nałożyć również cywilizację

*ILIADA*, epepeja opowiadająca o wojnie trojańskiej tradycyjnie przypisywana greckiemu poecie Homerowi (ok. VIII w. p.n.e.). *Iliada* nie jest jedynie podsumowaniem wieloletnich walk o Troję, ale równocześnie eksploruje ideał heroizmu w całej jego wewnętrznej sprzeczności. Przedstawia etykę antycznej Grecji, uosobioną w działaniach bogów i równoważoną *hybris*, dumą, która nierzadko jest główną prowodyrką działań. Poemat jest właściwie opowieścią o gniewie Achillesa, najsłynniejszego greckiego wojownika, co jasno powiedziane jest w pierwszych słowach. Poezja ta osadzona jest na zestawie powtarzających się, charakterystycznych motywów, ale jest także subtelnie zróżnicowana dzięki fragmentom wyjątkowo jednostkowym.



germańską w postaci Ostrogotów, którzy od czasów wędrówki ludów osiedlili się na Krymie, tworząc państwa, z których ostatnie suwerenne księstwo Teodoro zostało podbite przez Turków osmańskich pod koniec XV wieku. Od czasów wędrówki ludów Krym był też zasiedlany przez turkijskie plemiona Kipczaków, zwanych przez staroruskich kronikarzy Połowcami, koczującymi też na północnych wybrzeżach Morza Czarnego, a wcześniej przez plemiona Pieczyngów i Hunów. Na te tereny w XIII wieku wtargnęli Mongołowie, Krym zaś i północne wybrzeże czarnomorskie od XIV wieku podlegały coraz silniejszej islamizacji. W wieku XV wyodrębnił się ze Złotej Ordy, państwa tatarskiego powstałego po rozpadzie imperium Czyn-gis-chana, niezależny chanat krymski. Kultura chanatu krymskiego jednoczyła w sobie wymienione wcześniej wątki cywilizacyjne, stanowiąc oryginalną syntezę i przez to osobną jakość kulturową, paralelną do istniejącej w tym czasie kultury bośniackiej.

Należy tu wspomnieć o całkiem dzisiaj zapomnianej cywilizacji nadwożańskich Bułgarów, cywilizacji muzułmańskiej, istniejącej od X do XIII wieku, czasów najazdów mongolskich. Państwo Bułgarów nadwożańskich jako pierwsze padło ofiarą tych najazdów. Od wieku X na środkowym Powołżu powstała część cywilizacji islamu, mająca kontakt z centrum, czyli kalifatem Abbasydów ze stolicą w Bagdadzie, z oryginalną literaturą piękną, filozofią, prawem, architekturą i sztuką. Ta muzułmańska cywilizacja na wschodnich obrzeżach Europy promieniowała zarówno na Ruś, jak i na bardziej na zachód położone ziemie słowiańskie, w tym pośrednio także na polskie. Przez pewien czas była ona równoległa do muzułmańskiej cywilizacji Hiszpanii w okresie jej największego rozkwitu.

Tak więc można zauważyć, że całe południowe obrzeża Europy od zachodu aż po wschód jak półksiężycem były otoczone przez islamskie centra kulturowe i krąg cywilizacyjny. Jak gwiazdka w środku półksiężyca błyszczą niewielka muzułmańska kultura społeczności islamskiej w Europie Środkowo-Wschodniej. Jest to kultura polskich i litewskich Tatarów. Osadnictwo tatarskie miało miejsce w Wielkim Księstwie Litewskim, a później w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, państwie federacyjnym, wielonarodowym i wieloreligijnym, o unikatowej jak na ówczesne stosunki europejskie kulturze, łączącej w sobie również wątki wschodnie, zwłaszcza osmańskie i krymskie. Muzułmańskie wpływy kulturowe można odszukać w warstwie kultury materialnej od końca wieku XVI, od czasów panowania króla Stefana Batorego. Węgier, książę Siedmiogrodu, już swoim



ubiorem nawiązywał do tradycji osmańskich, które potem przeniósł do Polski i na Litwę. Tak zwany tradycyjny, polski ubiór szlachecki z wieku XVII i XVIII jest niemal kopią ubiorów turecko-osmańskich. Wyjątek stanowią nakrycia głowy. Widać to choćby w malarstwie portretowym tego czasu. Ta sarmacka kultura szlachecka również w warstwie militarnej – w taktyce i uzbrojeniu – przejmowała wzory wschodnie, rodem z cywilizacji islamu, w wydaniu turecko-osmańskim. W wieku XVII i XVIII widoczne, zwłaszcza w warstwie kultury materialnej, są wpływy perskie.

W ciągu sześciuset lat swego istnienia na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego i Polski osiadli tu Tatarzy wytworzyli swoistą unikatową kulturę, charakterystyczną wyłącznie dla tatarskich mieszkańców Rzeczypospolitej, używając porównania przyrodniczego – endemiczną. Była ona syntezą kultury

Wschodu muzułmańskiego i kultury zachodnioeuropejskiej. Warto poświęcić jej nieco więcej miejsca, ponieważ mimo ostatnio coraz szerzej zakrojonych badań jest ona znana niemal wyłącznie nielicznej grupie badaczy tej niszowej problematyki. Tego typu sytuacja jak obecna konferencja jest okazją do ukazania tej kulturowej tradycji szerszemu audytorium. Oddaleni od centrów kultury islamu, od żywego nurtu kultury turecko-muzułmańskiej, do jakiej z racji swego pochodzenia etnicznego przynależeli, Tatarzy wytwarzali często substytuty islamskich form egzystencji i życia duchowego, które przez setki lat istnienia i uporu, z jaką były kultywowane, stały się bytami samoistnymi – czy to w sferze duchowości, czy form kultury materialnej. Zatraciwszy umiejętność posługiwania się językiem tatarskim od wieku XVI–XVII, a całkowicie od XVIII, polscy Tatarzy tworzyli swoją kulturę duchową poprzez unikatową literaturę, gdzie tradycja islamu opisana językiem polskim, gwarą kresową lub też białoruskim była spisana alfabetem arabskim w rękopiśmiennych książkach.

**KRESY**, polskie określenie „pogranicza”, odnoszące się do ziem sąsiadujących z granicami Polski, które uznawane są współcześnie za historyczne wschodnie terytoria kraju, a należą do zachodnich regionów Ukrainy, Białorusi i Litwy. Terytoria stanowiły część Rzeczypospolitej Obojga Narodów, polskiego i litewskiego (1569–1795), a w okresie międzywojennym należały do państwa polskiego (1919–1939). Niegdyś twór wieloetniczny, a dzisiaj podzielony między wiele państw narodowych, **K r e s y** pozostają symbolem nacjonalistycznych tęsknot Polaków i są najbardziej widocznym znakiem polskich wysiłków kolonizacyjnych w okresie od szesnastego do osiemnastego stulecia. Nawet dzisiaj sformułowanie to budzi niefuność pomiędzy wymienionymi narodami.

W wspomnianej już Złotej Ordzie rozwijała się literatura w języku czagatajskim, to jest w tureckim narzeczu Azji Środkowej. Terytorium to stanowiło dzielnicę Czagataja, kolejnego syna Czyngis-chana. Tam właśnie, w Samarkandzie i w Bucharze, starych centrach cywilizacji, rozwijała się wysoka kultura turecko-muzułmańska, promieniująca na tereny nadwołżańskie, Krym, a także częściowo na Anatolię. W specyficznej formie przenikała też na ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego jako najstarsza na tych ziemiach postać kultury tatarskich warstw wykształconych, przejawiająca się w piśmienniczych i literackich wzorach.

Warunki egzystencji w Polsce i na Litwie zmusiły Tatarów do wytworzenia swoistych mechanizmów obronnych, koniecznych do zachowania etnicznej samoświadomości. Z drugiej strony wykazali się dużymi umiejętnościami przystosowawczymi i adaptacyjnymi. Jedną z czynności przystosowawczych była całkowita asymilacja językowa, przebiegająca stosunkowo szybko – już w wieku XVI zaczęli powoli zatracać swój język ojczysty, kipczacki z grupy tureckiej, i używać polskiego lub starobiałoruskiego (ruskiego). Podstawowym ogniwem tworzącej się w taki sposób samoświadomości pozostała literatura jako substytut języka i folkloru. Była to literatura religijna, muzulmańska, tworzona w całkowitym nieraz oderwaniu od jakichkolwiek islamskich centrów kulturowych. Ta tradycja literacka w Wielkim Księstwie Litewskim związana była z rękopiśmienną książką muzulmańską. W dużej mierze w swoich początkach przejmowała wątki tradycji Złotej Ordy, a przez to wcześniejszej jeszcze tradycji Chorezmu oraz starożytnej Sogdiany i mozaiki kultur Jedwabnego Szlaku. Wątki tematyczne złotoordyjskiej literatury były po części wątkami ogólnomuzułmańskimi. W takiej formie, adaptowane do staropolskich realiów, występują w piśmiennictwie polskich muzulmanów. Istniały różne rodzaje tej literatury funkcjonujące aż do połowy wieku XX. Były to tak zwane tefsiry, czyli komentarze do Koranu, istniejące w kulturze muzulmańskiej, w tym też muzulmanów tatarskich w Polsce. Polsko-litewscy Tatarzy posiadali rękopiśmienne, oprawione w skórę tomy, zawierające pisane w sposób linearny atramentem z szafranu na pergaminie teksty z Koranu, a pod nimi ukośnie komentarze i tłumaczenia tekstów Objawienia w języku polskim, a częściej białoruskim. Z kolei tedźwidy to podręczniki nauki czytania Koranu, zawierające wskazówki dotyczące intonacji, pauz, sposobów czytania, artykulacji fonemów języka arabskiego, fonetycznych i muzycznych właściwości formy tekstu Koranu. Jednak

najważniejszym gatunkiem tej rękopiśmiennej literatury były *kitab*. Słowo *kitab* oznacza w języku arabskim książkę. W tym przypadku chodziło o zbiory różnych treści, na kształt staropolskiego gatunku „ogrodów”, zawierające umoralniające przypowieści, historie z życia proroka Mahometa i innych proroków, legendy i podania religijne, wiersze, przepisy magiczne, dzieje władców tatarskich, objaśnienia dogmatów i zasad religii oraz modlitwy, nieraz lokalne przypowieści, i historie. Ważnym gatunkiem były *chamaifly* – (z arabskiego – to, co się nosi przy sobie) – modlitewniki używane na co dzień, zawierające najczęściej odmawiane modlitwy i ich pięciokrotny porządek dzienny, modlitwy prośbne i błagalne – „dua”, wyjaśnienia religijnych obrządków, tych najbardziej popularnych i codziennych. W *chamaiflach* zawarte były wskazówki dotyczące rytuałów ślubu i pogrzebu, nadania imienia dziecku, a także informacje różnego rodzaju odnośnie do religii i praktyki dnia codziennego.

Literatura ta zawiera do dziś niezbadane wątki i tematy, często będące parafrazą sufickiej tradycji – mistyki islamu – funkcjonującej zarówno na Krymie, jak w Turcji osmańskiej, na Bałkanach oraz Powołżu, a także wśród polsko-litewskich Tatarów w jej odmianie środkowo-azjatyckiej i anatolijskiej, takich bractw sufich jak *jese-wije*, *nakszbandi*, *bektaszi*, *hurufije*.

Warto również nadmienić o obecności mniejszości tatarskiej w Finlandii. Osadnictwo tatarskie zaczęło tam powstawać dopiero na początku XX wieku, zwłaszcza po rewolucji bolszewickiej w roku 1917. Większość zamieszkujących Finlandię Tatarów pochodziła z terenów nadwołżańskich. Mieli oni pewne zasługi podczas wojny Finlandii ze Związkiem Sowieckim, walcząc w obronie nowej ojczyzny. W Finlandii powstała oryginalna literatura tatarsko-muzułmańska, jak również prasa i szkolnictwo.

Traktując rzecz diachronicznie, należałoby wspomnieć o relacjach europejsko-muzułmańskich od wieku VIII, kiedy to po raz pierwszy armie muzulmańskie uderzyły na Europę. Atak przyszedł z zachodu, poprzez Cieśninę Gibraltarską i Hiszpanię oraz ze wschodu, na Konstantynopol. W obu przypadkach ofensywa została powstrzymana. Pod Poitiers w Akwitanii i pod Konstantynopolem islam poniósł klęskę. Później nastąpiła ofensywa chrześcijańskiej Europy. Tak bowiem należałoby ujmować wyprawy krzyżowe, poczynszyszy od pierwszej, w czasie której zdobyto Jerozolimę w 1099 roku. Po nich nastąpiła kontrofensywa muzulmańska pod wodzą Salahad-Dina, nazywanego w Europie Saladynem, w wieku XIII, która przyniosła zdobycie

Jerozolimy i ostateczny upadek chrześcijańskiego Królestwa Jerozolimskiego, będącego średniowiecznym przedłużeniem Europy na Bliskim Wschodzie. Wyprawy krzyżowe i istnienie łacińskiego państwa w islamskim otoczeniu przyniosło Europie wiele innowacji cywilizacyjnych i dało impuls do przemian zakończonych w efekcie współczesną „cywilizacją cyfrową”. Muzułmańska ofensywa rozpoczęta przez Salaheddina kontynuowana była przez Osmanów od wieku XIV w Anatolii i później na Bałkanach, a zakończyła się wspomnianym na początku traktatem karłowickim. Od tego czasu inicjatywa należy do Europy. Trzeba pamiętać także o Rosji i wschodzie Europy, o czym często się zapomina. Swoją „rekonkwistę” miała też Rosja, walcząc z muzulmańską Złotą Ordą, a po jej wewnętrznym rozpadzie z jej następcami, takimi państwami tatarskimi jak: chanat krymski, chanat kazański, chanat astrachański i syberyjski. Opanowanie w wieku XVI i XVII Powołża, Syberii i stepów nadkaspjskich to wynik zmagania militarnych Wielkiego Księstwa Moskiewskiego, a później Cesarstwa Rosyjskiego z cywilizacją muzulmańską uosobianą w tym przypadku przez Tatarów. Następnie, w wieku XVIII, również Rosja weszła w okres wojen z Turcją osmańską, który zakończył się w wieku XX wraz z I wojną światową. Do tego należy też dodać wojny rosyjsko-perskie w wieku XVIII i XIX toczone o Azerbejdżan i Dagestan.

Również rosyjska kultura czy też cywilizacja, jak chcą ją określać przedstawiciele eurazjatyzmu na czele z George'em Vernadskim, wiele przejęła od cywilizacji muzulmańskiej. Eurazjatyzm, powstały w latach dwudziestych XX wieku wśród emigracyjnych myślicieli, historyków, badaczy rosyjskich, ujmował Rosję w kategoriach osobnej całości cywilizacyjnej, zawieszanej pomiędzy Wschodem i Zachodem, posiadającej elementy obu kultur, a jednocześnie całkowicie osobne jakości dające prawo do traktowania jej jako osobnej całości i jakości. Niemniej wiele wątków muzycznych, zdobniczo, elementy kultury materialnej, architektura, zasoby leksykalne w słownictwie, a nawet tradycja polityczna i administracyjna zostały przejęte z muzulmańskiej cywilizacji turańskiej, Złotej i Wielkiej Ordy. Również współczesna Rosja, podobnie jak i Europa Zachodnia oraz Środkowa, weszła w nowoczesny, następny etap rozwoju relacji ze światem islamu. Relacje te zaczęły się od wieku XX, kiedy to kopalne źródła energii, takie jak gaz ziemny i ropa naftowa, zaczęły odgrywać coraz większą rolę w polityce i gospodarce. Na tych relacjach zaważył też rozpad systemu kolonialnego, jak

również powstanie w to miejsce neokolonializmu, a na koniec procesy globalizacyjne. Także powstanie światowej sieci internetowej, wirtualnej rzeczywistości mającej realny nieraz wpływ na przebieg zdarzeń czy konfliktów, wpłynęło na wzajemne relacje europejsko-islamskie. Polityczną cezurą tych nowoczesnych stosunków był konflikt w Afganistanie w latach 1979–1988, wojna iracko-irańska w latach 1980–1988, pierwsza wojna w Zatoce Perskiej w roku 1991. Te daty wyznaczają przełom we wzajemnych stosunkach po obu stronach. Lata siedemdziesiąte XX wieku to również masowy napływ sezonowych robotników do Europy Zachodniej, również z krajów islamskich, takich jak Algieria, Maroko, Turcja i innych. Napływ ten miał i ma miejsce nie tylko w krajach o tradycji kolonialnej, jak Wielka Brytania, Francja czy Holandia, ale też nieposiadających tej tradycji, jak Norwegia, Szwecja czy Niemcy, które po I wojnie światowej utraciły kolonie, w dodatku niewielkie w porównaniu z francuskim czy brytyjskim imperium kolonialnym. Ci pracownicy, początkowo chętnie przyjmowani jako tania siła robocza w okresie gwałtownego wzrostu gospodarczego, są dziś niechcianym i najczęściej niezagospodarowanym segmentem społeczeństwa, tą jego częścią, z którą na dobrą sprawę nie wiadomo, co począć. Problemy asymilacji kulturowej imigrantów, a z drugiej strony obowiązująca poprawność polityczna, doprowadziły wiele rządów europejskich do sytuacji bez wyjścia. Na to nakłada się współczesny terroryzm, za który w dużej mierze odpowiedzialny jest świat islamu, to znaczy jego ekstremistyczni przedstawiciele, którzy na szczęście są w zdecydowanej mniejszości. To pokazuje skalę problemu, z którym boryka się Europa. Rosja stoi przed nieco innym problemem – separatyzmu politycznego narodów muzułmańskich żyjących w granicach Federacji Rosyjskiej. Konflikt w Czeczenii jest tego najlepszym, najbardziej spektakularnym przykładem. Ale oprócz Czeczenii jest Baszkiria, Tatarstan, Dagestan oraz muzułmanie w samej Rosji. Rosjanie cierpią również z powodu malejącego przyrostu naturalnego, co w konsekwencji prowadzi do gwałtownego zwiększania się liczby obywateli nierosyjskich i kurczenia się liczby obywateli pochodzenia rosyjskiego w Rosji. W dalszej perspektywie może to prowadzić do naturalnego przejęcia przez mniejszości muzułmańskie kontroli nad rosyjskim aparatem państwowym. Są to oczywiście tylko prognozy, jednakże oparte na dotychczasowych trendach geopolitycznych. Wypadałoby też pokrótce opisać, na czym polegały przede wszystkim relacje między Europą a światem islamu dawniej,

a na czym współcześnie. Jaka jest między nimi różnica i jakie ewentualne podobieństwo. Czy tezy Edwarda Saïda o kulturowym imperializmie i kolonializmie są adekwatne do współczesnej sytuacji?

Chcąc diachronicznie ukazać te wzajemne relacje, to na samym początku, w okresie najwcześniejszym, w czasie życia proroka Mahometa i rządów kalifa Abu Bakra i Omara, można mówić o przewadze ówczesnych mocarstw, czyli Bizancjum i Persji, oraz w gruncie rzeczy na lekceważeniu przez nie problemu możliwej konfrontacji. Później nastąpiła przewaga islamu i okres podbojów, co łączyło się ze stosunkiem wyższości wobec Europy. Trwało to mniej więcej do czasu pierwszej wyprawy krzyżowej. Potem nastąpił okres równowagi, kiedy żadna z cywilizacji, pomimo zdarzających się zwycięstw, nie osiągnęła zdecydowanej przewagi. Okres ten – od średniowiecza, przez czasy nowożytny, do końca wieku XVII – to również czas wzajemnego szacunku wynikającego z równowagi sił. Od początku wieku XVIII do dziś Europa zyskuje coraz większą przewagę, która zwiększała się w miarę rozwoju europejskiej cywilizacji technicznej od wieku XIX aż do dzisiejszych najnowocześniejszych technologii. Łączyło się z tym lekceważenie i częściowa pogarda dla przeciwnika. Była ona tym większa, im większa była przewaga technologiczna. Przewaga ta w swoim najpełniejszym wymiarze ukazała się w czasach wyprawy wojennej Napoleona Bonaparte do Egiptu w roku 1798. Od tego momentu Europa w praktyce przestała się liczyć z islamem jako przeciwnikiem i ewentualnym partnerem. Relacje te zmieniały się również na poziomie społecznym. Niechęć i lęk oraz naturalny szacunek dla przeciwnika, ale i partnera zastępowane były negatywną tolerancją i częściową akceptacją. Obecnie z jednej i z drugiej strony występuje nieufność oraz to, co nazwałbym kulturowym czy religijnym rasizmem ze strony skrajnych, ekstremalnych i mam nadzieję niewielkich grup społecznych po obu stronach cywilizacyjnej barykady. Z kolei relacje polityczne stają się coraz bardziej konfrontacyjne. Najprawdopodobniej sytuacja ulegnie całkowitej zmianie po wynalezieniu nowych źródeł energii, kiedy to walka o złoża ropy naftowej i gazu ziemnego przejdzie do historii. Chęć zapewnienia nieprzerwanych dostaw tych źródeł energii przez Unię Europejską i USA powoduje pacyfikację polityczną i militarną krajów muzułmańskich, co połączone z tradycyjną niechęcią, wrogością lub też negatywnym stosunkiem ze strony społeczeństw europejskich daje efekt nazywany przez socjologów i politologów islamofobią. Jednakże nie jest to nowe zjawisko. Już Dante w wieku XIII w *Boskiej*



*komedii* umieścił proroka Muhammada – zwanego w zlatynizowanej formie Mahometem, w ostatnim kręgu piekła. Prorok był również postacią wyszydzaną przez osiemnastowiecznego Woltera. Głęboka niechęć i pogarda dla islamu i Koranu jako jego podstawy przebija z dzieła Arthura Schopenhauera oraz wielu innych myślicieli i pisarzy europejskich, pomimo wyrażanej fascynacji buddyzmem. Islam, mimo okazjonalnych relacji partnerskich w okresie średniowiecza, nigdy nie był w Europie ideologią cieszącą się estymą i poważaniem. Niewątpliwie było to konsekwencją wielu wieków wojen, trudno jednak pominąć też niechęć wynikającą z czysto religijnych przesłanek. Ta niechęć w społeczeństwie w większości laickim przybiera postać braku akceptacji kulturowej, jednakże jej geneza tkwi we wczesnym średniowieczu, kiedy muzułmanie, „synowie Bieliala”, próbowali podbijać Europę. Również sami muzułmanie są w dużej mierze winni współczesnym, często bolesnym relacjom obu cywilizacji. Obecność społeczności muzułmańskiej we współczesnej zachodniej Europie połączona jest zazwyczaj z separacją i segregacją wynikającą z trybalnych i posttrybalnych zachowań muzułmanów, co traktowane jest jako konsekwencja przynależności do islamskiej kultury, religii i cywilizacji. Inaczej mówiąc, do Europy w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych XX wieku przybywali i przybywają nie przedstawiciele elit, lecz najniższych warstw społecznych krajów muzułmańskich, reprezentujący bardzo niski poziom zarówno kultury osobistej, jak i społecznej, co jest często przyczyną takich, a nie innych relacji na szczeblu lokalnym. Inwazja

**DANTE ALIGHIERI** (1265–1321), włoski poeta, teoretyk literatury, filozof moralny, myśliciel polityczny. Najbardziej znany dzięki monumentalnemu eposowi *Boska komedia*. Stworzył nowy styl poezji miłosnej zwany *dolce stil nuovo* (nowy słodki styl) i napisał kilka książek mających wyjątkowy wpływ na przyszłą kulturę europejską, takich jak *Biesiada*, *Monarchia*, *O języku ludowym* oraz *Nowe życie*. Był jednym z pierwszych pisarzy europejskich po upadku Rzymu, którzy pisali nie po łacinie, ale w języku ojczystym.

**BOSKA KOMEDIA** (ok. 1308–1321), wł. *La Divina Commedia*, początkowo zwana tylko *Commedia*, długa eposowa alegoryczna i poemat polityczny napisany przez Dantego Alighieri. Uważana za jedno z największych dzieł literatury światowej. Podzielona na trzy główne części – *Piekło*, *Czyściec* i *Raj* – opowieść przedstawia podróż Dantego z ciemności i błędu do objawienia boskiej światłości, kulminującej w wizji Boga. Dante prowadzony jest przez rzymskiego poetę Wergiliusza, który uosabia ludzką wiedzę, oraz Beatrycze, uosabiającą wiedzę o boskich misteriach przyznawanych przez Łaskę.



społeczności islamskiej w Europie, w połączeniu z inwazją polityczną i militarną Europy na muzułmańskim wschodzie, stwarza sytuację klinczu, zgodnie ze staropolskim przysłowiem „złapał Kozak Tatarzyna, a Tatarzyn za łeb trzyma”.

Można więc zapytać o możliwość jakiegokolwiek wspólnego przesłania cywilizacyjnego islamu i Europy. Czy w ogóle jest możliwe wskazanie wspólnych obszarów tradycji, a także wspólnego przesłania historycznego doświadczenia? Czy drogi islamu i Europy na zawsze już się rozejdą, by nigdy nie złączyć czy nawet zbliżyć się do siebie? Co nas, Europejczyków i muzułmanów, czeka? Konwergencja, konfrontacja czy też koegzystencja? Wydaje się, że udzielenie jednoznacznej odpowiedzi jest trudne. Można zapytać, czy w ogóle jest ona możliwa. Czy jest możliwa w bliższej i dalszej przyszłości realna koegzystencja obu cywilizacji na zasadzie partnerstwa? Dużą szansą jest zmiana relacji europejskiego społeczeństwa z muzułmańskimi mieszkańcami Europy. Również zmiana relacji muzułmanów względem nowych, europejskich ojczyzn.

Realną możliwość utworzenia islamskiego społeczeństwa obywatelskiego Europy ukazuje przykład polskich Tatarów. Obywatelskość Tatarów w Rzeczypospolitej spowodowało między innymi otrzymanie przez nich wysokiego statusu społecznego oraz w zasadzie pełni praw obywatelskich od ówczesnego państwa polsko-litewskiego. To ważna refleksja w odniesieniu do współczesnej islamskiej społeczności Unii Europejskiej, zwłaszcza dawnej piętnastki państw Europy Zachodniej.

Wspólne przesłanie historyczne zawiera się właśnie między innymi w istnieniu społeczności autochtonicznych europejskich muzułmanów – Bośniaków i polskich Tatarów, a także społeczności islamskich na Krymie i w rumuńskiej Dobrudży. Jest możliwe zaistnienie w ramach jednej społeczności i kultury równocześnie wartości dwóch cywilizacji. Zaprzeczałoby to tezom Feliksa Konecznego, Oswalda Spenglera, Samuela Huntingtona. Inną formą wspólnego przesłania historycznego doświadczenia obu cywilizacji jest egzystencja w przestrzeni historycznej kultury normańsko-muzułmańskiej Sycylii czy też muzułmańskiej w Hiszpanii. Pomimo terytorialnej i historycznej peryferyjności, a przynajmniej takiego wrażenia, doświadczenie może być precedensem kolejnych społecznych, politycznych, cywilizacyjnych eksperymentów koegzystencji Europy i islamu. Trzecią stroną tego wspólnego przesłania jest literatura. W polskiej literaturze istnieje dużo utworów ukazujących

możliwą wspólną przestrzeń obu cywilizacji. W literaturze staropolskiej należałoby wymienić siedemnastowiecznego poetę Samuela Otwinowskiego i jego tłumaczenie *Gulistanu* Saadięgo, jednego z największych średniowiecznych poetów perskich. To tłumaczenie, kongenialne językowo, ukazywało w filologicznym sensie możliwość obcowania dwóch światów. Podobnie było z powieścią Jana Potockiego *Rękopis znaleziony w Saragossie*, pisanej pod koniec XVIII wieku. Z kolei otwartość na wspólne wartości występuje w całej twórczości Tadeusza Micińskiego, autora, dla którego synteza obu cywilizacji, wspólna przestrzeń kulturowa jest możliwa i wykonalna. Miciński jako jeden z nielicznych Europejczyków, żyjący na przełomie XIX i XX wieku, widział konieczność otwarcia się Europy na wartości islamu, ponowne przewartościowanie wzajemnych relacji, odejście od pozycji siły i wyższości na pozycję rzeczywistego partnerstwa. Wspólne, muzułmańsko-europejskie wartości i możliwość wspólnej przestrzeni kulturowej widać również w twórczości współczesnych pisarzy, bośniackiego Meśy Selimovicia, autora dwóch wybitnych powieści *Derwisz i śmierć* oraz *Twierdza* oraz Ivona Andricia, pochodzącego z Bośni i Hercegowiny laureata literackiej Nagrody Nobla, twórcy historycznej wizji kultury Bośni jako stopu tradycji europejskich i islamskich. Również wspólną przestrzeń cywilizacyjną można odnaleźć w twórczości Orhana Pamuka, niedawnego laureata literackiej Nagrody Nobla. Twórczość tych pisarzy ukazuje realną możliwość koegzystencji dwóch cywilizacji, możliwość zaistnienia wspólnej przestrzeni tradycji, historii i kultury.

Historycznym przesłaniem Europy i islamu wydaje się więc literacka historia szesnastowiecznego mostu w mieście Mostar w Hercegowinie, opisana przez Ivona Andricia w powieści *Most na Drinie*, gdzie most jest realną, ale także symboliczną przestrzenią łączącą oba światy, zarówno w sensie kultury, jak i historii. Most tworzy wspólną przestrzeń życia i zabawy oraz podobnych wartości.

## STUDIUM PRZYPADKU

Filozofia kryzysu, choroby i komplikacje  
w aspekcie dialogu międzykulturowego

NIJAZI MECHTI

Tbilisi 2005

W dyskursie na temat kryzysu społeczeństwa wielokulturowego pojęcie kryzysu można rozumieć w sposób pozytywny. Jestem głęboko przekonany, że społeczeństwo demokratyczne jest społeczeństwem chorym, co wyraża się w tym, że stale przechodzi ono z jednego kryzysu (albo z jednego stadium kryzysu) w drugi. W odróżnieniu jednak od innych typów społeczeństw społeczeństwo demokratyczne to jedyne społeczeństwo chore permanentnie zajmujące się leczeniem samego siebie. Na poparcie tego twierdzenia przeprowadźmy analogię z psychoanalityczną koncepcją człowieka, a może nawet całej grupy ludzi. Według tej koncepcji zdrowi psychicznie (choćby nawet prymitywni) byli przedstawiciele wspólnoty pierwotnej. W pozostałych stadiach historii cywilizacji nawet stosunkowo zdrowy psychicznie człowiek przeżywa okresy narcyzmu i inne stany neurotyczne. Schemat ten ma analogię w biblijnej historii Adama i Ewy. Tylko przed spożyciem owoców z drzewa wiadomości dobrego i złego znajdują się oni w pozakryzysowym stanie psychicznym, choćby dlatego, że ich „świadomość” nie zna pojęcia rozdzielenia jedności. Nasze twierdzenie, że (z wyjątkiem niektórych stadiów

społeczeństwa pierwotnego) wszystkie typy społeczeństw są dotknięte różnego rodzaju chorobami, doskonale wpisuje się więc w biblijny paradygmat dziejów jako historii kryzysów.

Tylko społeczeństwa demokratyczne, zajmujące się leczeniem samych siebie, spostrzegły, że wszystkie środki kulturowe, narzędzia i symbole mają potencjał „diagnozowania”. W odróżnieniu od innych typów organizowania zbiorowości właśnie w typach demokratycznych dużych i małych grup narzędzia kulturowe w sposób świadomy uznano za instrumenty „diagnostyczne”, czyli środki autoterapii. Liczne teorie kryzysów społecznych i kulturowych chętnie

diagnozują choroby współczesnego społeczeństwa (i demokracji), używając symboli innych kultur, innych światów. W XX wieku środkami diagnozowania chorób kultury zachodniej u wielu artystów i intelektualistów stały się dyskursy zen, krysznaickie i islamskie (na przykład u René Guénona czy Gurdżijewa). Na przełomie XIX i XX wieku azerbejdżańska myśl intelektualna oparta była na kryteriach estetycznych różnych typów modernizmu. W odróżnieniu od zachodniego ruchu modernistycznego w modernizmie azerbejdżańskim kryzysowość społeczeństwa muzułmańskiego odbierano bardzo ostro, co było rezultatem intensywnego, natrętnego posługiwania się w dyskursie oznakami i wskaźnikami chorób. W teoriach Mirzy Fatalego Achundzade, Alibeka Husejnzade, Mamedamina Rasużade, Ahmeda Agajewa i wielu innych myślicieli choroba i wirusologia stają się głównymi motywacjami przy wyborze dyskursów na temat społeczeństwa narodowego oraz muzułmańskiego. Ponadto w tej sytuacji osiągnięcia Zachodu, zachodnie fakty kulturowe, które stały się faktami kultury miejskiej, w Azerbejdżanie stawały się środkami diagnostycznymi chorób narodowych.

Warto prześledzić analogiczne procesy w Gruzji i Armenii. Tym bardziej że w Azerbejdżanie w niektórych wypadkach gruzińskie i ormiańskie fakty kulturowe identyfikowano z zachodnimi, a wówczas kultura zachodnia na gruncie faktów gruzińsko-ormiańskich stawała się narzędziem diagnozowania kulturowego.

**BIBLIA**, święte pisma judaizmu i chrześcijaństwa. Chrześcijańska Biblia składa się ze Starego i Nowego Testamentu, z pewnymi różnicami w objętości Starego Testamentu w tradycji Kościoła rzymskokatolickiego a prawosławnego, ze względu na włączenie pewnych ksiąg, ponadto niektóre części uważane są przez protestantów za apokryficzne. Żydowska Biblia składa się jedynie z ksiąg znanych chrześcijanom pod nazwą Stary Testament. Kolejność kanonów żydowskiego i chrześcijańskiego znacząco się różni. Wersje katolickie i protestanckie są niemal takie same.

Jeśli spojrzymy z tego punktu widzenia na kryzys takich wielokulturowych krajów, jak Azerbejdżan, Gruzja czy Rosja, okaże się, że główny problem wcale nie polega na kryzysie wielokulturowości – ponieważ wielokulturowość znajdowała się w kryzysie we wszystkich imperiach i we wszystkich wieloetnicznych wspólnotach religijnych – ale na tym, że w aspekcie kulturowym środki heterogenne nie stały się narzędziami diagnozowania i autoterapii. Czy można sięgnąć do materiałów dotyczących społeczeństwa gruzińskiego, gdzie teksty kultury borczalińsko-azerbejdżańskiej stały się narzędziem diagnozowania dla Gruzinów? To samo można powiedzieć odnośnie kultury tałyckiej w Azerbejdżanie.

Myszę, że podczas seminarium powinniśmy omówić na konkretnych faktach to, jak w poszczególnych społeczeństwach środki i symbole różnych kultur stają się narzędziami diagnozowania i autoterapii. W każdym razie takimi środkami stały się w swoim czasie islam dla Azerbejdżanu oraz chrześcijaństwo dla Gruzji i Armenii.

„W jaki sposób teksty obcej kultury mogą się stać narzędziem diagnozy dla innej kultury?”. Wymowną odpowiedzią na to pytanie może być interpretacja szariackiego zakazu przedstawiania wizerunków człowieka. Ów zakaz (analogiczny istnieje w judaizmie) wielu muzułmańskich intelektualistów uważa za coś wstydlwego. Dlatego był on tak często łamany. Przypomnę, że chodziło w nim o to, iż nie wolno naśladować dzieła Allaha, który stworzył człowieka. Dla lepszego wyjaśnienia istoty tego zakazu użyjmy terminu „gramatyka świata” (przez analogię z syntagmą życia reżysera, poety i semiotyka Piera Paola Pasoliniego). Gramatyka, jak wiadomo, regulowała połączenia życia, znaków, symboli. Dlatego przestrzenną i czasową prawidłowość połączenia rzeczy można nazwać gramatyką świata. Boski cud tworzenia tym się właśnie odznacza, że narusza gramatykę świata. Pokazuje, że Bóg może ją lekceważyć.

Weźmy teraz współczesne społeczeństwo informacyjne, w którym technologia cyfrowa pozwala tak manipulować wizerunkiem, że znaną postać ze świata polityki można zamienić na stronie internetowej w uczestnika orgii, a za pomocą skanera i kserokopiarki można dokonać dowcipnych falsyfikacji. Technologia cyfrowa już pozwala, naśladowując Boga, lekceważyć gramatykę świata i stwarzać cuda falsyfikacji, dezinformacji itd. W rezultacie, w odróżnieniu od człowieka średniowiecznego, u współczesnego nam postrzeganie cudów przytępiło się tak dalece, że wątpliwe, czy zrobiłyby na nim wrażenie cuda Mojżesza i Jezusa. Pod tym względem nasz świat

jeszcze bardziej oddalił się od Boga. A zatem w prawie szariatu zakazującym wizerunków współczesny Zachód może widzieć diagnozę choroby społeczeństwa cyfrowego.

À propos religii w kontekście wielokulturowości. Jednym z głównych celów wielu religii jest doprowadzenie do tego, żeby człowiekowi było lepiej z Bogiem niż ze światem. W tym celu chrześcijaństwo proponowało różne dyskursy dyskredytujące świat, aby człowiekowi łatwiej było się od niego odwrócić. Wiele dyskursów buddyzmu także nosi znamiona dyskredytowania świata.

Islam rozwiązał ten problem inaczej. W odróżnieniu od wczesnego chrześcijaństwa nie uznawał ascetyzmu i stanu zakonnego. Co ciekawe, zakony i islam pojawiły się w odstępie dwóch stuleci na tym samym obszarze – na Bliskim Wschodzie; zakony na wschodnich pustyniach Egiptu, a islam w Mekce. Kiedy w Egipcie rozkwitały klasztory i ascetyzm, prorok islamu przyznawał, że rozkosz sprawiają mu trzy rzeczy – piękne zapachy, kobiety i modlitwa.

W tym sensie islam stawia człowieka wobec najsilniejszych pokus – wymaga, by żył on, rozkoszując się tym światem, a jednocześnie aby z Bogiem było mu lepiej niż ze światem. Oczywiście podane tu cechy typologiczne nie stały się w historii poszukiwań religijnych czystymi liniami określonej religii. Współczesny irański szyizm zaczął rozwiązywać sformułowany tu problem w duchu wczesnego chrześcijaństwa, a współczesny świat chrześcijański w duchu średniowiecznego świata islamskiego.

**MOJŻESZ** (ok. XIV–XIII w. p.n.e.), hebr. Mosze, żydowski prorok, nauczyciel i przywódca, który wyzwolił swój lud z niewoli w Egipcie. Podczas ceremonii Przymierza na górze Synaj, gdzie Jahwe objawił Dziesięć Przykazań, utworzył społeczność religijną znaną jako Izrael. Jako interpretator zasad wiary, Mojżesz zorganizował praktyki religijne i tradycje świeckie. W judaizmie uważany jest za największego proroka i nauczyciela. Sam judaizm nazywany jest nieraz w zachodnim chrześcijaństwie religią mojżeszową. Jego wpływ jest ciągle odczuwalny w życiu religijnym, problemach moralnych czy etosie społecznym krajów Zachodu, i stąd bierze się jego nieustająca wartość i znaczenie.

**JEZUS** (ok. 6 p.n.e.–30 n.e.), Chrystus, twórca chrześcijaństwa, jednej z największych religii na świecie, uznawany przez chrześcijan za wcielenie Boga. Uznają go za zbawiciela świata od grzechu pierworodnego, który miał rozłączyć relację Boga z ludźmi. Jego nauczanie i dzieła zapisane są w Nowym Testamencie, który właściwie jest dokumentem teologicznym, co utrudnia charakteryzację Jezusa „historycznego”. Co prawda, podstawowy zarys jego życia i przesłania możliwy jest do scharakteryzowania przez odniesienie do judaizmu z pierwszego stulecia oraz, szczególnie, do żydowskiej eschatologii.

Wychodząc od tych rozważań, uważam, że w dialogu międzykulturowym w Tbilisi warto stworzyć sytuację, w której chrześcijaństwo jako tekst byłoby deszyfrowane kodem islamskim, a islam – chrześcijańskim, dzięki czemu zrozumienie i niezrozumienie uzyskałyby inną konfigurację.

Wielokulturowość społeczeństwa wiąże się z problemami jedności i wielości, które stały się kategoriami filozoficznymi w starożytnej Grecji. Kategoria inności, tak lubiana przez egzystencjalistów i modernistów, dowiodła w istocie, że przeciwstawienie jedność – wielość nie wyczerpało się nawet we współczesnym sposobie myślenia.

Istnieją dwa sposoby rozwiązywania problemów w społeczeństwie. Jeden, oparty na idei jedności, upraszcza sytuację poprzez różne modyfikacje metody represyjnej, aby uczynić rozwiązanie bardziej efektywnym. Drugi sposób to umiejętność rozwiązania problemu w trybie wielości, to jest w sytuacji złożonej. Tyrania działa metodą represyjnego uproszczenia. Demokracja łączy się z umiejętnością działania w trudnej sytuacji. Wielokulturowość społeczeństwa to sytuacja trudna. Tradycjonalizm myślenia na południowym Kaukazie – nawet wśród tamtejszych demokratów – skrycie daje o sobie znać w tym, że w każdym kraju w kwestii problemów międzyetnicznych dominuje u nas ideał uproszczenia. Usprawiedliwia on asymilację i inne formy represyjności wobec mniejszości etnicznych. Dlatego nie potrafimy – a w każdym razie przychodzi nam to z trudem – zmienić swój styl postępowania w trudnej sytuacji relacji międzyetnicznych.



## KOMENTARZ

### Wywiad z Nijazim Mechtim dla „Obozriewatiela”

24–30 czerwca 2005 roku

#### **CZY W DYSKUSJI MOŻNA BYŁO WYCZUĆ NAPIĘCIE?**

Międzykulturowego czy międzyetnicznego napięcia nie było, z wyjątkiem pewnego fragmentu wystąpienia Arutjuna Marutjana. Jedną z jego teorii, choć niezbyt oryginalną, zwróciła moją uwagę. Mówił o roli zbiorowej pamięci w tożsamości narodowej. Przypomniałem mu wtedy myśl Lévi-Straussa o niepokrywaniu się granic kultury i języka, o tym, że człowiek może dzielić z innymi pewną pamięć zbiorową, nie znając nawet języka danego narodu (por. Einstein, Freud, Fromm i inni). Niemcy i Austriacy mówią tym samym językiem, ale mają inną historię, która odpowiada za różną pamięć historyczną, a więc i narodowość.

Zarówno narodowe katastrofy (takie jak ludobójstwo Ormian czy klęska Szwecji w wojnie z Rosją cara Piotra Wielkiego), jak i zwycięstwa wydały mi się szczególnymi narzędziami wzmocnienia emocjonalnej siły pamięci historycznej, dlatego wspominałem o tym w rozmowie z Marutjanem.

Napięcie w naszej dyskusji pojawiło się, gdy zwrócił on uwagę na konflikt ormiańsko-azerski. Wypomniałem mu, że jego argument był bardziej natury ideologicznej niż naukowej. Spowodowało to dość błyskotliwą reakcję Dżahangira Selimchanowa, dyrektora programu kulturalnego Instytutu Społeczeństwa Otwartego. Zauważył on, że często spotykane ormiańskie pretensje do azerbejdzańskich terenów stały się już czymś w rodzaju tradycji niezgodnej z duchem

prawdziwego dialogu. „Historycy azerbejdzańscy już dawno odpowiedzieli na te argumenty, odpowiednio uzasadniając swoje stanowisko – powiedział. – A w naszym kolokwium na temat międzykulturowego dialogu nie biorą udziału specjaliści od konfliktu w Karabachu, dlatego pańskie wystąpienie jest sprzeczne z duchem naszej dyskusji”. Takimi to mniej więcej słowami Dżahangir zmienił atmosferę świętego oburzenia w grę intelektualnych aluzji.

## Pamięć historyczna w dialogu między kulturami. Szansa czy przeszkoda?

ARUTJUN MARUTJAN

Tbilisi 2005

Trudno to stwierdzić jednoznacznie, ale doświadczenia ostatniego stulecia zdają się wskazywać na pewną prawidłowość: społeczeństwa wielokulturowe pogrążają się w kryzysie, kiedy występują w nich i zaczynają odgrywać istotną, decydującą rolę następujące czynniki: a) wielokulturowość występuje równolegle z wieloetnicznością; b) w kraju wieloetnicznym istnieje mała ojczyzna; c) wspólnota etniczna wykazuje szybki wzrost tożsamości narodowej; d) rządząca krajem elita polityczna nabiera cech charakterystycznych dla reżimów represyjnych (totalitaryzm, autorytaryzm) albo następuje osłabienie procesu dążenia do wartości jednoznacznie demokratycznych.

Obserwacja ta nie pretenduje do miana aksjomatu. Mimo to jednak spróbuję uzasadnić powyższe przykładami z różnych regionów. A więc uwarunkowania procesów etnopolitycznych toczących się w regionie kaukaskim od drugiej połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku powstały już w pierwszych latach władzy sowieckiej, kiedy w warunkach dyktatu reżimu bolszewickiego zakreślono w sposób niedemokratyczny granice, które przetrwały prawie siedemdziesiąt lat. Na terenach sowieckiego Azerbejdżanu i sowieckiej Gruzji utworzyły się formacje polityczne obcych etnicznie wspólnot mających małe ojczyzny. Różna była też kultura tych wspólnot: czasem w porównaniu z kulturą formacji dominującej znajdowała się nawet na innym poziomie cywilizacyjnym. W drugiej połowie lat

osiemdziesiątych, pod wpływem przeobrażeń demokratycznych, które rozpoczęły się w ZSRR, doszły do głosu liczne nabrzmiałe problemy, z których większość miała przyczyny etnopolityczne. Nastąpiło przebudzenie i bardzo szybki rozwój poczucia tożsamości etnicznej i narodowej. Kiedy ośrodki władzy na poziomie państwowym zareagowały na to rozmaitymi posunięciami o charakterze represyjnym, problem przerodził się w konflikt etniczno-polityczny. W rezultacie wybuchły powszechnie znane konflikty karabasko-azerbejdżański, potem ormiańsko-azerbejdżański, a następnie gruzińsko-abchaski i konflikt między Gruzją i Osetią Południową. W Europie znalazło to wyraz w rozpadzie Jugosławii i krwawych wojnach na jej terytorium\*, a w Rosji – w wojnie rosyjsko-czeczeńskiej. Konfliktom tym z reguły towarzyszyły czystki etniczne, których pierwszymi przejawami były Sumgait i Fergana, a na szerszą skalę byliśmy ich świadkami w czasie konfliktu ormiańsko-azerbejdżańskiego, w rezultacie którego z Azerbejdżanu wysiedlono przemocą 360 tysięcy Ormian, a z Armenii – 200 tysięcy Azerów. Potem zjawisko to stało się powszechne: Abchazję opuściła przymusowo większość Gruzinów, do dziś trwa tworzenie przy użyciu siły terytoriów monoetnicznych w różnych częściach byłej Jugosławii. Proces czystki etnicznej w Mołdawii powstrzymała dopiero rosyjska interwencja zbrojna; nie doszło do niej w Czechosłowacji ani, o ile wiem, na Węgrzech z uwagi na bardziej demokratyczne ustroje w tych krajach. A w Kirgizji, Uzbekistanie, Azerbejdżanie, Gruzji proces przybrał formę „pełzającą”.

Znamienne, że czystki etniczne jako sposób rozwiązania konfliktów etnicznych na terytorium ZSRR zaproponował właściwie rząd sowiecki, który od głoszenia demokracji typu sowieckiego przeszedł do rozwiązywania kwestii ocalenia imperium wszelkimi sposobami, nie wahając się przed żadnymi, nawet krwawymi działaniami. Proces czystek etnicznych trwa albo poprzez unicestwianie wielokulturowości, albo – w najlepszym razie – poprzez znaczące zawężenie jej granic. Można powiedzieć, że w roli narzędzia „pełzającego” środka czystki etnicznej występuje właśnie czynnik kulturowy, dzięki czemu owa czystka w oczach świata zewnętrznego przybiera formę pośrednią, czyli bardziej cywilizowaną. Na przykład w Gruzji – w przypadku ludności ormiańskiej – przejawia

---

\* O roli czynnika pamięci historycznej w konfliktach na terenie Jugosławii zob. np. Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts: A Journey through History*, Vintage Books, A Division of Random House, Inc., New York 1994.

się to w nieoficjalnym poparciu inicjatyw zamykania ormiańskich ośrodków kultury, w tym także szkół; w przymusowej gruzinizacji ormiańskich kościołów przy nieukrywanym poparciu państwa dla tych działań; w poszukiwaniu pseudogruzińskiej etymologii ormiańskich nazwisk i skłanianiu do zmiany tych nazwisk poprzez bezpośrednie lub pośrednie naciski; w propagowaniu „historycznej” doktryny przedstawiania Ormian jako zamieszkujących w Gruzji „gości” (z czego wniossek, że powinni się zachowywać jak na takich przystało); w niepopieraniu rozwoju ekonomicznego zamieszkałych przez Ormian terenów itp. Dodajmy, że w latach władzy sowieckiej taką politykę prowadziły władze Azerbejdżanu, a wszyscy wiedzą, czym się to skończyło.

Omówiliśmy tu kulturowe podstawy konfliktów etniczno-politycznych w krajach wielonarodowościowych i czystki etniczne, jakie pociągnęły one za sobą. Pragnę podkreślić, że od podobnych (lecz o charakterze wewnątrzetnicznym) konfliktów nie są wolne również struktury monoetniczne, takie jak na przykład Armenia. Spróbuję przedstawić tę kwestię bardziej szczegółowo.

Poczynając od pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych\* wśród ludności ormiańskiej leżącego na pograniczu z Azerbejdżanem rejonu wardeniskiego (obecnie – obwód wardeniski prowincji gecharkuskiej) można wyodrębnić trzy duże grupy wewnątrzetniczne. Pierwszą stanowią pokolenia przesiedleńców z Armenii Zachodniej, z obwodów między Ałazkertem a Diadinem: zamieszkują oni głównie w mieście rejonowym (Wardenis), częściowo także we wsi Zod oraz we wsiach Cowak, Karczachbiur i kilku innych. Druga grupa to przedstawiciele drugiego–czwartego pokolenia potomków wysiedlonych przemocą w latach 1915–1918 również z Armenii Zachodniej, ale i z innych regionów – Wan, Bagesz (Bitlis), Musz,

---

\* Podstawę przedstawionej w tekście informacji stanowią badania terenowe przeprowadzone przez autora w ramach programu badawczego „Bieda w Armenii” (sfinansowanego przez Bank Światowy w 1994 roku i kierowanego przez Norę Dadwik) oraz w ramach projektów „Dialog kulturowy na rzecz harmonijnego współżycia” (kierownik G. Petrosjan, rok 1998), a także „Uciekinierzy – miejscowi: dziesięcioletni proces stosunków wzajemnych (na podstawie materiałów z rejonów wardeniskiego i wajoc-dzorskiego)” (kierownik H. Charatjan, rok 1999), sfinansowanych przez NGOC/UNHCR. Zob. także: A. Marutjan, *Wewnątrzetniczne grupy Ormian rejonu wardeniskiego; zagadnienia stosunków wzajemnych. Współczesne procesy etniczno-kulturowe w Armenii. I republikańska sesja naukowa. Tezy referatów*, red. A. Marutjan, D. Wardumjan, Erewan, 1997, s. 18–20 (w języku ormiańskim).

Karin (Erzurum) oraz z regionu ałaszerckiego: mieszkają głównie we wsiach Norakert, Karczachbiur, Mec Masrik i Chaczachbiur. Trzecią grupę stanowią przesiedleni siłą w latach 1988–1990 z azerbejdżańskich rejonów: szamchorskiego, chaczmaskiego, daszkesańskiego, kasum-ismajłowskiego, mingeczaurskiego, szaumianowskiego oraz z Baku, Sumgaitu, Kirowabadu – ci osiedlili się w 28 dawnych azerbejdżańskich wsiach rejonu wardeniskiego. A więc na terytorium zaledwie 1150 kilometrów kwadratowych mamy ludność ormiańską, a dokładniej – wewnątrzetniczne (wyodrębnione na zasadzie terytorialnej) grupy Ormian, którzy przy bardziej ogólnym przedstawieniu są przedstawicielami kultur zachodnio- i wschodniormiańskiej, ukształtowanych przez wieki i mających określone wewnątrzetniczne cechy szczególne. Cóż więc jest rezultatem?

Zacznijmy od nazw. Spośród wyżej wymienionych przedstawiciele pierwszej grupy sami siebie uważają za miejscowych i mówią o sobie *jerłakan* (po turecku – miejscowy) [dalej w tekście – „miejscowi”], a o przymusowych przesiedleńcach z początku XX wieku – z pewnym odcieniem pogardy – *gachtakan* (po ormiańsku – przesiedleńca) [dalej w tekście – „przesiedleńcy”] albo *wrszyk* (określenie tłumaczy się jako powstałe od nazwy zachodniormiańskiego obwodu Rszunik). „Przesiedleńcy” nazywają „miejscowych” *kro* (aluzja do prymitywnego brzmienia dialektu). Uciekinierów ostatniej fali „miejscowi” – znów z akcentem pogardy – nazywają *giałma* (po turecku – niedawno przybyli) [dalej w tekście – „uciekiniery”].

„Miejscowi” choć stanowią mniejszość rejonu wardeniskiego, dominują w organach władzy od góry do dołu, podczas gdy „uciekiniery”, mający w swych szeregach ludzi, którzy zajmowali stanowiska kierownicze w poprzednich miejscach zamieszkania, nawet na poziomie wsi pełnią funkcje drugorzędne. „Przesiedleńcy” i „uciekiniery” zgodnie uważają, że „miejscowi” we wszystkich dziedzinach życia społecznego (przyjęcia do pracy, poparcie społeczne itp.) popierają się nawzajem, w wielu wypadkach nie biorąc nawet pod uwagę niskich kwalifikacji zawodowych „swoich” kadr.

„Miejscowi” zajmują pozycję dominującą również w głównej gałęzi gospodarki – znacząco zaniżając jej poziom – rybołówstwie. Zajęcie to w trudnych latach dziewięćdziesiątych było – a i obecnie jest – jednym z nielicznych dostępnych sposobów na zdobycie środków utrzymania.

W tym niegdyś rolniczym regionie sprywatyzowane grunty orne aż do czasów obecnych były niemal całkowicie zapuszczone

i przynosiły dość niskie plony. W rezultacie „uciekiniery”, nie mając wystarczających środków na poprawienie swej sytuacji, zaczęli masowo oddawać ziemię w dzierżawę „miejscowym”. „Miejscowi” zaś, choć mogli dzierżawić grunty we własnych wsiach, woleli się zwracać do „uciekiniarów”. Jest rzeczą oczywistą, że po zalegalizowaniu swobody kupna i sprzedaży ziemi znaczna część „uciekiniarów” (przede wszystkim byłych „miastowych”) zaczęła sprzedawać swoje ziemie „miejscowym”. Jedną z przyczyn, sprzyjających względnej pasywności „uciekiniarów”, jest fakt, że wywodząca się z „uciekiniarów” młodzież (mająca znaczny potencjał ekonomiczny) w latach dziewięćdziesiątych opuściła region, w rezultacie czego we wsiach pozostali głównie „uciekiniary” średniego i starszego pokolenia. Było też kilka stosunkowo stabilnych „uciekiniarskich” wsi. Im udało się przesiedlić całą wspólnotę, podczas kiedy w pozostałych wypadkach wsie składały się z przesiedleńców z różnych zamieszkałych przez Ormian rejonów Azerbejdżanu.

Małżeństwa między „miejscowymi” a „uciekiniarami” były bardzo rzadkim zjawiskiem w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych, a jeśli się nawet zdarzały, to z reguły „miejscowi” brali za żony dziewczęta „uciekiniarów”, a „swoich” dziewcząt za „uciekiniarów” nie wydawali. „Miejscowi” i „uciekiniary” obrażali się nawzajem, wyzywając się od „Turków”, podkreślali, że strona przeciwna to niepełnowartościowi Ormianie. Wzajemną niechęć „miejscowych” i „uciekiniarów” pogłębiały też różnice kulturowo-bytowe (uwytatniające się na przykład w obrzędowości) i wypływające stąd różne wyobrażenia moralności. Jednym słowem, chodziło o to, kto jest „prawdziwym” Ormianinem. „Miejscowi” uważali, że są bardziej Ormianami, ponieważ są bardziej oddani tradycjom, „uciekiniary” zaś twierdzili, że oni są „prawdziwymi” Ormianami, postępowymi i nowoczesnymi. Ludzie w żaden sposób nie chcieli zaakceptować faktu, że obyczaje, obrzędy, dialekt nie mogą być złe czy dobre, że są to jedynie różne, ale uzupełniające się wzajemnie części ogółu ormiańskiej społeczności. Sprawę komplikował fakt, że ustanowiona przez Azerbejdżan blokada doprowadziła do upadku gospodarki regionu, do zamykania zakładów pracy, w których pracowali razem przedstawiciele obu grup, co znacznie zawężyło sfery wzajemnych kontaktów.

Jednym słowem, te oraz inne przykłady wzajemnych relacji między wskazanymi wyżej grupami wewnątrzetnicznymi świadczą o tym, że wśród ludności ormiańskiej rejonu wardeniskiego wyodrębniają się grupy o określonej subetnicznej samoświadomości,



a występujące między nimi różnice kulturowe i różnice systemów wartości znajdują odbicie również w sferze socjalnej i bytowej. Podobne sytuacje zdarzały się i zdarzają także w innych regionach Armenii. Analogiczny stan wytworzył się po przesiedleniu ponad 500 tysięcy Ormian zachodnich do Armenii Wschodniej w wyniku zagłady Ormian w 1915 roku; po repatriacji ponad 100 tysięcy Ormian w latach 1946–1948 z krajów Bliskiego i Środkowego Wschodu. Dodam, że takie sytuacje są charakterystyczne nie tylko dla Ormian: podobne fakty, podobne stosunki w podobnych okolicznościach mają miejsce w różnych zakątkach kuli ziemskiej (w tym także u naszych sąsiadów) i są znane w etnologii jako przeciwstawienie „swoi – obcy”, „my – oni”.

Podczas badań ja i moi koledzy doszliśmy do wniosku, że przezwyciężyć tego rodzaju problemy można poprzez zwiększenie częstotliwości kontaktów i lepsze wzajemne poznanie, ale – jak powiedziano wyżej – będzie to trudne do zrealizowania przy braku potencjału gospodarczego. Dlatego ze swej strony zaproponowaliśmy przeprowadzenie szeregu imprez. Podkreśliśmy duże znaczenie udziału każdej ze stron w ważnych uroczystościach obrzędowych (święta, pielgrzymki, wesela, pogrzeby); zaproponowaliśmy regularne wzajemne spotkania szkolnych kółek artystycznych; wysunęliśmy projekt zorganizowania rejonowego festiwalu etnograficznego; zaproponowaliśmy szersze wykorzystanie aktywnie (do 1998 roku) działającego w rejonie wardeniskim kanału wideo poprzez włączenie do niego większej liczby programów poświęconych poszczególnym elementom charakterystyk kulturowo-bytowych „miejscowych” i „uciekiniarów”; podkreśliśmy konieczność wydania pracy popularnonaukowej zawierającej informację o historii regionu wardeniskiego od czasów najdawniejszych do końca XX wieku, o zabytkach kultury materialnej na tych terenach, o tradycyjnym i obecnym układzie życia „miejscowej” ludności, o kulturowo-bytowych cechach charakterystycznych tradycyjnego i obecnego sposobu życia ludności napływowej (taką historyczno-etnograficzną książkę można by było nie tylko bezpłatnie rozprowadzać wśród mieszkańców regionu, ale też włączyć do programów szkolnych). W celu usystematyzowania prac zaproponowaliśmy utworzenie organizacji pozarządowej, która obejmowałaby przedstawicieli ludności „miejscowej” i „uciekiniarów”.

Podsumowując, celem tych propozycji jest załagodzenie konfliktu wewnątrzetnicznego poprzez możliwie pełne informowanie o historii, cechach charakterystycznych tradycyjnego sposobu życia

i kultury stron konfliktu; chcemy poprzez zrozumienie przeszłości, poznanie korzeni pogłębić wzajemne zrozumienie stron i w ten sposób drogą pokojową rozwiązać konflikt kulturowy, konflikt systemów wartości.

A czy możliwe jest zastosowanie takiego podejścia w warunkach sytuacji konfliktowej między różnymi społecznościami etnicznymi, a więc społecznościami o odmiennej kulturze i innych systemach wartości?

Od połowy lat dziewięćdziesiątych niemal co roku odbywają się spotkania przedstawicieli organizacji pozarządowych, innych struktur społecznych, politologów, specjalistów od zagadnień praw człowieka, historyków sztuki, przedstawicieli mass mediów, naukowców, narodowych grup etnicznych reprezentujących skonfliktowane strony regionu kaukaskiego. Główną treścią tych spotkań\* jest analiza sytuacji i poszukiwanie dróg rozwiązania konfliktów. Pada wiele propozycji, powstają rozmaite inicjatywy, są realizowane liczne wspólne projekty, ale do dziś, jak głosi ormiańskie powiedzenie, wóz albo nie ruszył z miejsca, albo wręcz potoczył się do tyłu. Przyczyn tej sytuacji jest wiele i są różnorodne. Nie zamierzam dogłębnie analizować tego zjawiska, po prostu chciałbym się podzielić pewnymi swoimi spostrzeżeniami na temat tego, dlaczego wóz jedzie tak wolno.

Widziałbym tu dwie główne przyczyny. Pierwsza to ta, że na tych spotkaniach, o ile wiem, nie opracowano choćby jednego czy dwóch docelowych ujęć problemu, które mogłyby ukierunkować propagandę i uzyskać poparcie władz oraz ich pośrednie lub bezpośrednie współdziałanie. Po drugie – takich propozycji nie wysunął rząd i skonfliktowane formacje etnopolityczne, a zasięg inicjatyw społecznych był i pozostaje ograniczony, przede wszystkim z powodu braku wielowymiarowego współdziałania ze strony państwa. Ten czynnik określiłbym jako niedostateczną wolę polityczną lub jej brak.

Czym zaś może być owa główna, oparta na osnowie kulturowej tematyka, wokół której można by organizować dysputy mające na celu doprowadzenie do wzajemnego zrozumienia między skonfliktowanymi narodami, które dopiero po dziesięcioleciach mogłyby się przerodzić w prawdziwe pojednanie albo przemianę elementów

---

\* Zob. np. *Kaukaz Południowy – niestabilny region zamrożonych konfliktów. Materiały konferencji międzynarodowej do spraw Kaukazu Fundacji Friedricha Eberta*, wyd. W. Sznajder-Deters, Tbilisi 2002.

tożsamości, co pozwoliłoby nie tylko ułożyć relacje na poziomie państwowym, ale stworzyłyby też kaukaski odpowiednik Unii Europejskiej, którą przyjęło się nazywać Kaukaskim Domem? Jestem oczywiście przeciwny narzucaniu jakichś zasad rozwiązywania konfliktów i tworzeniu jednej recepty: każda sytuacja powinna być przedyskutowana i rozpatrzona z uwzględnieniem jej cech szczególnych.

Moim zdaniem, w wypadku regionu południowokaukaskiego (i w ogóle kaukaskiego) należy wniknąć w istotę wzajemnych stosunków skonfliktowanych narodów, państw i formacji etnopolitycznych, a wtedy będzie można tam dostrzec czynnik historyczny, ściślej: czynnik pamięci historycznej.

A zatem, czym jest pamięć historyczna? Spróbuję w ogólnych zarysach przedstawić jej główne właściwości.

Pamięć historyczna to pamięć przekazywana zarówno ustnie (przez starszych młodszym), jak i za pośrednictwem źródeł pisanych, które funkcjonują w rodzinie, szkole, wyższych uczelniach, a szerokim rzeszom społeczeństwa – środkami komunikacji masowej. Pamięć historyczna, jako część pamięci społecznej, jest kategorią złożoną i składają się na nią: wyobrażona historia własnego narodu, jego historia rzeczywista, realna oraz ogólny obraz historii jako takiej. Normy moralne, prezentowane w komentarzach wydarzeń historycznych, zasady postępowania poszczególnych postaci i bohaterów historii narodu modelują obecne reguły postępowania jednostki i całego narodu. Krótko mówiąc, pamięć historyczna to jeden z głównych elementów charakteryzujących pojęcia „naród”, „tożsamość narodowa”, oparty na wiedzy i podejściu ludzi do realnej lub wyobrażonej przeszłości historycznej albo do jej poszczególnych elementów. Obszar przejawów pamięci historycznej zawiera w sobie rozliczne odgałęzienia, wyrastające z jednego pnia, które na pierwszy rzut oka może i nie mają bezpośredniego związku z tą pamięcią, ale tak naprawdę są nią uwarunkowane, karmią się nią i właśnie ich całokształt tworzy kolektywną historyczną pamięć narodu. Jako składnik tożsamości narodowej pamięć historyczna staje się także nieodłączną częścią kultury narodowej i, wreszcie, jednym z czynników, które tworzą system wartości dominujący w ramach danego społeczeństwa.

---

\* Zob. m.in. A.D. Smith, *National Identity*, University of Nevada Press, Reno–Las Vegas–London 1991, s. 21, 40, 43 i in., gdzie autor rozpatruje pamięć historyczną jako jeden z sześciu, siedmiu podstawowych składników pojęć „wspólnota etniczna” i „naród”.

Spróbuję się teraz zatrzymać na tych elementach pamięci historycznej, które, moim zdaniem, są istotne z punktu widzenia przedstawionego wyżej ujęcia sprawy.

Po pierwsze, jedną z głównych cech pamięci historycznej jest jej potężny potencjał etnomobilizujący. Po drugie, tożsamość narodowa i pamięć historyczna nie są zjawiskami statycznymi i podlegają transformacjom, które mogą być wynikiem zarówno rozwoju wewnętrznego, jak i wpływów zewnętrznych. Te dwa czynniki z reguły występują na zmianę i drugi bywa następstwem pierwszego.

Mobilizacja etniczna\* następuje w życiu społeczeństwa zarówno dzięki uruchomieniu jego wewnętrznych mechanizmów, jak i ukierunkowaniu maszyny propagandowej państwa. W tym drugim przypadku zamieniają się tylko miejscami części składowe: wierzchołek polityczna próbuje opracować taką tożsamość narodową i pamięć historyczną, które stymulowałyby mobilizację etniczną społeczeństwa wokół określonych celów politycznych, a to w rezultacie prowadzi do kontrolowania politycznego życia społeczeństwa przez władze państwowe. Tu właśnie stosuje się jako narzędzie wspomniane wyżej przeciwstawienie „my – oni”, „swoi – obcy”. Dlaczego? Składnikiem społeczności opartej na dowolnej podstawie (terytorialnej, etnicznej, narodowościowej) jest obraz „obcego, innego”, z którym porównuje się i któremu się przeciwstawia wizerunek „swojego”. Wizerunek „obcego” może mieć cechy negatywne, neutralne lub pozytywne. W określonych warunkach – zwłaszcza w sytuacji konfliktu – może powstać obraz „wroga”. Badania pokazują, jak dużą rolę może mieć obraz „wroga” w procesach tworzenia tożsamości narodowej. Konflikt i istnienie „wroga” – realnego czy wymyślonego – stają się impulsem do mobilizacji narodowej.

Bez oceny roli pamięci historycznej nie sposób zrozumieć procesu mobilizacji etnicznej, to jest mobilizacji etnosu wokół określonych celów politycznych. Tylko uwzględniając tę okoliczność, będziemy mogli wyjaśnić fakt tak ważnej roli pamięci historycznej w konfliktach etniczno-politycznych. Pamięć historyczna jest fundamentem, na którym buduje się percepcja konfliktu, słuszność własnych postulatów

---

\* Czynnikiem mobilizacji etnicznej w pamięci historycznej w warunkach konfliktu przedstawił szczegółowo Mikael Zoljan w swojej pracy doktorskiej *Problem Górskiego Karabachu jako czynnik tworzenia pamięci historycznej i samoświadomości narodowej Azerbejdżan (analiza koncepcji azerbejdżańskiej państwowej polityki narodowościowej)* (Erewan 2005, w jęz. orm.), której fragmenty przytaczam.

i niesłuszność żądań strony przeciwnej. Wokół pamięci historycznej można zewrzeć siły narodu i skierować je do realizacji określonych celów. Co więcej, w konfliktach etnopolitycznych pamięć historyczna nie tylko sprzyja mobilizacji etnicznej, ale może się stać moralnym uzasadnieniem użycia siły w stosunku do strony przeciwnej.

Ogromny potencjał mobilizacyjny pamięci historycznej sprawia, że elity polityczne starają się mieć ją pod kontrolą i wykorzystywać dla określonych korzyści. Istnieje dużo przykładów na to, że wierzuszka władzy lub niektóre warstwy inteligencji tworzą (konstruują) określone wyobrażenia o historii, a następnie – poprzez system oświaty i propagandy – wprowadzają je w szerokie kręgi społeczeństwa, by stały się podstawą indywidualnych wyobrażeń o historii. Grupom odgrywającym w tym procesie szczególną rolę – elicie politycznej i pewnej części inteligencji – nie zawsze jest na rękę istnienie obiektywnej pamięci o przeszłości, starają się więc mieć pod ścisłą kontrolą proces tworzenia się pamięci historycznej. Innymi słowy, elita rządząca dąży do tego, by społeczeństwo pamiętało nie to, co naprawdę miało miejsce, ale to, co jest wygodne z punktu widzenia rządzących. Taka „kontrolowana” pamięć pozwala łatwiej kierować społeczeństwem i jednoczyć je wokół określonych idei politycznych. Przypadki, w których elita rządząca stara się sztucznie formować lub transformować historyczną pamięć społeczeństwa, są dość liczne. W czasach istnienia ZSRR ingerencja władzy w konstruowanie pamięci historycznej była powszechna i wyjątkowo brutalna, co pozostawiło swe piętno na procesach, jakie miały miejsce zarówno w republikach sowieckich, jak i postsowieckich.

Spróbuję bardzo krótko, bez przejawskrawień i w bardzo ogólnych zarysach przedstawić rolę pamięci historycznej w konflikcie ormiańsko-azerbejdżańskim.

W latach władzy sowieckiej, dzięki konsekwentnej działalności państwowej azerbejdżańskiej maszyny propagandowej w społeczności azerskiej powstały i stały się częścią pamięci historycznej określone stereotypy i wyobrażenia o Górskim Karabachu, jego ormiańskiej ludności, jak i o Ormianach w ogóle. Jako składnik historycznej pamięci Azerów wyobrażenia te, poczynając od roku 1988\*, odegrały istotną rolę w powstaniu i przebiegu karabasko-ormiańskiego kon-

---

\* Znamienne, że w czasie ruchu karabaskiego (1988–1990) i w latach następujących po stronie azerbejdżańskiej wielką rolę odgrywa dążenie do kopiowania ormiańskiego modelu pamięci historycznej. Zob. np. L. Abrahamian, *Typology of Aggressiveness and National*

fliktu prawnego, a następnie również etnopolitycznego. Po zawarciu rozejmu w roku 1994 rząd azerbejdżański prowadzi politykę, którą można scharakteryzować jako stworzenie obrazu wroga w celu zjednoczenia społeczeństwa i legitymizacji władzy elity politycznej. Wykorzystując konflikt, władze Azerbejdżanu przyczyniają się do stworzenia negatywnego wizerunku Ormian i opartej na nim „pamięci historycznej”.

Po roku 1991 w byłych republikach ZSRR rozpoczyna się proces przebudowy ideologii państwowej: o ile do tego momentu fundamentem struktur państwowych była ideologia komunistyczna, o tyle teraz zastępuje ją ideologia narodowościowa. Był to proces całkowicie logiczny: były republiki związkowe przekształcały się w państwa narodowe. Logiczne było również to, że równoległe z kształtowaniem się nowo powstałych państw narodowych powinny się były kształtować określone wyobrażenia o historii narodowej, mające zapewnić legitymizację tej państwowości. Należy też przygotować własne społeczeństwo do mobilizacji etnicznej i w razie konieczności zjednoczyć się w działaniach przeciw naszemu wrogowi. Właśnie w tym celu tworzy się historie, które zastępują dotychczasowe wyobrażenia. Jest rzeczą oczywistą, że w tych warunkach dla twórców historii obiektywizm naukowy i rzetelność nie są istotne. Mają oni przed sobą zupełnie inne cele.

Jak wspomniano wyżej, na rozwój pamięci historycznej wielki wpływ ma późniejszy przebieg wydarzeń, które wnoszą własne korekty w percepcję i interpretację przeszłości. Posłużę się przykładem ormiańskim, a konkretnie omówię rolę czynnika pamięci historycznej w ruchu karabaskim (1988–1990).

Niewielka dygresja historyczna. Ludobójstwo Ormian w latach 1915–1923 w Turcji osmańskiej, a częściowo także w Armenii Wschodniej, doprowadziło do fizycznej eksterminacji przeważającej części etnosu ormiańskiego, do utraty większej części historycznej ojczyzny, ukształtowania się ormiańskiej diaspory i, co było jednym z następstw – powstania nowego złoza pamięci historycznej\*. Jednak

---

*Violence in the Former USSR*, w: *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict*, pod red. T. Allena, J. Eade, Kluwer Law Int., Hague–London–Boston 1999, s. 71.

\* Jak już wspomniano, zwłaszcza w najnowszych czasach przypadki ludobójstwa rzadko spełniają postawione przed nimi cele, a mianowicie eksterminację wspólnot etnicznych – i mają nawet odległe od zakładanych następstwa. Na przykład mogą doprowadzić do przeciwnego niż planowany rezultatu – odrodzenia więzi etnicznych i tożsamości narodowej, ich krystalizacji (zob. A.D. Smith, *National Identity*, dz. cyt.,



temat ludobójstwa w sowieckiej Armenii z przyczyn politycznych był przez długi czas zakazany. Dopiero w następstwie Chruszczowowskiej „odwilży”, kiedy w kwietniu 1965 roku obchodzono pięćdziesięciolecie ludobójstwa Ormian, w Erewanie doszło do masowych demonstracji, które w tym czasie były w Związku Sowieckim zjawiskiem niezwykłym. Demonstracje i wywołany przez nie gwałtowny wzrost zainteresowania tematem ludobójstwa w literaturze i sztuce świadczą o tym, że pamięć o zagładzie, mimo oficjalnej polityki przemilczania, nadal była żywa w duszach i świadomości ludzi. W tej pamięci jednak Ormianie występowali wyłącznie jako bezbronna ofiara tureckiego jataganu, która utraciła większą część historycznej ojczyzny i godna jest współczucia. A tymczasem temat walki narodowowyzwoleńczej i jej bohaterów, fedainów, nadal był nieoficjalnie zakazany. Główne przesłanie utworów, w ten czy inny sposób poruszających temat ludobójstwa, można sprowadzić do apelu o „pokojową zemstę” z wiersza *Mścij się, nadal żyjąc\** Silwy Kaputikjan. Po wystąpieniach 1965 roku rozpoczęto budowę kompleksu poświęconego ofiarom zagłady, a odbywające się co roku stutysięczne żałobne marsze przyczyniały się do utrwalenia pamięci o ludobójstwie i stwarzały mechanizm przekazywania jej z pokolenia na pokolenie.

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych czynnik pamięci historycznej znów wysuwa się na pierwszy plan. Nastąpiło to przede wszystkim w wyniku rozpoczętego w mediach i literaturze pięknej procesu rewizji i przewartościowywania historii okresu sowieckiego, co z kolei było następstwem ogłoszonego przez sowieckie władze kursu pieriestrojki, głośności i demokratyzacji. Impulsem zewnętrznym stała się propaganda tak zwanej teorii albańskiej, stworzonej w historiografii azerbejdżańskiej i z biegiem lat nabierającej coraz większego zasięgu, głoszącej, że historyczne pomniki kultury ormiańskiej na terytorium Azerbejdżanu są fundamentalnymi elementami

---

s. 31) i wreszcie, jak to było w przypadku Ormian, zapoczątkowania nowej fazy etnogenezy. O podobnych koncepcjach zob. R. Adalian, *A Conceptual Method for Examining the Consequences of the Armenian Genocide*, w: *Problems of Genocide: Proceedings of the International Conference on „Problems of Genocide”*, The Zoryan Institute, Cambridge, Mass.-Toronto 1997, s. 331; A. Petrosjan, *Ludobójstwo Ormian jako narodziny narodu*. „Айацк Ереваніц: айагитакан” [Spojrzenie z Erewanu, numer ormianologiczny] 1997, nr 4, s. 47–52 (w jęz. orm.); L. Abramian, *Armenia i ormiańska diaspora: rozbieżności i spotkanie*, „Diaspory” 2000, nr 1–2, s. 60.

\* S. Kaputikjan, *Rozmyślenia w pół drogi*, Erewan 1961, s. 112 (w jęz. orm.).



kultury Albańczyków – nacji, która odegrała istotną rolę w etnogenezie dzisiejszych Azerów. Teoria próbowała w ten sposób odebrać etniczno-kulturowe dziedzictwo Ormian Górskiego Karabachu od jego ormiańskich korzeni, a karabaskich Ormian przedstawiać jako potomków zarmenizowanych Albańczyków. Wynikało z tego, że dzisiejsi Azerowie i Ormianie z Górskiego Karabachu mają wspólnych przodków, a zatem, z historyczno-kulturowego punktu widzenia, są dalekimi krewniakami. Odrzucanie wszystkiego, co ormiańskie, było całkowicie świadome i miało na celu zniszczenie wielu części składowych etnicznej samoświadomości karabaskich Ormian, takich jak ormiański rodowód, pamięć historyczna, symbole narodowe i inne, oraz podkopanie ormiańskiego systemu wartości i stworzenie w ten sposób podstaw do decyzji o zmianie przynależności narodowej. Właśnie to Ormianie uznali za zamach na ich tożsamość narodową i pamięć historyczną, i to, obok innych istotnych czynników, poderwało ich do walki o przywrócenie sprawiedliwości dziejowej\*. Do tej ostatniej okoliczności przywiązywano dużą wagę, opierając się głównie na przekonaniu, że krytyka niesprawiedliwych posunięć z epoki stalinizmu powinna doprowadzić do naprawienia tych błędów. Nic więc dziwnego, że już na samym początku ruch obrał kurs na wszechstronną rewizję i w historyczno-prawnych założeniach do statusu Górskiego Karabachu umieścił odrzucenie decyzji Kaukaskiego Biura KC WKP(b) z 1921 roku, na mocy której terytorium Górskiego Karabachu, zamieszkane w 95 procentach przez Ormian, zostało przekazane Azerbejdżanowi. Dyskusje tego rodzaju prowadzono nie tylko na stronicach czasopism historycznych, ale i w gazetach codziennych, w radiu i telewizji, na placu Opery Narodowej w obecności dziesiątków i setek tysięcy ludzi. W ten sposób czynnik pamięci historycznej stopniowo, krok za krokiem, świadomie czy nieświadomie, stawał się najważniejszą siłą napędową ideologii ruchu karabaskiego.

W tydzień po rozpoczęciu ruchu karabaskiego nastąpiły wydarzenia w Sumgaitcie, gdzie w sposób barbarzyński, rzecz można,

---

\* Zob. także: H. Marutjan, *Historical Memory: Opportunity or Obstacle?*, w: *Regional Dynamics of the Black and Caspian Sea Basins. IREX Alumni Conference*, Odessa 2000; A. Marutjan, *Pamięć historyczna w kontekście etniczno-kulturowej jedności i różnorodności regionu południowokaukaskiego*. w: *Kaukaz Południowy. Etniczno-kulturowa różnorodność i jedolitość regionu. Materiały III konferencji międzynarodowej*, Tbilisi 2003, s. 13–14 (w jęz. ros.), 72–74 (w jęz. ang.).

tureckimi metodami ludobójstwa Ormian w początkach XX wieku, zabito około 30, a może i więcej obywateli Azerbejdżanu narodowości ormiańskiej. Te pogromy (których kontynuacją była rzeź Ormian w Baku w styczniu 1990 roku, kiedy – według niepełnych danych – życie straciło ponad 400 obywateli Azerbejdżanu narodowości ormiańskiej) zostały jednoznacznie odebrane przez Ormian jako przejaw kolejnego ludobójstwa i przebudziły najpotężniejszą warstwę pamięci historycznej – warstwę zagłady w 1915 roku. Ruch karabaski, początkowo nakierowany na przywrócenie sprawiedliwości dziejowej w kwestii przynależności terytorialnej Górskiego Karabachu, otrzymał nowy bodziec.

Nasze badania\* poświęcone studiom etnograficznym nad ruchem karabaskim wskazują, że mimo iż trwał on zaledwie dwa i pół roku, doprowadził do ogromnych przemian w tożsamości narodowej Ormian. Analiza rozlicznych źródeł (przemówienia, artykuły prasowe, transparenty i plakaty) ruchu wskazuje, że temat ludobójstwa, z uwagi na zagładę z początków XX wieku oraz nowe pogromy i rzezie pod koniec XX wieku, nadal był najistotniejszym elementem pamięci historycznej Ormian. Z badań nad tym materiałem wynika również, że pamięć ta podlegała modyfikacjom: próba wyjścia z kryzysu schyłku XX wieku wiązała się z walką o pokonanie kryzysu początku

---

\* Zob. np.: L. Abramjan, A. Marutjan, *Transparenty i plakaty jako zwierciadło ruchu karabaskiego*, w: *Wszeczhwiązkowa sesja naukowa na temat wyników etnograficznych i antropologicznych badań terenowych 1988–1989. Tezy referatów*, Alma Ata 1990, s. 122–123; A. Marutjan, *Zagłada Ormian. Pamięć historyczna i transformacja stereotypów etnicznych (na przykładzie transparentów i plakatów ruchu karabaskiego)*, w: *Ormianie Kaukazu Północnego*, „Studia Pontocausica: II Krasnodar” 1995, s. 160–169; tegoż, *Poezja ormiańska jako ikonografia tożsamości (na przykładzie transparentów i plakatów ruchu karabaskiego, poświęconych zagładzie)*, „Айказян айгитакан андес [Pismo armenologiczne Ajkazian]” 2000, t. 20, s. 269–306 (w jęz. orm.); H. Marutyan, *Iconography of Gharabagh Movement an Index of the Transformation of Armenian Identity*, „Armenian Forum”, zima 2000, t. 2, nr 4, s. 39–55; A. Marutjan, *O roli pamięci historycznej w ruchach narodowościowych*, w: *IV Kongres Etnografów i Antropologów Rosji*, Nalczyk 2001, s. 96; tegoż, *Wieńce jak plakaty (zagłada i ikonografia ormiańskiej tożsamości)*, „Андес амсоря [Miesięcznik; dalej AA]” 2001, nr. 1–12, s. 355–407 (w jęz. orm.); tegoż, *Pogromy sumgaickie. Prawda, ocena i pamięć historyczna*, „AA” 2002, nr 1–12, s. 158–202 (w jęz. orm.); tegoż, *„Musimy walczyć, a nie płakać”. Proces przewartościowania przeszłości i teraźniejszości w kontekście ruchu karabaskiego*, „AA” 2003, nr 1–12, s. 411–468 (w jęz. orm.); tegoż, *Strategia uniknięcia ludobójstwa według transparentów i plakatów ruchu karabaskiego*, w: *Archeologia, etnologia i folklorystyka Kaukazu. Materiały konferencji międzynarodowej*, Erewan–Eczmiadzyn 2003, s. 306–309; tegoż, *Marsze pamięci, dni pamięci niewinnych ofiar jako wyraz wierzeń ludowych*, „Ormiańska kultura ludowa” 2004, t. 12, s. 98–102 (w jęz. orm.).

XX (? – XXI), co znalazło wyraz między innymi w tym, że symbol ofiary domagającej się sprawiedliwości i współczucia ustąpił miejsca obrazowi bojownika, świadomego, że cele narodowościowe można osiągnąć jedynie poprzez walkę. I może właśnie ta modyfikacja tożsamości Ormian\* doprowadziła do sukcesu w walce o wyzwolenie Górskiego Karabachu.

Analiza materiału pokazuje też, jak walka o uznanie ludobójstwa i potępienie jego wykonawców i organizatorów, o ujawnienie ewentualnych winowajców i osądzenie ich – popychała ludzi do aktywnych działań, pobudzała wzrost politycznej dojrzałości mas, prowadziła do zmiany stereotypów, kształtowanych przez wieki i dziesięciolecia, do procesu przewartościowania przeszłości i terażniejszości, do uświadomienia sobie konieczności zasadniczych zmian politycznych w społeczeństwie, co pozwoli uniknąć nowych masowych rzezi.

Temat ludobójstwa w ruchu karabaskim wyszedłszy więc poza ramy bólu i smutku, charakterystyczne dla okresu początkowego, popychał ludzi do aktywnych działań, uwieńczonych wybraniem nowego parlamentu, stworzonego w nadziei na zasadnicze zmiany.

W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych owa tendencja – walki o uznanie ludobójstwa i osądzenie jego organizatorów i wykonawców – nabrała charakteru oficjalnego, w związku z czym oznaki

---

\* Kolejna znacząca zmiana, uwarunkowana rewolucyjnym charakterem ruchu, dotyczyła uświadomienia sobie praw konstytucyjnych: sowiecki obywatel, który na ogół był bierny w procesie formowania struktur władzy, zrozumiał, że może swobodnie i publicznie wyrażać swoją wolę, że wola narodu jest władzą najwyższą, że od niego jako wyborcy zależy, z jakimi przywódcami i jaką drogą pójdzie kraj w przyszłości. Jedną z najważniejszych zdobyczy było też uświadomienie sobie znaczenia jedności narodowej, co w rezultacie może doprowadzić do przeciwdziałania polityce najsilniejszego państwa na świecie. Niezwykły wzrost świadomości własnej siły, wiara w możliwość samodzielnego działania doprowadziły do idei stworzenia niepodległego państwa – idei, która z dysydenckiej stała się ogólnonarodową, realistyczną, przerodziła się w pewność i czyn. W poczuciu tożsamości narodowej rozpoczął się proces przewartościowywania przeszłości i terażniejszości. W następstwie działań kierownictwa KPZR i ZSRR oraz armii sowieckiej runęła mająca wielowiekową historię wiara w wyzwoleńczą misję narodu rosyjskiego wobec ormiańskiego. Uświadomiono sobie kluczowe znaczenie języka ormiańskiego i ormiańskiej szkoły w walce z asymilacją, o zachowanie ormiańskich korzeni. W rezultacie ukształtowała się nowa tożsamość, która w znacznym stopniu zrzuciła okowy ideologii totalitarnej, oparta na swobodnej myśli, ukierunkowana narodowo i demokratycznie, jakościowo odnowiona. Zob. A. Marutjan, *Główne kierunki transformacji ormiańskiej tożsamości w latach ruchu karabaskiego*, w: *Współczesna kondycja ormianoznawstwa i perspektywy jego rozwoju. Pierwsza międzynarodowa konferencja ormianoznawcza. Tezy referatów*, Erewan 2003, s. 55–56 (w jęz. orm.).

narodowej pamięci o ludobójstwie na pierwszy rzut oka nieco osłabły. Że tak nie jest, stało się oczywiste w czasie masowych demonstracji, jakie nastąpiły po zamordowaniu zimą 2004 roku w Budapeszcie oficera Gurgena Margarjana.

Tak więc, na przykładzie dwóch skonfliktowanych krajów Kaukazu Południowego wykazaliśmy, jak wielkie jest znaczenie pamięci historycznej w mobilizacji etnicznej i wynikającym z niej procesie modyfikacji tożsamości. Podsumowując, mamy dwa narody, konflikt między którymi spowodowany jest w znacznym stopniu również przez diametralnie inną interpretację pamięci historycznej przeciwnika. Zauważmy, że zjawisko to jest charakterystyczne nie tylko dla konfliktu ormiańsko-azerbejdżańskiego. Na przykład w Czeczenii w latach jej faktycznej niepodległości opracowywano całkowicie nową interpretację historii, którą aktywnie propagowali liderzy nacjonalistyczni i nowo utworzone organa państwowe. Państwo Iczkeria-Czeczenia usiłowało ukształtować nowe wyobrażenia o historii, które miały zastąpić te wcześniej wpajane społeczeństwu przez państwo sowieckie. Innymi słowy, historię opartą na socjalistycznym internacjonalizmie i cywilizacyjnej roli narodu rosyjskiego zastępowano czeczeńską nacjonalistyczną ideologią historyczną.

Historia Czeczenów upowszechniana w Rosji carskiej, sowieckiej i obecnej, demokratycznej, przedstawiała ich jako grupę dzikich plemion, które nigdy nie miały nie tylko państwowości, ale w ogóle cywilizacji, i które tylko zyskały, wchodząc w skład Rosji. Natomiast czeczeńska historiografia narodowa przedstawiała Rosję jako siłę, która zawsze próbowała podporządkować sobie albo unicestwić dumne górskie plemiona Kaukazu, a zwłaszcza Czeczenów, ponieważ ci ostatni nigdy nie ukorzyli się przed rosyjskimi władzami i zawsze walczyli o wolność. Przy czym, zgodnie z tym poglądem, Czeczeni mieli tradycje państwowości\*.

Staliśmy się świadkami procesu transformacji tożsamości narodowej także w Europie i w różnych krajach świata. Odwołam się tu do jednego przykładu – cywilizacyjnego.

Interpretacje historiograficzne zawsze mogą się zmieniać i jest to związane z wymogiem czasów, tak stało się w Niemczech po klęsce w drugiej wojnie światowej. Innymi słowy, historiografia jest

---

\* Zob. M. Zoljan, *Problem Górskiego Karabachu jako czynnik tworzenia pamięci historycznej i samoświadomości narodowej Azerbejdżan (analiza koncepcji azerbejdżańskiej państwowej polityki narodowościowej)*, dz. cyt.

przyczyną zmian i jednocześnie ich przedmiotem. Jednakże pamięć historyczna trwa mimo procesu przemian. W przypadku Niemiec przełomowe znaczenie miał wykład Theodora Adorno *What does it mean to come to terms with Past* [Co to znaczy pogodzić się z przeszłością]. Jednym z elementów wysuniętej przezeń tezy było dawanie pierwszeństwa zasadzie *working through the Past*, która wprowadzała obowiązek ciągłej samokrytyki, w odróżnieniu od zasady *mastering the Past*, zakładającej przemilczanie przeszłości. Obserwatorzy i liderzy polityczni lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nawoływali do *normalization of the Past* [normalizacji przeszłości]. I władze zachodnioniemieckie opracowały program (strategię) normalizacji przeszłości. Jednym z przejawów tej strategii było niezachwiane stanowisko kierownictwa państwa, by rozwiązywać problemy przeszłości na poziomie instytucjonalnym: przykładem było wypłacenie Izraelowi rekompensaty pieniężnej (być może do tej kategorii należy również wypłacenie kilka lat temu niebagatelnych jak na dzisiejsze czasy sum sowieckim jeńcom wojennym). Innym wyrazem tej strategii było stworzenie nowego wizerunku Niemiec i Niemców jako nacji moralnej, co wynikało z tego, że w odróżnieniu od pokolenia lat pięćdziesiątych nowe pokolenie Niemców chciało się lepiej uczyć na lekcjach przeszłości. Już w latach siedemdziesiątych kanclerz przedstawiał Niemcy jako „normal nation” [normalny naród], który ma te same problemy, co inne kraje zachodnie, że w jego historii były zarówno „wzloty, jak i upadki”. Głoszono, że nowe rozwiązania zależą od starych, że obrazy przeszłości, jak i sama przeszłość, są dla współczesności zarówno zasobem, jak i zobowiązaniem. To znaczy, że obrazy przeszłości nie są przez tę przeszłość tworzone ani nie powstały całkowicie w teraźniejszości, ale stanowią rezultat wciąż trwającego dialogu, w którym będąc wcześniejsze, kształtują teraźniejszość i wskazują jej szanse. Innym przejawem normalizacji jest tak zwana regularyzacja lub rytualizacja. Przyjmowanie odpowiedzialności historycznej stało się wyraźnym elementem periodycznych uroczystości o charakterze liturgii politycznej, jak na przykład obchody różnych pamiętnych dat (8 maja 1945 roku, 1 września 1939), wizyty w obozach koncentracyjnych itd.\*.

---

\* Zob. J.K. Olick, *What Does it Mean to Normalize the Past?: Official Memory in German Politics since 1989*, w: *States of Memory*, pod red. J.K. Olicka, Duke University Press, Durham–London 2003, s. 259–288.

Inaczej mówiąc, w dziesięcioleciach, które nastąpiły po drugiej wojnie światowej, ludzkość stała się świadkiem transformacji niemieckiej tożsamości, wynikającej z krytycznej analizy i prze wartościowania pamięci historycznej, co w rezultacie doprowadziło do całkowitego pojednania francusko-niemieckiego i zapoczątkowało proces tworzenia zjednoczonej Europy.

Uczni, zajmujący się zagadnieniami pamięci społecznej (Hobsbawm, Halbwachs, Schwartz, Zerubavel i inni) podkreślają, że „przeszłość” to często konstrukcja kulturowa, zbudowana w terażniejszości, a jako taka staje się przedmiotem licznych współczesnych interesów, które się na niej opierają. Innymi słowy, transformację istniejącej w obecnych warunkach pamięci historycznej można osiągnąć przede wszystkim poprzez krytyczną rewizję przeszłości (i opartej na niej pamięci historycznej). We wszystkich przypadkach jest to proces długi, trwający przez dziesięciolecia i oczywiście nie da się go zakończyć z sukcesem za pomocą licznych wzajemnych wizyt delegacji różnego szczebla czy podpisywania umów o przyjaźni i współpracy gospodarczej, ani seminariami i dysputami działaczy organizacji społecznych. Proces ten powinien się opierać na europejskich przykładach cywilizowanego dialogu międzykulturowego, a powinny go, moim zdaniem, zapoczątkować otwarte, profesjonalne, konsekwentne dyskusje o szerokim zasięgu\*, dotyczące różnych problemów pamięci historycznej skonfliktowanych narodów, dyskusje, mające wszelkie poparcie władz politycznych\*\* obu stron. Tylko takie podejście, to jest stworzenie filozofii realnego poznania i wzajemnego zrozumienia na bazie dialogu kulturowego między narodami o jednym z decydujących elementów tożsamości, może stać się podstawą, która doprowadzi do gruntownego rozwiązania konfliktów etniczno-politycznych.

---

\* Zob. H. Marutjan, *Historical Memory: Opportunity or Obstacle?*, dz. cyt.; A. Marutjan, *Pamięć historyczna w kontekście etniczno-kulturowej jedności i różnorodności regionu południowokaukaskiego*, dz. cyt., s. 18–19, 76–78. Por.: „57,1 procent osób ankietyowanych w Armenii za główną przeszkodę na drodze do rozwiązania problemu karabaskiego uważa historyczną wrogość [między Armenią a Azerbejdżanem]” (badania opinii publicznej realizowane w ramach projektu „Armenia and Azerbaijan at a ‘Neither War Not Peace’ Crossroad: How to Overcome Stereotypes”, 1 czerwca 2005, ARKA News (Armenia), Document ARKA 000020050601e1610018h.

\*\* Zob. N. Mechti, *The East and the West: Complicated Situations in Different Understanding*, „The Eurasian Politican”, 1.5.2005, 3.3.

RELIGIA  
I TOLERANCJA





16.

## Sztuka tolerancji

MUSTAFA CERİĆ

Sarajewo 2006

### **DLACZEGO TOLERANCJA?**

*Szanuję tylko tych, którzy stawiają mi opór;  
Ale ich nie toleruję.*

– Charles de Gaulle, 1966

Ze słów Charles'a de Gaulle'a możemy wywnioskować, że łatwiej jest szanować innych niż ich tolerować. Żydzi cierpieli w czasach Holokaustu nie dlatego, że nie byli szanowani, ale dlatego że naziści ich nie tolerowali. Bośniaccy muzułmanie padli ofiarą ludobójstwa w Europie (Bośni i Hercegowinie) nie dlatego, że ich nie szanowano, lecz dlatego że nie tolerowała ich serbska armia.

Chociaż tolerancja – zdolność do znoszenia bólu lub cierpień – nie jest jednoznaczna z najwyższym dobrem, to w relacjach międzyludzkich nadal pozostaje najmniejszym złem.

Przeciwieństwo tolerancji stanowi nietolerancja, która jest „świadomym dążeniem do wyeliminowania odrzucanych zachowań przy użyciu środków przymusu, stosowanych zwykle stanowczo, a nawet bezwzględnie (prześladowań)” (Horton 521). Ale tolerancja ma też negatywne strony, w tym nadmierną pobłażliwość. Przeciwna wobec negatywnie pojmowanej tolerancji czy pobłażliwości jest tak zwana tolerancja zerowa, która podkreśla, że dla moralności

**AL-GHAZALI** (1058–1111), pełne imię Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad at-Tusi al-Ghazali; muzułmański teolog i mistyk, którego wielkie dzieło, *Ożywienie nauk religijnych*, uczyniło sufizm (mystycyzm islamski) częścią wspólną ortodoksyjnego islamu. Al-Ghazali opuścił świetną karierę profesorską na rzecz życia monastycznego, czym pozyskał sobie wielu naśladowców oraz krytyków.

istnieją pewne granice wolności i swobody, co zgodne jest z deklaracją Milтона, że „tylko dobry człowiek może być wolny” (Bourke 1967). Formą tolerancji jest również obojętność, dzięki której ludzkie zachowania są postrzegane nie jako moralne czy niemoralne, ale jako amoralne. To pasywne podejście różni się od tolerancji tym, że „implikuje aktywne ograniczenia” (Lewis 548), a także czynny opór przeciw przemocy, najgorszej postaci nietolerancji. To właśnie w kontekście tego sposobu myślenia

możemy dostrzec wagę słów Martina Luthera Kinga: „Wybór, jaki stoi przed nami, to już nie przemoc lub jej odrzucenie. To odrzucenie przemocy lub nieistnienie” (Lewis 548).

Być może najlepszą pomocą w zrozumieniu konieczności nauczania sztuki tolerancji będzie następujący fragment tekstu autorstwa wielkiego XII-wiecznego uczonego muzułmańskiego al-Ghazalego:

Każdy, kto uważa się za lepszego od jednej z istot Boga Wszechmogącego, jest arogancki. [...] Twoja wiara, że jesteś lepszy od innych, to czysta ignorancja. Raczej powinieneś patrzeć na drugiego człowieka, rozważając, czy nie jest on lepszy od ciebie. [...] Jeśli więc widzisz dziecko, możesz powiedzieć: „Ta osoba nigdy nie zgrzeszyła przeciwko Bogu, ale ja zgrzeszyłem, więc jest lepsza ode mnie”. I jeśli widzisz starszą osobę, możesz powiedzieć: „Ten człowiek był sługą Boga przede mną i jest na pewno lepszy ode mnie”, a jeśli jest on uczonym, możesz powiedzieć: „Ten człowiek otrzymał to, czego mi nie dano, i osiągnął to, czego nie udało mi się osiągnąć, i wie to, o czym ja nie mam pojęcia, w jaki sposób mógłbym być taki jak on?”. A jeśli ta osoba jest ignorantem, można powiedzieć: „Ten człowiek zgrzeszył przeciwko Bogu w swej niewiedzy, a ja zgrzeszyłem przeciwko Bogu świadomie, więc wyrok Boski wobec mnie będzie surowszy i nie wiem, jaki koniec Bóg przeznaczy mnie, a jaki jemu”. Jeśli to niewierny, można powiedzieć: „Nie wiem, być może stanie się wierzący i życie swe zakończy, czyniąc dobro” (Wiara i praktyka, 122).

### **TOLERANCJA: OZNAKA SIŁY CZY SŁABOŚCI?**

*Boże, naucz nas, że tolerancja jest najwyższym stopniem siły,  
A chęć zemsty pierwszą oznaką słabości!*

Z modlitwy bośniackiej  
napisanej podczas oblężenia Sarajewa.

Jeśli prawo nie może kontrolować siły, siła może unieważnić prawo i w rezultacie nietolerancja zwycięży. Pascal mawiał: „opinia większości jest najlepszą metodą, ponieważ jest widoczna i wystarczająco silna, by wymusić posłuszeństwo, ale jest to opinia tych, którzy są najmniej rozumni” (52). Dodałbym tutaj, że jest to opinia tych, którzy mogą być najmniej tolerancyjni, ponieważ wierzą, że ich większościowa siła może ustanawiać prawa dla mniejszości, bez względu na to, czym prawa mniejszości rzeczywiście są. Czy nietolerancyjne zachowanie większości to dowód siły, czy słabości?

Uważam, że nietolerancja w stosunku do praw mniejszości w jakimkolwiek społeczeństwie jest oznaką słabości tego społeczeństwa. Prawdziwa siła nie polega na zmuszaniu innych do przyjęcia własnego sposobu myślenia i przekonań. Polega ona na tolerowaniu innych, w tym sensie, w jakim pokazujemy, że jesteśmy na tyle silni w swojej własnej tożsamości, iż nie musimy być ksenofobiczni w stosunku do innych, różniących się od nas. W tym kontekście dziwią mnie nalegania niektórych przywódców europejskich, aby w nowej konstytucji europejskiej umieszczone zostały odwołania do chrześcijaństwa jako jedyne źródła tutejszej historii i kultury. Wydaje się, że Europa ciągle nie jest świadoma tego, że reprezentuje wielorakie doświadczenia historyczne, że w jej skład wchodzi różnorodność form kulturowych, a przede wszystkim, że jest przestrzenią wielorakich zjawisk religijnych: chrześcijańskich, judaistycznych, islamskich, a także tradycji ateistycznych. Agresywny nacisk na własną tożsamość kulturową, narodową i religijną nie jest oznaką czyjejś kulturowej, narodowościowej czy religijnej wewnętrznej pewności. W ten sposób ujawnia się raczej poczucie kulturowej, narodowej czy religijnej niepewności. Niestety, niektóre współczesne

**BLAISE PASCAL** (1623–1662), francuski matematyk, fizyk, filozof religii, mistrz prozy. Ufundował podstawy nowoczesnej teorii prawdopodobieństwa oraz opisał mechanikę płynów, ciśnienia i próżni. Propagował doktrynę religijną poszukującą Boga w sercu raczej niż w rozumie. Ustanowienie jego zasady intuicjonizmu wpłynęło na takich filozofów jak Jean-Jacques Rousseau, Henri Bergson, a także na egzystencjalistów.

ugrupowania wyświadczać muzulmanom niedźwiedzią przysługę nadmiernym wykorzystywaniem atrybutów islamskiego prawa i tym, co czynią lub czego nie czynią na arenie światowej. Zapominają, że siłą islamu zawsze była tolerancja, koraniczny przekaz mówiący o tym, że w religii nie ma miejsca na przymus. Widać to w deklaracji Proroka, zgodnie z którą „nigdy Arab nie będzie niczym wywyższał się nad nie-Arabem ani nie-Arab nad Arabem, ani biały człowiek nad czarnym, ani czarny nad białym, chyba że dobrym charakterem”, a także w ludzkim doświadczeniu zawartym w Koranie, najlepiej wyrażającym się słowami: „Jest prawem i zwyczajem od początku świata, że traktowanie innych po ludzku jest oznaką bycia człowiekiem. Jeden dobry uczynek zasługuje na inny, co więcej, ten, kto przyjdzie z dobrym czynem, otrzyma w nagrodę dziesięć jemu podobnych” (Koran 6, 160–161). Również poeta Jusuf Chass Hadżib pisał w *Kutadgu Bilig*: „Prawdziwy człowiek traktuje innych / po ludzku i grzecznie / Taki człowiek dał ludzkości / imię człowieczeństwa” (227).

### SZTUKA WOJNY?

*Poprowadź tych ludzi raz na wojnę, a zapomną, że kiedykolwiek było coś takiego jak tolerancja.*

– Woodrow Wilson

Jeśli pokój jest brakiem wojny, jeśli dobro to nieistnienie zła, jeśli miłość to nieistnienie nienawiści, to tolerancja oznacza wolność od przemocy. Czy pokój, dobro, miłość i tolerancja nie są naturalnym

stanem człowieka? Ale skąd w takim razie by się wzięły wojna, zło, nienawiść i przemoc? Wszyscy się zgodzą, że człowiek nie został do nich stworzony. Człowiek rodzi się do życia w pokoju, dla dobra, miłości i tolerancji. Ale czy naprawdę tak jest? Sun Tzu, chiński autor słynnego dzieła *Sztuka wojny*, już 2,5 tysiąca lat temu twierdził, że aby przetrwać, człowiek musi wiedzieć, iż „sztuka wojny ma istotne znaczenie dla państwa. To sprawa życia lub śmierci. Stąd jest przedmiotem dociekań, które w żadnym wypadku nie mogą być zaniedbywane” (Sun Tzu 7). Nie przypominam

**SUN ZI** (544–496 p.n.e.), Sun Zi, uważany tradycyjnie za autora *Sztuki wojny*, wpływowego starożytnego chińskiego dzieła o strategii militarnej, uważanego za pierwotny przykład taoizmu. Sun Tzu wywarł znaczący wpływ na chińskie i azjatyckie historię i kulturę, zarówno jako autor *Sztuki wojny*, jak i bohater legend. Jego książka zyskała na popularności w trakcie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia i zaczęła być stosowana praktycznie przez społeczeństwa Zachodu.

sobie książki o tytule *Sztuka pokoju*. Myślałem kiedyś, tak samo jak wielu moich bośniackich rodaków i rodaczek, że pokój jest czymś dziedzicznym, wartością niezaprzeczalną. Było tak do momentu, gdy wybuchła wojna, która zmieniła nie tylko moje życie, ale także sposób myślenia. Zdałem sobie sprawę z tego, że p o k ó j nie jest czymś, co można brać za pewnik. Zacząłem również zadawać sobie pytanie, dlaczego ludzie tak lubią mówić o świętej wojnie, wojnie sprawiedliwej, wojnie uzasadnionej?! Dlaczego tych, którzy zabijają innych ludzi, uważa się za bohaterów narodowych? Cóż heroicznego jest w zgwałceniu bezradnej dziewczynki? Cóż ludzkiego w ludobójstwie popełnionym na własnych sąsiadach? Odpowiedź na te pytania brzmi: my, ludzie, powinniśmy cenić sztukę pokoju, a nie sztukę wojny; powinniśmy mówić o świętym spokoju, a nie o świętej wojnie; powinniśmy nauczyć się sztuki tolerancji i naprawdę powrócić do sztuki mądrości.

### **SZTUKA MĄDROŚCI**

*Naucz się sztuki mądrości i zasłuż na miejsce honorowe.*

– Jusuf Chass Hadżib

Ludzkie zmysły są przeznaczone do odczuwania fizycznej przyjemności lub bólu, przeznaczeniem umysłu ludzkiego jest intelektualny sukces lub porażka, a duszy ludzkiej – duchowa radość lub smutek. Dzięki systemowi sensorycznemu uzyskujemy wiedzę, w mózgu zbieramy i przechowujemy informacje, a w sercu pielęgnujemy mądrość naszej osobowości.

Wiedza, informacje i mądrość są zatem właściwościami, które czynią nas ludźmi znajdującymi się na rzeczy, dobrze poinformowanymi i mądrymi. Wszystkie one są ważne dla zdrowia fizycznego i psychicznego. Istnieje jednak różnica między dawką wiedzy, porcją informacji a okiem mędrca. Różnią się również wartość posiadanej wiedzy pozbawionej informacji, wartość informacji pozbawionej wiedzy oraz posiadanie zarówno wiedzy, jak i informacji pozbawionych mądrości. I to jest kluczowe przesłanie mojego wystąpienia: dzisiejszy świat ma ogromną ilość wiedzy, nadmiar informacji, ale brakuje mu wnikliwego spojrzenia mądrości. Istnieje wielka przepaść pomiędzy ludzkimi zmysłami a umysłem, jeśli chodzi o odróżnianie dobra od zła. Jest też głęboka rozbieżność pomiędzy percepcją zmysłowo-umysłową a wglądem ludzkiej duszy. Postrzeganie pewnych moralnych ocen przez zmysły i umysł dezorientuje dziś ludzką

duzę. Nie może ona zaakceptować tego, że wszystkie ludzkie pragnienia zmysłowe są moralnie uzasadnione, a wszystkie intelektualne przygody ludzkości dopuszczalne. W rezultacie dusza nieomal dusi się wiedzą nabytą dzięki ludzkim zmysłom, a serce kompletnie się gubi w nadmiarze informacji pochodzących z ludzkiego umysłu. „Nadmiar nauki – powiedział niegdyś Seneka – powoduje cierpienie w podobny sposób jak każdy inny nadmiar” (Pensées 216).

Zacytuję teraz dłuższy fragment z książki Jeffreya Sachsa *Koniec z nędzą*:

Każdego ranka gazety mogłyby donosić: „Z powodu skrajnego ubóstwa tylko wczoraj zmarło na świecie ponad 20 000 osób”. W doniesieniach tych suche liczby można by wesprzeć bardziej szczegółowymi informacjami: 8000 dzieci zmarło na malarię, a 5000 matek i ojców na gruźlicę; 7500 młodych ludzi padło ofiarą AIDS; kolejne tysiące osób zmarły z powodu biegunki, infekcji dróg oddechowych i innych śmiertelnych chorób atakujących organizmy osłabione przez chroniczny głód. Biedacy umierają w szpitalach, w których brakuje leków, w wioskach, gdzie sypia się bez moskitier, w domostwach pozbawionych pitnej wody. Wszyscy oni umierają bezimiennie i bez rozgłosu. Niestety, takie historie są rzadko opisywane. Większość ludzi jest nieświadoma tego, jak trudna jest walka o przetrwanie i jak ogromna liczba nędzarzy na świecie w walce tej przegrywa.

Po 11 września 2001 roku Stany Zjednoczone wydały wojnę terrorowi, nie biorąc jednak pod uwagę głębszych przyczyn niestabilności w skali świata. Za 500 miliardów dolarów, które w 2004 roku przeznaczono w USA na potrzeby militarne i zapewnienie bezpieczeństwa narodowego, nigdy nie kupi się pokoju, jeśli kraj ten nadal będzie przeznaczał mniej niż jedną trzydziestą tej sumy, czyli zaledwie 15 miliardów dolarów, na poprawę sytuacji ludzi najbiedniejszych z biednych, żyjących w społeczeństwach zdestabilizowanych przez skrajne ubóstwo i stających się przez to siedliskiem niepokojów społecznych, przemocy i terroryzmu.

Problemem naszym nie jest więc brak wiedzy i informacji. Jest nim brak mądrości, który nasz poeta Yusuf tak opisał w rozmowie z księciem Bugrą Khanem:



Potężna twierdza. Serce i język nie pasują do niczego bez mądrości; z mądrością pasują wszędzie, jak woda. Obojętne, jak wiele mądrości posiadasz, staraj się zdobyć jej więcej, bo mądry człowiek osiągnie to, czego pragnie, przez dociekanie. Jeśli powiesz: „wiem”, to daleko jesteś od wiedzy, a pośród mądrych zaliczą cię do głupców. Mądrość jest jak morze bez dna lub brzegu: ile wody można wypić, pijąc jak jaskółka? W głowie może ci się zakręcić od nadmiaru wiedzy, lecz jeśli nie znasz siebie samego, daleko się sam od siebie oddaliłeś. Ucz się mądrości i stań się człowiekiem, unosząc wysoko swoją duszę; w przeciwnym razie niech zwa cię bestia i usuń się ze świata ludzi. Brwi mądrego człowieka zawsze ściągnięte są myślą, głupiec zawsze jest wesół i uśmiechnięty. Jak może mędrzec w swej trosce być wesół? Ale głupiec będzie się tarzał w kurzu niczym jeleń. Człowiek, który posiadał mądrość, nosi pęta, czy głupiec nie mógłby zacisnąć swych mocno? (253)

Mówi się, że „głowa nigdy nie zrozumie serca”. Jednakże umysł nie może ignorować odczuć serca, a zmysły nie unikną ocen duszy, to znaczy, sztuki wiary tych, którzy coraz bardziej oddalają się od pragnień zdobycia dóbr materialnych w stronę chęci pomnażania intelektualnego, duchowego i twórczego bogactwa.

Jeszcze raz zacytuję poetę Yusufa przedstawiającego swojemu panu Bugrze Khanowi stan, w jakim znajduje się świat w XI wieku. Brzmi to jak opis dzisiejszej rzeczywistości:

Cóż za czasy nastały. Ach, mędrce, jak wszystko się zmieniło! Mądrych się nie szanuje, a inteligentni są głupi. Bezbożni mnożą się w kraju, podczas gdy miłujących pokój się poniewiera. Ci, którzy lekceważą codzienną modlitwę, a głowy swe kąpią w winie, teraz władzę sprawują, uważani są za silnych i męskich. Dziś rozpustnika nazywają prawdziwym mężczyzną, podczas gdy tego, kto nie nadużywa alkoholu, nazywa się skąpcem, a tego, który modli się i pości – hipokrytą.

Oto, jak obyczaj świata się zmienił! Nie ma zgody między sercem a językiem. Dobra wiara zanikła, a zdrada szerzy się wszędzie. Nie znajdziesz człowieka godnego zaufania. Bracia stali się obcy swoim rodzinom, a przyjaciele porzucają swych przyjaciół. Młodym brakuje manier, a starcom mądrości; bezwstydników całe

stada, a skromnych nigdzie nie widać. Teraz ludzie wiążą się dla pieniędzy i nie ma nikogo, kto by swoje obowiązki wykonywał w imię prawa i zaufania. Słowo zaufanie nadal istnieje, ale nie ma nikogo, kto by je honorował. Dobre rady nadal istnieją, ale nikt ich nie chce słuchać. Gdzie jest człowiek, który nakaże czynić dobro i zabroni zła? Kupcy niszczą wzajemne zaufanie, a rzemieślnicy marnują umiejętności. Mądry już się nie ośmieli powiedzieć prawdy. Kobiety straciły skromność i nie zakrywają twarzy. Nie ma nikogo, kto by dotrzymał słowa umowy, zastąpiło ją oszustwo. Wszyscy stali się niewolnikami Mammona; kłaniają się każdemu, kto ma srebro. Dawniej w meczetach brakowało miejsca, tak wielu ludzi przychodziło; teraz przychodzi tak niewielu, że meczetów jest za dużo. Usłysz te słowa, pobożny bardziej, i przyjmij je do serca. Przywódco cnotliwych: gdzie jest człowiek, który idzie z podniesioną głową? / Gdzie jest przyjaciel, na Boga? / Świat całkiem przegnił / Gdzie ktoś, kto pomyśli, że to dziwne? (250–251).

Chciałbym, mając nadzieję, że czegoś się dowiedzieliście o naszej sztuce tolerancji w Sarajewie, zakończyć radą mądrego człowieka:

Nie gniewaj się na mnie, jeśli mówiłem zbyt ostro, bracie. Słowa prawdy brzmią ostro dla uszu i gorzko dla serca, ale jeśli już się zakorzenia, przynoszą słodkie owoce. Podobnie poeta powiedział: Prawda jest gorzką strawą / Trudno ją się je, / Przełknij gorzką pigułkę, / a sprawi, że poczujesz się słodko (Jusuf Chass Hadżib 227).

### BOŚNIACKA MODLITWA

Ojcze nasz  
Niech sukces nas nie omami,  
A porażka nie wtrąci w rozpacz!  
Zawsze przypominaj nam, że porażka jest kuszeniem  
Poprzedzającym sukces!

Ojcze nasz  
Naucz nas, że tolerancja jest najwyższym stopniem siły,  
A pragnienie zemsty  
Pierwszą oznaką słabości!

Ojcze nasz

Jeśli pozbawiasz nas naszego dobytku, daj nam nadzieję!

Jeśli pozwalasz na sukces,

Daj nam także siłę, by pokonać porażkę!

Jeśli odbierzesz nam błogosławieństwo zdrowia,

Daj nam błogosławieństwo wiary!

Ojcze nasz

Jeśli zgrzeszymy przeciw ludziom,

Daj nam siłę przeprosin!

Jeśli inni zgrzeszą przeciwko nam,

Daj nam siłę przebaczenia!

Ojcze nasz

Jeśli zapomnimy o Tobie,

Nie zapominaj o nas!

## KOMENTARZ

# Chrześcijaństwo, ideologia i wolność

O. MACIEJ ZIĘBA OP

Niniejszy tekst będzie odzwierciedlał nie tylko moje prywatne przekonania, ale także poglądy głównego nurtu chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła katolickiego.

Coraz bardziej podziwiam średniowiecze i jego wynalazki, takie jak np. uniwersytet czy szpital. Problemem jest to, że oprócz jasnej strony średniowiecze miało też stronę ciemną. Rozpoczynając wykład dla studentów, zawsze mówię, że problem inkwizycji nie należy tylko do przeszłości. Jak to możliwe, że taka antyewangeliczna instytucja powstała w łonie Kościoła, została ustanowiona przez autorytety, przez papieża? Faktem jest jednak, że tak się stało. Oczywiście na temat inkwizycji istnieje wiele mrocznych legend i mitów, ale wystarczy, że w rzeczywistości skazała ona choć jednego niewinnego człowieka. Jak coś takiego było możliwe? Możemy dzisiaj powiedzieć: „zgoda, to był błąd”. Możemy to przyznać, ale jak pogodzić ten pogląd z twierdzeniem, że posiadliśmy prawdę absolutną?

Teza, którą chciałbym się tu podzielić, zasada się na twierdzeniu, że w średniowieczu nie istniał rozdział pomiędzy ideologią a religią czy też religiami. Podział taki pojawił się dopiero z czasem. Chrześcijaństwo zostało zredukowane do poziomu ideologii, a jednym z jego produktów była kultura chrześcijańska, mająca skądinąd wiele unikalnych zalet, takich jak idea praw człowieka. Ale problemem nie jest tu teoria i praktyka praw człowieka,

lecz inkwizycja i wyprawy krzyżowe. Teraz, wiele wieków później, od czasów II Soboru Watykańskiego jasna jest dla nas strukturalna różnica między ideologią a chrześcijaństwem. Szczególnie wyraźna jest ona w świetle myśli Jana Pawła II, który sam był ofiarą dwóch ideologii – nazistowskiej i komunistycznej. Chciałbym posłużyć się tu cytatem z encykliki *Centesimus annus*, w której papież wyraził rozdział pomiędzy ideologią a chrześcijaństwem:

Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej.

Dwoma przykładami mogą tu być nazizm i komunizm, ideologie powołujące się na nowoczesne, naukowe i racjonalne podstawy. Wiara chrześcijańska w swojej strukturze nie mieści się w tym schemacie. W rozumieniu ideologii istotne są trzy punkty. Po pierwsze, ideologia zawiera w sobie koncepcje prawdy i dobra, co oznacza, że wyznawcy danego światopoglądu twierdzą, iż posiadają prawdę absolutną. Po drugie, w oparciu o tę prawdę możemy stworzyć konkretny (i sztywny) schemat rzeczywistości. I po trzecie, jako że nasza ideologia ma absolutną moc prawną, możemy dla dobra wszystkich ludzi narzucić nawet tę prawdę innym. Miejmy te trzy punkty na uwadze, gdy mówimy o ideologii. Jaka jest różnica między nią a religią? Nie ma żadnej, jeśli chodzi o wierzących i niewierzących w prawdę absolutną. Zarówno religia, jak i ideologia, a nawet nauka(!) domagają się uznania faktu posiadania przez nie prawdy absolutnej.

Nie lubię i mam nadzieję, że wszyscy nie lubimy łatwych dychotomii, podziałów na „czarne i białe”, „tolerancyjne i nietolerancyjne”. Nasze życie cechuje różnorodność, także w tym przypadku. Zasadniczym pytaniem nie jest: „czy wierzysz...?”, ale raczej: „kto posiada prawdę absolutną?”, a może nawet: „Czy ktokolwiek posiada tę prawdę w wystarczającym stopniu, aby dyktować na jej podstawie doktrynę

**JAN PAWEŁ II** (1920–2005), przybrał imię Karola Józefa Wojtyły, głowy Kościoła rzymskokatolickiego (1978–2005). Wspierał porozumienie między narodami i religiami; odbył wiele podróży zagranicznych; sprzeciwiał się politycznej opresji; krytykował materializm Zachodu; wyraził niespotykane dotychczas oficjalne przeprosiny wobec grup pokrzywdzonych przez katolików (żydów, muzułmanów); użył swoich wpływów na rzecz wzmocnienia uznania dla godności człowieczeństwa i powstrzymania się od przemocy. Jego przywiązanie do polskości i nacisk na bierny opór polityczny wsparły ruch Solidarności i przyczyniły się do pokojowego procesu likwidacji Związku Radzieckiego w 1991. Tym niemniej, jego centralistyczny sposób zarządzania Kościołem zniechęcił część duchowieństwa, uznającego go za autokratę; nie udało mu się powstrzymać spadku powołań; jego tradycyjne interpretacje nauczania kościelnego o moralności osoby i seksualności wyalienowały część świeckich.

społeczną lub tworzyć siłę polityczną? Po stronie religijnej, udzielającej pozytywnej odpowiedzi, znajdujemy dwa możliwe rodzaje wyjaśniania. Po pierwsze, jedynym właścicielem prawdy jest Absolut, dla ludzi wierzących jest to sam Bóg. A my, ludzie, nie znamy całej, absolutnej prawdy. Na przykład Kościół katolicki mówi, że tylko Bóg jest prawdą, a nam dany został jej depozyt, mały depozyt, wystarczający do zbawienia, lecz niewystarczający jako podstawa szczególnej nauki społecznej. Inną możliwą odpowiedzią jest stwierdzenie, że posiadamy prawdę absolutną. To przekonanie w toku historii stawało się też czasem udziałem chrześcijaństwa. I – jak już powiedziałem wcześniej – przekonanie to było charakterystyczne dla marksizmu. Ci, którzy wybierają tę odpowiedź, wierzą, że posiadli prawdę, że znają kształt historii i są w stanie wprowadzić w życie Ostateczne Rozwiązanie. Utrzymywał to zarówno nazizm, jak i marksizm, a czasem, jak już wspominałem, także chrześcijaństwo.

Po drugiej stronie odpowiadającej negatywnie na kwestię absolutnej prawdy znajdują się w większości agnostycy:

„nic nam o tym nie wiadomo, mamy

realne życie, realne problemy, taka kwestia filozoficzna nie istnieje”. Czasami jednak staje się ona ważnym elementem współczesnej kultury wyrażającym się w stwierdzeniu, że „nikt nie posiada prawdy absolutnej, bo taka nie istnieje”. Przyjmuje się tu, że jest wiele prawd, dobro i zło to jedynie produkty kultury, etyka nie istnieje. Nie ma czegoś takiego jak etyka absolutna czy też absolutne korzenie etyki, więc „nie można posiadać” prawdy absolutnej, gdyż ona w ogóle nie istnieje. Dodam jeszcze, że dość często podobne poglądy mogą się stać deklaracją ideologiczną, bo przy takiej postawie jedynym przekonaniem o wartości absolutnej jest: „wiemy, że nikt jej nie posiada”.

Można więc próbować budować życie publiczne i społeczne w sposób, który usunie np. przekonania religijne, bo wiadomo, że one są zawsze strukturalnie niebezpieczne.

Przedstawię teraz kilka cytatów, które pokażą, jak te idee przejawiają się w głównym nurcie katolicyzmu. Zaczniemy od świętego Augustyna. Pisał on w początkach V wieku, o tym, co nazywamy „teologią negatywną” – że możemy znacznie więcej powiedzieć, czego nie wiemy o Bogu, niż co o Nim wiemy. Św. Tomasz z Akwinu w XIII wieku stwierdził, że „Boga znamy jako Nieznanego”. Poszukiwanie prawdy wiąże się z pokorą. Największy z teologów XX stulecia, Hans Urs von Balthasar, pisał: „formuły dogmatyczne zapobiegają odnawianiu się racjonalizacji [...]. Otaczają niczym cherubiny z płonącymi mieczami, szokujące dla Greków i Żydów, szaleństwo bożej miłości, niepozwalające na żadne kabalistyczne lub heglowskie burze gnozy miłości”. Nasze poznanie Boga jest więc częściowe, wymaga kontemplacji, znamy Go jako Nieznanego. Istnieją dwa wielkie cytaty, które lubię za to, że poruszają ten temat. Pierwszy to słowa św. Augustyna, który w traktacie *O Trójcy Świętej* pisał: „Gdy wiara nasza w widzeniu stanie się prawdą, wówczas i nasza przemieniona śmiertelność ustąpi wieczności”. Drugi cytat brzmi: „Uczucie popychające nas ku poszukiwaniu prawdy jest bezpieczniejsze niż utrzymywanie, że wiemy to, czego nie wiemy”. Oznacza to pokorę odkrywania prawdy, które zawsze jest procesem. Prawdy nie znamy, trzeba jej poszukiwać. Podsumowując, można stwierdzić, zgodnie z nauką II Soboru Watykańskiego, że katolicy uznają, iż Kościół jest depozytariuszem boskiej prawdy, która sama jest Bogiem. Prawda nadana została Kościołowi w stopniu wystarczającym do zbawienia i pomagającym ludziom to zbawienie osiągnąć. Kościół jednakże nie dysponuje gotowym projektem rozwoju społeczno-politycznego. Choć pokusy utworzenia go istniały w przeszłości, to nie miały one żadnego teologicznego ugruntowania. Indywidualne wysiłki w tym zakresie, jak na przykład plany Karola Wielkiego założenia Miasta Boga, były jedynie osobistymi iluzjami, sprzecznymi z konstrukcją wiary katolickiej. Prawda wykracza poza Kościół, a Kościół może jedynie chronić ją przed zamknięciem jej w czysto ludzkie kategorie. Kościół również bada prawdę, ale jest to proces ciągły, który nigdy w historii nie stanie się do końca zrozumiały.

Także podziały między ludźmi ze względu na ideologię – np. na wyznawców, którzy posiadli wiarę i wszystkich innych – są sprzeczne z zasadami wiary katolickiej. W Ewangelii widzimy



dokładnie, że Bóg dał nam przykazanie miłości. Oczywiście chrześcijanie, z całą swoją grzesznością, są ludźmi. Jak już wcześniej wspomniałem, historia chrześcijaństwa może być bolesna i wszyscy jesteśmy grzesznikami. Ale u samych podstaw Ewangelii leży przekonanie, że należy kochać swoich wrogów. W niektórych religiach nie znajdziemy podziału na wyznawców i innych. Otwiera to przed wierzącymi horyzont pozwalający na pokonanie – na konieczność pokonania, na próbę przewyciężenia – wszystkich podziałów. Najwięcej dzieli żydów i nieżydów, ten „mur wrogości”, o którym mówił Jan Paweł II. Ściany świątyni jerozolimskiej służyły za dziedziniec dla żydów, a potem pogan. Obecnie ta ściana podziału nie istnieje: „Nie ma już Żyda ani Greka, niewolnika ani osoby wolnej, nie ma mężczyzny i kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednością w Chrystusie Jezusie”. Niewolnictwo zniesiono kilkaset lat temu, lecz powraca ono we współczesnych czasach. To samo dotyczy podziału na męskie i żeńskie – pozycja kobiet stale wzrastała, by pod koniec XIII wieku osiągnąć poziom znacznie wyższy od tego na początku XX stulecia. Nastąpił jej regres, spowodowany zmianami struktur polityczno-społecznych. Zgodnie ze słowami Jana Pawła II było to sprzeczne z osiągnięciami kultury chrześcijańskiej.

Chciałbym tu podkreślić, że Kościół dysponuje obecnie narzędziami pozwalającymi mu określić dobro i zło. Religia chrześcijańska, a można nawet powiedzieć, że religia w ogóle, musi być radykalna. Problemem jest tylko, czy stanie się taka w dobrym, czy w złym sensie. Radykalizm ideologiczny jest bardzo niebezpieczny i w historii wyrządził wiele złego. Oczywiście dotyczy to każdego rodzaju ideologii, ale nie samej myśli ewangelicznej. Mamy więc intelektualny i teologiczny instrument pozwalający rozpoznać ideologię.

Jesteśmy w stanie wyjaśnić strukturalną różnicę pomiędzy religią a ideologią, także gdy mówimy o świecie poza Kościołem katolickim, co będzie konieczne, gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie błędy i zło, jakie się wydarzyły w historii. Katolicy mogli postępować wbrew swoim wierzeniom, nawet jeśli nie zostało to naświetlone. Tym, że może zidentyfikować i określić wszelkie ideologie, Kościół wspomaga wolne społeczeństwo, dla którego te ideologie są niebezpieczne.

Przejdę teraz do tematu pojęcia wolności w Kościele, ponieważ istnieje tu wiele nieporozumień. Nie chodzi np. o to, co Isaiah Berlin określił w swoim słynnym oksfordzkim wykładzie mianem dwóch koncepcji wolności: negatywnej i pozytywnej. Ponownie mamy tu do czynienia z nazbyt łatwą dychotomią – jeśli coś nie jest

wolnością negatywną, to powinno być wolnością pozytywną. Zgadza się, co prawda, że wszelkie ideologie charakteryzuje koncepcja wolności pozytywnej, ale chrześcijańskie rozumienie wolności jest tu rozwiązaniem trzecim, które nazwę „moralną koncepcją wolności”. Dokładnie wyraża ją deklaracja *Dignitatis humanae* II Soboru Watykańskiego:

[...] prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą całej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie. Następnie, ponieważ wolność religijna, której ludzie domagają się dla wypełnienia obowiązku czci Bożej, dotyczy wolności od przymusu w społeczeństwie cywilnym – pozostawia ona nienaruszoną tradycyjną naukę katolicką [...].

Prawda nie może być narzucona siłą – polityczną, społeczną czy religijną – a jedynie swoją własną, siłą prawdy. Oto następny cytat z deklaracji:

Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleń się własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii [...]. Tego zaś zobowiązania nie zdołają ludzie wypełnić w sposób zgodny z własną swą naturą, jeśli nie mogą korzystać zarówno z wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu. A więc prawo do wolności religijnej ma fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jej naturze. Dlatego prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej [...].

Godność mężczyzn i kobiet, godność człowieka wiąże się więc z prawem do godności. Konstytucja *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego nakazuje:

„[...] by człowiek, zachowawszy porządek moralny i względ na powszechny pożytek, swobodnie mógł szukać prawdy i opinii swoją głosić i rozpowszechniać oraz uprawiać jakąkolwiek umiejętność, a wreszcie wymaga, żeby zgodnie z prawdą był informowany o wydarzeniach publicznych.

Ostatni cytat pochodzi z listu Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente*:

Innym bolesnym zjawiskiem, nad którym synowie Kościoła muszą się pochylić z sercem pełnym skruchy, jest przyzwolenie – okazywane zwłaszcza w niektórych stuleciach — na stosowanie w obronie prawdy metod nacechowanych nietolerancją, a nawet przemocą.

Jednym z największych osiągnięć Jana Pawła II było otwarte mówienie o złych i bolesnych momentach historii w celu oczyszczenia i po to, byśmy mogli dzisiaj być silniejsi. Po raz kolejny pragnę podkreślić: prawda nie może być „narzucona siłą – polityczną, społeczną czy religijną – a jedynie swoją własną, siłą prawdy”. Wspomnę jeszcze na zakończenie lorda Actona, wielkiego XX-wiecznego angielskiego katolika, który stwierdził, że „wolność staje się kwestią moralności, a nie polityki”. W naszym Kościele mówimy: doceniamy pojęcie negatywnej wolności w sferze politycznej, ponieważ wolność dla wszystkich to oczywisty warunek wolnego społeczeństwa. Ale *i s t n i e j e* prawda absolutna – nazywamy ją Bogiem. Bierzemy pod uwagę warunki kulturowe, różne problemy osobiste, ale *i s t n i e j a* uniwersalne podstawy dobra i zła, np. w uniwersalnej kwestii praw człowieka. Nie wolno nikogo torturować – to nie tylko kwestia kultury. Obojętnie, czy dzieje się to w Chinach, Peru, Kamerunie czy w Polsce – zło jest złem. Torturowanie ludzi jest złem. *I s t n i e j a* pewne uniwersalne zasady łączące kultury. I mamy prawo osądzać, ale powinniśmy osądzać czyny, a nie osoby.

O warunkach koniecznych  
dla zaistnienia dialogu tolerancji:  
Baruch Spinoza (Benedictus de Spinoza)  
i Mojżesz Mendelssohn

MOSHE SHNER

Berlin 2009

**O AUTORZE**

Czuję się zaszczycony, mogąc być z państwem na tym ważnym spotkaniu. Zanim rozpocznę filozoficzno-historyczne omówienie pojęcia tolerancji oraz warunków koniecznych dla rozpoczęcia skutecznego dialogu tolerancji między przedstawicielami różnych wyznań, chciałbym się z państwem w pierw podzielić moimi osobistymi poglądami na ten temat. Uważam, że filozofia nie wyłania się z egzystencjalnej próżni, lecz łączy się z życiowymi doświadczeniami i jest przez nie kontekstualizowana.

W ramach prezentacji własnej osoby muszę nadmienić, że moja tożsamość została ukształtowana przez kilka miejsc i kilka historii, które nadają znaczenie niniejszej dyskusji o tolerancji. Po pierwsze, pochodzę z Izraela. Żyję na północy kraju, w regionie od starożytności nazywanym Galileą. Ten zamieszkały przez wiele kultur obszar był kolebką licznych starych i nowych ruchów religijnych. Żyjąc w miejscu tętniącym wielokulturowością, gdzie Żydzi i Arabowie mieszkają obok siebie, można szybko zrozumieć, dlaczego tolerancja czy nawet teologia tolerancji jest potrzebna. Mówiąc o Żydach, odnoszę się do barwnej mozaiki ludzi różnych narodowości, kultur

i języków, zarówno świeckich, jak i duchownych, zamieszkujących miasta i wsie, tych nowo przybyłych oraz tych, którzy się już w tym kraju zakorzenili. Gdy mówię o chrześcijanach (większość izraelskich chrześcijan pochodzi z Galilei), mam na myśli wyznawców wiary rzymskokatolickiej, grekokatolickiej, grekoprawosławnej oraz kilku mniejszych wyznań chrześcijańskich. Mówiąc o „galilejskich” muzułmanach, mam na myśli przede wszystkim sunnitów, ale też muzułmanów sufickich, druzyjskich (wszyscy izraelscy Druzowie żyją w Galilei), czerkieskich (lud niearabski, pochodzący z Kaukazu) oraz społeczności muzułmanów ahmadijja (islamski ruch religijny pochodzący z Indii). Unikalny dodatek do tej kulturowej mozaiki stanowią dwa światowe ośrodki bahaizmu znajdujące się w Galilei (w Akce i w Hajfie). Wszyscy mieszkańcy tego obszaru, przepętnionej historią, wspomnieniami, opowieściami, tradycjami religijnymi i kulturowymi, muszą wspólnie stawić czoło problemowi tolerancji, odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób ludzie o tak różnych tożsamościach mogą żyć obok siebie w atmosferze wzajemnego szacunku.

Pochodzę też z Polski. Mój ojciec urodził się w Łodzi, gdzie jego rodzina mieszkała przy głównej ulicy miasta, wśród jego nieżydowskich mieszkańców – Polaków i Niemców. Jego matka, Golda

Szner (Shner), była najmłodszą z szesnaściorga rodzeństwa, wierzących i ateistów, zarówno zwolenników prawicy, jak i komunistycznej lewicy. Wszyscy z wyjątkiem jednej ciotki, która w czas wyemigrowała do Izraela, zginęli podczas drugiej wojny światowej. Całe „plemię”, piętnaście rodzin, tuziny ciotek i wujów, setki bliskich – wszyscy nie żyją. To właśnie sprawia, że pojęcie tolerancji żyje we mnie jako palący problem, na który patrzę z nutą sceptycyzmu. My, Żydzi, po tym, co się nam przydarzyło w historii, nie do końca wierzymy „rozmowom o tolerancji”. Moja matka, Sonia Duschnitzky (Dusznicka), pochodziła z Sejn, miasteczka będącego ucieleśnieniem wielokulturowości, miasta Polaków, Żydów i Litwinów. Historia mojej sejneńskiej rodziny sięga XIX wieku.

**DRUZOWIE**, niewielka grupa wyznaniowa i etniczna na Bliskim Wschodzie charakteryzująca się eklektyczną doktryną i wielkim oddaniem członków, co pozwoliło jej przetrwać ponad tysiąc lat trudnej historii dzięki spoistej tożsamości społeczności i wyjątkowej wierze. Ich liczebność szacowana jest na ponad 250 tysięcy. Większość zamieszkuje Liban, niewielkie grupy Izrael i Syrię. Wierzenia druzów rozwinęły się na bazie nauk imailickich (islam szyicki). Ponadto, różne elementy hebrajskie, chrześcijańskie, gnostyckie, neoplatonickie i irańskie wplecione są w ich doktrynę ścisłego monoteizmu. Nazywają siebie „muwahhidun”, czyli „monoteiści”.

Moja matka znała siedem lub osiem języków (ja znam zaledwie dwa). Przed drugą wojną światową w Sejnach żyły tysiące Żydów – dziś nie żyje ani jeden. Wszyscy Żydzi żyjący w Sejnach w 1939 roku, z wyjątkiem jednego (z tego, co wiemy, a wiemy niewiele), zginęli. Dziś w Sejnach nie spotka się Żyda. Sonia Dusznicka (po mężu Shner) przetrwała wojnę w białoruskiej partyzantce, a po roku spędzonym na sowieckiej Litwie oraz dwóch latach spędzonych w Polsce w 1948 roku wyjechała do Izraela, by rozpocząć nowe życie. Wraz z moim ojcem oraz kilkoma innymi ocalałymi zbudowali w 1949 roku w Galilei Kibuc Bojowników Getta oraz założyli pierwsze muzeum Holokaustu na świecie – Muzeum Bojowników Getta. Idea tolerancji oraz jej naruszeń w XX wieku to główne tematy działalności edukacyjnej muzeum.

Ten złożony obraz zniszczenia i odrodzenia dopełnia kolejna część historii mojego życia, tutejsza, berlińska. Mój dziad, Mosze Dusznicki, wybitny członek społeczności żydowskiej w Sejnach, wypędzony w 1928 roku przez władze polskie, został pochowany właśnie tutaj. Po ostatnich rozmowach z Fundacją Pogranicze ponowiłem poszukiwania grobu mojego zaginionego dziadka. Znalazłem go na cmentarzu żydowskim w Berlinie. Nie udałooby mi się to bez pomocy ludzi z Pogranicza. Dzięki nim mogę teraz po raz pierwszy odmówić na jego grobie kadisz (modlitwę żałobną).

Tak więc chciałbym mówić tu o tolerancji oraz możliwości tolerancji w dialogu międzywyznaniowym. Chciałbym też przedstawić moje zdanie na temat warunków potrzebnych dla zaistnienia dialogu tolerancji między przedstawicielami różnych kultur. Moje opinie zostały po części ukształtowane podczas mojego pobytu w Galilei; miała na nie wpływ historia mojej rodziny i członków mojego narodu, którzy niczym bezdomni wygnańcy poszukiwali domu, błąkali się po Europie, próbując odnaleźć antidotum na nienawiść – tolerancję, a po części także moje studia nad współczesną filozofią żydowską.

Jestem świadom, znając powszechne opinie na ten temat, że nie wszystkie idee godne są wdrażania w życie czy politykę. Nie uważam jednak, byśmy mogli sobie pozwolić na luksus pesymizmu i zaniechali prób dialogu tolerancji. Alternatywą dla niego jest, znane nam już z historii – piekło.

### **MONOTEIZM A WYZWANIA TOLERANCJI**

Chciałbym wzbogacić naszą dyskusję o podstawowe wartości, jakich wymaga dialog międzywyznaniowy, poprzez prezentację przemyśleń

dwóch żydowskich filozofów – siedemnastowiecznego filozofa Barucha (Benedictusa) Spinozy oraz osiemnastowiecznego berlińskiego filozofa Mojżesza (Mosesa) Mendelssohna. Z ich rozważań można wyciągnąć przynajmniej dwie zasady, bez których dialog międzywyznaniowy nie będzie dialogiem tolerancji, a więc i nie przyczyni się do wzrostu wzajemnego zrozumienia, szacunku oraz nie stworzy warunków dla pokojowego współżycia.

Naturą monoteistycznych religii jest leżące u ich podstaw założenie, że jako jedyne posiadają one wiedzę o prawdziwej naturze Boga. Monoteizm oznacza jedyną „prawdziwą interpretację” rzeczywistości. Prawda jest jedna – opisana w świętej księdze wiary monoteistycznej. Dlatego, w przeciwieństwie do religii pogańskich, ze swojej natury bardziej pluralistycznych i tolerancyjnych, problem tolerancji jest dla religii monoteistycznych kwestią szczególnie trudną. W średniowiecznych dysputach religijnych rzeczą oczywistą zarówno dla Żydów, chrześcijan, jak i muzułmanów był fakt, że jedynie one posiadały prawdę absolutną. Inni, w najlepszym przypadku, byli w błędzie, a w najgorszym – wrogami Boga. Żydzi zwykli wywyższać judaizm nad wiarami gojów (*Goyim*, czyli innowiercy, nie-Żydzi), podczas gdy chrześcijanie próbowali zbawić i ochrzcić wszystkich niechrześcijan. Alternatywą dla chrztu było wygnanie lub

*auto da fé*. Muzułmanie zaś wielkodusznie oferowali nie-muzułmanom (*kuffar*) zmianę wiary lub utratę głowy. W najlepszym przypadku Żydów i chrześcijan traktowano jako podrzędnych i zależnych obywateli (*Dhimmi*).

Przykładem takiego monoteistycznego rozumienia prawdy jest klasyczne dzieło literatury filozoficznej, *Kuzari*, autorstwa Judy Halewiego. Opisał on w nim historię rywalizacji przedstawicieli trzech religii monoteistycznych oraz filozofa o duszę króla Kuzaru, który miał ponoć panować w VIII wieku i poszukiwać prawdziwej wiary dla swoich poddanych. Tę wspaniałą opowieść opartą na niepewnych faktach dotyczących żydowskiego królestwa Kuzar Halewi napisał, mając na względzie nie

**AUTO DA FÉ**, hiszp. „akt wiary”, publiczna ceremonia odczytania wyroku skazanym przez hiszpańską inkwizycję i wykonania go przez władze świeckie. Pierwsze *autodafe* odbyło się w Sewilli w 1481, a ostatnie w Meksyku w 1850. Ofiarami nierzadko byli apostaci pochodzenia żydowskiego albo muzułmańskiego, protestanci, a czasami ci oskarżeni o bigamię albo czarnoksiężstwo. Dożywocie było maksymalnym wyrokiem przyznawanym przez inkwizytorów; o karze śmierci decydowały i wykonywały ją władze świeckie. Zazwyczaj nie dochodziło ani do wykonania kary, ani do przekazania skazanych władzom świeckim.



tyle władcę Kuzaru, co dwunastowiecznych Żydów hiszpańskich, narażonych na próby nawracania przez katolików. W tej fikcyjnej historii Żyd, chrześcijanin, muzułmanin i filozof próbują, każdy z osobna, przekonać króla (czyli swego żydowskiego czytelnika), że to właśnie on posiada prawdziwą wiedzę o Bogu.

W czasach późniejszych na skutek nagłych zmian w europejskiej gospodarce, rozwoju absolutyzmu oraz nowego nurtu kulturalnego – oświecenia, dyskurs teologiczny Żydów i chrześcijan uległ zmianie. Żydowscy uczeni, widząc, że ściany żydowskiego getta, zarówno te materialne, jak i duchowe, zaczynają się walić, zapragnęli stać się dla Europy Europejczykami. To pragnienie emancypacji nie mogło jednak się spełnić przy starym założeniu, że judaizm jest jedyną słuszną wiarą.

Oświeceni Żydzi dołączyli do nowych, „neutralnych” kręgów społecznych, które skupiały zarówno Żydów, jak i nie-Żydów oraz umożliwiały kontakt międzykulturowy. Także inne wiary stały się bardziej tolerancyjne wobec innowierców, widząc, że prócz różnic wyznania monoteistyczne mają też ze sobą wiele podobieństw (Katz 214–225). Nie był to jednak proces prosty i nigdy nie rozwijał się symetrycznie we wszystkich kierunkach. Jako że Europa była w praktyce chrześcijańska, wielu Żydów przeszło na wiarę Chrystusową w poszukiwaniu wyższej pozycji społecznej; inni nie opowiadali się po żadnej stronie, a nawet stawali się obojętni wobec wszystkich religii.

Nie powinno się jednak uważać tego za pragmatyzm. Nowa Europa miała na Żydów wielki wpływ i podarowała im nowe duchowe horyzonty. Idee humanizmu i oświecenia sprawiły, że nikt nie myślał już o odwracaniu się od wyznawców innych religii. Tolerancja stała się myślą przewodnią nowożytnej filozofii żydowskiej.

**JUDA HALEWI** (ok. 1075–1141), hiszpański lekarz żydowskiego pochodzenia, poeta i filozof. Jest uważany za jednego z największych poetów hebrajskich, chwalony za religijne i świeckie wiersze na równi, z których wiele wykorzystywanych jest współcześnie w liturgii. Jego największym dziełem filozoficznym jest *Kuzari*.

### SPINOZA

Nurt uniwersalnej myśli racjonalistycznej narodził się w rozkwitającej, wolnej, siedemnastowiecznej Holandii. Jej wizjonerem był Baruch Spinoza (1632–1676), urodzony w Portugalii, w rodzinie żydowskich konwertytów (tzw. *marrano*). Mianem *marranos* (obraźliwe słowo w języku hiszpańskim) nazywano hiszpańskich

i portugalskich Żydów, którzy aby nie zostać wygnani, przeszli na chrześcijaństwo, lecz wciąż, w tajemnicy, odprawiali obrządki judaistyczne. Rodzina Spinozy zbiegła do wolnego Amsterdamu i oficjalnie powróciła do judaizmu. Idee tolerancji z jednej strony oraz kwestie słuszności i równości wszystkich religii z drugiej przyczyniły się do powstania atmosfery duchowej, w której był wychowywany młody Spinoza. Utknąwszy pomiędzy chrześcijaństwem, które jego rodzina musiała praktykować przez kilka pokoleń, a judaizmem, który w Amsterdamie ponownie stał się wyznaniem jego bliskich, młody i bystry portugalsko-holenderski Żyd, zamiast uczyć się na żydowskiego uczonego, stał się wielkim krytykiem religii.

W swoim *Traktacie teologiczno-politycznym* (1670) Spinoza sformułował odważną ideę, która była powodem jego wydalenia ze społeczności żydowskiej Amsterdamu (1656). Była to myśl, która stała się wiodącym motywem jego pionierskiego dzieła. Twierdził w nim, że każda tradycja jest historycznym tworem człowieka i dlatego tradycje religijne powinny być nauczane w odniesieniu do historii, w kontekstach historycznych ich dotyczących.

W swych dziełach filozoficznych Spinoza sformułował też swoją monistyczną teorię rzeczywistości. Według niego cała rzeczywistość jest częścią holistycznie rozumianej natury i jednego nieskończonego Boga, które w ostatecznym rozrachunku są jednością: Natura jest Bogiem, a Bóg Naturą (*Deus sive nature*). Co za tym idzie, wszystkie zjawiska religijne są częścią jednej historii i podlegają tej samej logice historycznej (założenie, które jest silnie krytykowane w dobie postmodernizmu). Jedna historiografia wyjaśnia wszystkie zjawiska ludzkie, włączywszy w to wszystkie religie. Święte pisma, jak wszystkie teksty źródłowe, uczą o historii i ludziach, którzy je napisali; nie mówią jednak praktycznie nic o tym, co absolutne i nieskończone.

Związek tych idei z ideą tolerancji jest oczywisty. Nawet dziś Spinoza postrzegany jest jako wielki przeciwnik wszelkiego fundamentalizmu. Jeśli święte pisma są pisane przez ludzi, to nie tylko tracą one swój monopol na głoszenie prawdy o Bogu oraz przytaczanie jego słów, ale także na ludzką myśl. To jest pierwszy warunek, który musi być spełniony, aby mógł zaistnieć owocny dialog międzywyznaniowy: należy zaakceptować historyczny i kulturowy kontekst wszystkich religii.

Nawet dziś, gdy rozmawiam o Spinozie z moimi żydowskimi, chrześcijańskimi czy muzułmańskimi studentami, spotykam wielu,

którzy nie mogą zrozumieć poglądu Spinozy na święte pisma; nie potrafią zaakceptować, że skoro są one pisane przez ludzi, mogą być obiektem autonomicznej ludzkiej krytyki. Praktykujący Żydzi, muzułmanie czy chrześcijanie bywają urażeni liczącą sobie 340 lat ideą sugerującą, że Biblia, Talmud, Nowy Testament i Koran są jedynie dziełami ludzi piszących w danym kontekście historycznym. Co więcej, nawet jeśli zignorujemy wiedzę historyczną, którą współcześnie posiadamy, i nadamy tylko jednej księdze, lub jedynie jej małej części (czego zwolennikami są niektórzy „nowocześni tradycjonaliści”), status boski, siłą rzeczy odbieramy taki status wszystkim innym tekstom. Tylko wtedy, gdy umieści się wszystkie te teksty w jednym historycznym paradygmacie, będziemy mieli możliwość równego traktowania wszystkich tych tradycyjnych przekazów.

### MOJŻESZ MENDELSSOHN

Spinoza pojawił się zbyt wcześnie, by żydowska społeczność Amsterdamu mogła docenić jego idee kultury i religii wpisanej w historię. Europejska myśl filozoficzna nie mogła jej jednak zignorować. Mojżesz Mendelssohn (1729–1786), ojciec żydowskiego oświecenia, był kolejnym myślicielem, który próbował przerzucić most łączący Żydów z nieżydowskim światem, biorąc za podstawę swoich rozważań pojęcie tolerancji. Mimo że w osiemnastowiecznej Europie coraz więcej Żydów pragnęło modernizacji swojego stylu życia i edukacji, Mojżesz Mendelssohn, zwany „żydowskim Sokratesem”, religijny Żyd i znany filozof racjonalista, w swoich czasach był uznawany za dziwaka. Zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie nie byli w stanie zrozumieć, jak Żyd może stać się racjonalistycznym deistą, wyznawcą ludzkiego rozumu, a mimo to pozostać religijnym Żydem.

Mendelssohn chciał wierzyć w to, że może należeć częściowo do każdego z tych światów jednocześnie – że duch oświecenia umożliwi mu bycie filozofem deistycznym bez konieczności wdawania się w średniowieczne religijne dysputy. Jego dualizm nie był łatwy do zaakceptowania dla otoczenia i w końcu Mendelssohn został zmuszony do publicznej obrony swojego stanowiska i wyjaśnienia, w jaki sposób Żyd funkcjonuje w obydwu tych światach. To właśnie w tekstach, które napisał w obronie swojego dualizmu, pojawiła się idea tolerancji. I to właśnie w nich po raz pierwszy w historii myśli żydowskiej średniowieczna idea „jedynej słusznej drogi do Boga” ustąpiła miejsca pluralistycznemu modelowi wielości prawowitych religii.

Mendelssohn urodził się w 1729 roku w miasteczku Dessau. Jego ojciec był skrybą przepisującym Torę. Pozbawiona fanatyzmu żydowska społeczność Dessau umożliwiła mu studiowanie filozofii równoległe z naukami rabinicznymi. W 1743 roku podążył on za swoim rabbim i mentorem Davidem Fraenklem do Berlina. Wpierw uczył dzieci producenta jedwabiu Isaaka Bernharda (1750), a dopiero potem stał się bogatym kupcem i znanym filozofem. Po przeprowadzce do Berlina podjął świeckie studia, odległe od tradycyjnych nauk żydowskich. Dekadę później, w 1754 roku, Mendelssohn poznał Gottholda Ephraima Lessinga, co dało początek ich życiowej przyjaźni, o której Lessing napisał później sztukę *Natan Mędrzec* (1779). Ich przyjaźń ucieleśniała potencjał epoki oświecenia w przewyciężaniu różnic religijnych. Co więcej, to dzięki Lessingowi Mendelssohn zyskał sobie stałe miejsce w kręgu niemieckich myślicieli. Oczywiście, nie był to pierwszy przypadek przyjaźni Żyda i chrześcijanina, ale z pewnością znajomość Lessinga i Mendelssohna przesunęła granicę takiej znajomości znacznie dalej, przyciągając niemałą uwagę im współczesnych.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XVIII wieku Mendelssohn napisał kilka dysput filozoficznych, wliczając w to *Traktat o oczywistości myśli metafizycznej* (1763), nagrodzony w konkursie, w którym udział brał też sam Immanuel Kant. Mendelssohn był stanowczo najwybitniejszą postacią niemiecko-żydowskiego oświecenia XVIII stulecia. Stał się najważniejszym przedstawicielem żydowskiej myśli filozoficznej, a jego dorobek – punktem odniesienia dla oceny dzieł jej późniejszych myślicieli. Jego filozofia podkreślająca niezależność sądu estetycznego wyprzedziła estetyzm Kanta i Friedricha Schillera. Do dzieł Mendelssohna należą też *Philosophische Gespräche* (1755), *Philosophische Schriften* (1761), *Phädon* (1767) oraz *Jerusalem: oder über religiöse Macht und Judentum* (1783).

Jako przedstawiciel myśli oświecenia, Mendelssohn chciał wprowadzić Żydów w obieg kultury i języka niemieckiego, tłumacząc na język niemiecki Pięcioksiąg oraz Księgę Psalmów, używając alfabetu hebrajskiego. Swoje tłumaczenia uzupełnił tradycyjną hebrajską egzegezą. Jego celem było zniwelowanie różnic dzielących Żydów i ich otoczenie, co rozpętało burzę wśród żydowskiej społeczności i wzbudziło ostry sprzeciw ze strony miejscowych rabinów. Jednak czas, kiedy stosowano *Cherem*, żydowską ekskomunikę, przeminął. Mendelssohn zachował dobre stosunki z berlińską społecznością, a w następstwie debaty z Johannem Kasparem Lavaterem,

szwajcarskim duchownym, został mianowany Parnasem, jednym z przywódców społeczności.

Mendelssohn był boleśnie świadom losu wygnańca i braku ojczyzny. Po kilku nieudanych próbach wciągnięcia go w dysputy religijne przez Lavatera lub nawrócenia go na chrześcijaństwo (1769) Mendelssohn wykształcił w sobie przekonanie, że status społeczny Żydów nigdy nie będzie pewny bez zapewnienia właściwych praw obywatelskich, opartych na racjonalizmie, powszechnych ideach humanistycznych oraz tolerancji. Zmarł w Berlinie w 1786 roku, prawdopodobnie na zawał, po zacieklej dyskusji na temat panteistycznej filozofii Spinozy.

Swoim życiem Mendelssohn dał przykład dualistycznej natury życia postępowych Żydów, która nadal rozdziera wewnętrznie współczesnych wyznawców judaizmu – dualistycznego modelu tożsamości zakładającego wierność partykularnym zasadom religijnym z jednej strony i bycie szanowanym członkiem szerszego społeczeństwa z drugiej.

#### FILOZOFIA TOLERANCJI MENDELSSOHN

Na filozofię Mendelssohna miało wpływ jedno z głównych założeń osiemnastowiecznego racjonalizmu – fakt, że wszelka wiedza o obowiązkach człowieka wobec Boga pochodzi tylko i wyłącznie od ludzkiego rozumu. „Religia Umysłu”, którą przyjął od europejskich deistów, zakładała nieśmiertelność duszy (*Phädon*, 1767) oraz wrodzoną wiedzę każdego człowieka o wartości dobra i prawdy. Zgodnie z kategorycznym imperatywem Kanta moralność jest częścią ludzkiego rozumu. Kluczowym sformułowaniem tej szkoły filozoficznej jest wiara w to, że „wszyscy ludzie zostali przez naturę stworzeni równymi”. Nurt ten utrzymuje, że rozum kieruje ludzi w stronę osobistego i kolektywnego szczęścia, wykorzystując w tym celu potrzebę ciągłego samodoskonalenia się odczuwaną przez każdego człowieka.

Podobnie jak Locke, Shaftesbury i Leibniz, za jedną ze swoich głównych doktryn Mendelssohn przyjął opisane w *Jerusalem* (1783), swoim dziele o judaizmie, rozróżnienie między prawdami absolutnymi, które są dane z natury, to jest metafizyką i fizyką, oraz prawdami historycznymi, które wymagają analizy dowodów dostarczanych przez zmysły. Ta epistemologia pozwalała Mendelssohnowi domagać się tolerancji dla Żydów. Idąc za naukami rabiego Jehudy Halewiego, Mendelssohn utrzymywał, że przekazanie Tory na górze Synaj było faktem historycznym, o którym wiemy dzięki długiej tradycji

żydowskiego nauczania. Wszyscy Żydzi, i tylko Żydzi, akceptują to przekazywane przez wieki świadectwo i tylko ich ono dotyczy.

Jego definicja tolerancji opiera się na dualistycznym systemie, zbudowanym na założeniu, że jako filozof racjonalizmu współdzieli on ze swoimi nieżydowskimi sąsiadami religię umysłu, a z innymi filozofami – oczywistą dla wszystkich racjonalnie myślących prawdę odwieczną. Co więcej, jako Żyd współdzielił on z innymi Żydami boskie prawo – stworzone nie przez człowieka, ale Boga – któremu wszyscy Żydzi podlegali i które otrzymali wyłącznie oni; te partykularystyczne prawa nie kolidowały w jakikolwiek sposób z jego racjonalizmem ani postawą obywatelską.

### DEBATA Z LAVATEREM (1769)

Choć było to wbrew jego naturze i intencjom, Mendelssohn został zmuszony do publicznej obrony swojego dualistycznego sposobu życia oraz prawa i sensu niezależnego istnienia judaizmu we współczesnym społeczeństwie nieżydowskim.

Wraz z tym, jak Mendelssohn stawał się coraz ważniejszą częścią środowiska berlińskiego oświecenia, jego wysoka pozycja coraz bardziej przyciągała uwagę środowiska na anomalię, jaką stanowił tradycyjny Żyd w centrum życia intelektualnego. Jego spotkanie ze szwajcarskim duchownym Johannem Kasparem Lavaterem pozwoliło właściwie naświetlić tę kwestię. Lavater należał do tych chrześcijan, którzy próbowali nawracać Żydów i przez to pokazać wyższość tradycji chrześcijańskiej nad racjonalizmem, jej najpoważniejszym wrogiem. Lavater w połowie lat sześćdziesiątych XVIII wieku spotkał się z Mendelssohmem, który raczej niechętnie zgodził się na odbycie kilku prywatnych rozmów na temat Jezusa Chrystusa, o którego naukach dotyczących moralności wyrażał się dobrze.

Te pozytywne uwagi na temat założyciela chrześcijaństwa były dla Lavatera kuszące, zbyt kuszące. Mimo przysięgi dotrzymania poufności w 1769 roku przytoczył ich dyskusję w dedykacji dla Mendelssohna dołączonej do jego niemieckiego przekładu zbioru chrześcijańskich nauk teologicznych autorstwa kalwińskiego filozofa Charles'a Bonnetta. W dedykacji tej rzucił Mendelssohnowi wyzwanie, pisząc:

Niech pan publicznie, za pomocą rozsądnych argumentów, zaprzeczy omówionym w tej książce tezom świadczącym o prawdziwości wiary chrześcijańskiej. A jeśli nie byłby pan w stanie tego zrobić, to niech pan uczyni to, co rozsądek, umiłowanie prawdy



i szczerść każe zrobić; to, co Sokrates by zrobił, gdyby przeczytał ten traktat i nie mógł zaprzeczyć zawartym w nim treściom.

Książka Bonneta prezentowała chrześcijańską retorykę negującą deizm i racjonalizm, a Mendelssohn został wciągnięty w środek teologicznej dysputy. Sprawa Lavatera ukazuje układ sił charakterystyczny dla tamtych czasów, nadal stanowiący przedmiot dociekań historyków. Wyzwanie Lavatera było bezpośrednim atakiem na koncepcję tolerancji. Mendelssohn został wezwany do zanegowania tez Bonneta z pozycji chrześcijańskiej. Z zapisków Lessinga i jego brata można wnioskować, że Mendelssohn chciał wpięrow podjąć wyzwanie i skontrolować argumentację Bonneta, stonował jednak swoją odpowiedź, mając na względzie spokój społeczny i własną kruchą pozycję polityczną Żyda żyjącego w chrześcijańskim państwie. W swojej odpowiedzi wyjaśnił, że jego odmowa podjęcia dysputy spowodowana jest nierównością Żydów wobec prawa, której doświadczają oni na co dzień, niemal pedantycznie uszczegóławiając Lavaterowi proste zasady, jakimi zmuszeni są kierować się członkowie mniejszości.

Głównym tematem listu Mendelssohna do Lavatera (Berlin, 12 grudnia 1769; Mendelssohn 1969, 117–118) było twierdzenie, że powinniśmy zaakceptować fakt istnienia więcej niż jednej drogi wiodącej do zbawienia. Mendelssohnowi udało się przekonać Lavatera do zaprzestania stosowania presji publicznej, co doprowadziło do izolacji Lavatera, a co za tym idzie – triumfu tolerancji. Jednak nie tylko Lavater chciał nawrócić Mendelssohna na chrześcijaństwo. Naciski społeczne trwały jeszcze przez kolejne dziesięciolecia i skłoniły niejednego Żyda do porzucenia swojej wiary.

Przyjrzyjmy się fragmentowi listu Mendelssohna do Lavatera, w którym wyjaśnia on, jak rozumie pojęcie tolerancji:

Jeśli Konfucjusz lub Solon żyliby współcześnie, mógłbym, zgodnie z naszą religią, ich podziwiać i szanować bez poddawania się pokusie nawrócenia ich na moją wiarę. Nawracać Konfucjusza lub Solona? Po co? Skoro nie jest Żydem, nasze prawa się go nie imają. A co do zasad wiary, to nie powinniśmy mieć problemu z podzieleniem ich zasad... Czy mogą być oni zbawieni? Zdaje mi się, że każdy, kto uczy ludzi cnoty w tym życiu, nie może być potępiony w następnym (na szczęście, nie muszę się obawiać, że zostanie wezwany do obrony moich poglądów przed komisją



uczonych, tak, jak z powodu swoich poglądów musiał ich bronić Marmontel na przesłuchaniu w Sorbonie)... Mam szczęście mieć wśród przyjaciół człowieka, który nie dzieli ze mną wiary. Darzymy się wzajemną miłością, choć podejrzewamy lub zakładamy, że różnimy się w sprawach religii. Lubię jego towarzystwo i czuję się przez nie ubogacony. Lecz ani razu moje serce nie podszeptywało mi: „Cóż za szkoda, że ta piękna dusza jest stracona”... Z myślami takimi będą się zmagać jedynie osoby wierzące, że poza ich świątynią nie ma zbawienia.

List ten ukazuje stanowisko Mendelssohna wobec Innego. W tym tekście tolerancja nie jest sprawą retoryki, dobrych manier czy „politycznej poprawności”. Powinno się akceptować Innego wraz z jego przekonaniami, ponieważ nikt nie może uważać swojej wiary za prawdziwszą.

Nie jest to pierwsze lepsze oświadczenie czołowego żydowskiego uczonego; jest to prawdopodobnie pierwszy przypadek w historii żydowskiej tradycji, kiedy szanowany żydowski myśliciel twierdzi, że judaizm, jak i każda inna religia, nie jest jedyną drogą do zbawienia, a człowiek może się samodoskonalić, podążając za jakąkolwiek wiarą. Ani judaizm, ani żadna inna religia nie posiada monopolu na prawdę! To drugi warunek, który musi zostać spełniony, by doszło do dialogu międzywyznaniowego – uznanie, że Boga można czcić na wiele sposobów, a każdy z nich jest równie dobry.

Powinniśmy dokładnie zrozumieć pluralizm Mendelssohna. Nie jest to postmodernistyczny relatywizm, który akceptuje każdą myśl i każde wartości, tracąc z oczu możliwość istnienia ogólnej etyki. W swoich tekstach filozoficznych, tak jak i w tekście, który omawiamy, Mendelssohn utrzymuje pogląd, że uniwersalne prawa etyki są konieczne dla zaistnienia pluralistycznej wizji społeczeństwa. Zgodnie z podstawowymi założeniami osiemnastowiecznego deizmu wszyscy ludzie posiadają umysł, który umożliwia im podjęcie dyskursu etycznego. Solon (założyciel demokracji ateńskiej), Konfucjusz (wielki chiński filozof i założyciel konfucjanizmu) i Mendelssohn mogliby się ze sobą zgodzić w sprawach etyki i faktu, że człowiek jest z natury dobry. To wspólne zrozumienie nie stałoby żadnemu z nich na przeszkodzie, by kultywować swoje przekonania. Jako racjonalistyczni etycy Konfucjusz, Solon i Mendelssohn dzielą płaszczyznę uniwersalnych zasad etyki. Są członkami różnych społeczności, hołdującymi różnym tradycjom, równoprawnym, o ile nie podważają zasadności innych tradycji.

### PODSUMOWANIE

Aby wyznawcy różnych religii mogli rozpocząć dialog, w którym nikt nie będzie podlegał presji innego wyznania, muszą zostać spełnione dwa warunki. Po pierwsze, zgodnie z siedemnastowiecznymi naukami Spinozy należy pamiętać o tym, że każda religia jest zjawiskiem historycznym, a za jej zaistnienie odpowiedzialni są ludzie. Nie może ona więc być uznawana za najwyższe rządzące ludźmi prawo, zarówno w danej wspólnotie religijnej, jak i na zewnątrz, w stosunku do innych wspólnot religijnych. Religijne tradycje zmieniają się wraz z tym, jak zmieniają się czasy, miejsca i ludzie.

Po drugie, idąc za osiemnastowiecznymi naukami Mendelssohna, należy zaakceptować prawdziwość większej liczby tradycji religijnych, niż średniowieczni teologowie byliby w stanie zaakceptować. Jest wiele dróg prowadzących do zbawienia i nie powinniśmy twierdzić, że ktoś inny jest w błędzie i czyni źle, ponieważ wyznaje inną wiarę. Wszystko, czego możemy od siebie nawzajem wymagać, to tolerancja i wzajemny szacunek.

Gdy przyjmiemy dwie powyższe zasady, możemy bez problemu ubogacać nasz świat pięknem innych kultur, tradycji i wyznań oraz rozpocząć dialog międzywyznaniowy. Ludzie są różni i na swój sposób wyjątkowi.

Akceptując pluralizm i historyczności religijnych tradycji, by osiągnąć cel, jakim jest wzajemny szacunek i współżycie ludzi różnych przekonań religijnych, winniśmy podkreślać potrzebę istnienia wspólnej płaszczyzny. Spinoza i Mendelssohn wierzyli w pojęcie moralności racjonalistycznej. Spoglądając wstecz na wydarzenia XX stulecia, możemy mieć problem z dostrzeżeniem jakichkolwiek punktów wspólnych. Znacznie gorszą alternatywę stanowią jednak religijny fundamentalizm lub nihilistyczny relatywizm. Jako że tolerancja stała się wartością tak bardzo poszukiwaną w XXI wieku, musimy pogodzić się z historyczną naturą tradycji religijnych oraz zadać sobie ponownie pytanie o podstawowe wartości, które mogłyby stać się płaszczyzną porozumienia dla naszych pluralistycznych społeczeństw.

18.

## STUDIUM PRZYPADKU

### Tradycje tolerancji w lokalnych środowiskach muzułmańskich w Azji Środkowej

STANISŁAW ZAPAŚNIK

Tbilisi 2005

Moje pierwsze spotkania z islamem w Azji Środkowej miały miejsce w początkach lat dziewięćdziesiątych. W 1991 roku, z inicjatywy wybitnego matematyka i filozofa polskiego Andrzeja Grzegorzcyka podjąłem się organizacji Instytutu Dialogu Islamu i Chrześcijaństwa w Ałma Acie, wówczas stolicy Kazachstanu. Azja Centralna była wtedy widownią zachodzących na ogromną skalę procesów odradzania się narodów i jednocześnie odradzania się islamu. Z tych względów – jak byliśmy przekonani – należało stworzyć miejsce, w którym byłby stale prowadzony dialog islamu i chrześcijaństwa. Miałoby to zapobiec pogłębieniu już trwających konfliktów między ludnością rdzenną a słowiańską przez nadawanie im charakteru konfliktu religijnego. Kiedy dziś myślę o tamtej inicjatywie, jest dla mnie oczywiste, że zarówno Andrzej Grzegorzcyk, jak i ja żywiłmy w stosunku do islamu pewne uprzedzenia, których źródeł należy szukać w historii. Polska przez wiele stuleci toczyła wojny z Tatarami i Turcją, dlatego niegdyś w świadomości Polaków był głęboko zakorzeniony stereotyp Polski jako przedmurza chrześcijaństwa. W tym stereotypie islam występuje jako wróg własnej religii.

Prawdę mówiąc, planowany instytut nigdy nie powstał. Przyczyną były – jak dziś sądzę – błędy, które, nie znając miejscowych

kultur, popełniałem od początków organizacji ośrodka. Ponieważ jednak poświęciłem temu zadaniu kilka lat, mam podstawy, by uważać, że byłem bezpośrednim świadkiem odradzania się islamu i jego późniejszej ewolucji w Azji Środkowej.

Od 1992 roku przyjeżdżałem do tego regionu już także jako antropolog prowadzący tam badania terenowe. I dość wcześnie zauważyłem, że w kulturach Azji istnieją inne niż na Zachodzie pojęcia „swojskości” i „obcości”, i że kontakt z tym, co „obce”, rodzi tu inne nastawienia emocjonalne niż w kulturze europejskiej. Gdy po raz pierwszy odwiedzam w domach Kazachów, Kirgizów, Tadżyków lub Uzbeków, zawsze mogę liczyć na jednakowo dobre przyjęcie, tak jak gdyby dla moich gospodarzy nie były ważne moja narodowość, religia, przeszłość polityczna czy obecna przynależność partyjna. A na podstawie takich właśnie kryteriów, jak pochodzenie etniczne, wyznanie, orientacja polityczna, my, Polacy, tworzymy sobie pojęcie „obcego”.

Przed wyjazdem na badania antropolog stara się jak najrzetelniej poznać historię wybranego za przedmiot badań społeczeństwa, bo to należy do wymogów jego warsztatu naukowego. Jeżeli zamierza badać Azjatów, to przygotowując badania, dowiaduje się, że – jak zgodnie twierdzą historycy piszący o dziejach Azji – nigdy w przeszłości nie miały tam miejsca prześladowania z powodów religijnych i wojny religijne. Co więcej, w pracach historyków azjatyckich może często napotkać pogląd, że imperium Czyngis-chana stanowi godny jeszcze i dziś naśladowania przykład państwa tolerancyjnego w kwestiach religijnych. Przekonanie takie rzadziej jest wypowiedzane w pracach naukowych powstających na Zachodzie, natomiast niektórzy autorzy zachodni jako wzór tolerancji wobec wszelkiej odmienności kulturowej proponują imperium otomańskie. W ten oto sposób antropolog jeszcze przed rozpoczęciem badań otrzymuje – uwiarygodniony przez autorytety naukowe – klucz do interpretacji zachowań, jakie obserwuje już po przyjeździe do Azji. Przypominają one do złudzenia te uważane za przejawy postawy tolerancyjnej w kulturze zachodniej. Nie dziwi mnie więc, że w literaturze naukowej są tak właśnie – jako oznaki tolerancji – charakteryzowane.

**CZYNGIS-CHAN** (1162–1227), Temudżyn, mongolski władca, jeden ze słynnych historycznych zdobywców, który zjednoczył plemiona mongolskie i rozwinął swoje imperium od Azji po Adriatyk. Czyngis-chan był genialnym wojownikiem i władcą, który połączył plemiona w jedno zdyscyplinowane państwo militarne. Wtedy zwrócił się ku ludom osiadłym i rozpoczął podbój, tworząc wielkie imperium mongolskie (1206–1368).

Potrzebowałem aż sześciu lat, by upewnić się, że takie ich identyfikowanie jest jednak błędem. Powstaje on wskutek zignorowania różnic kulturowych. Spróbuję teraz te odmienności zwięźle opisać, zaczynając od wyjaśnienia kulturowych źródeł idei tolerancji na Zachodzie.

Pojęcie tolerancji w swoim obecnym znaczeniu powstało w kulturze Zachodu w następstwie długotrwałego procesu zmiany systemu wartości. Szczególnie dwie nowe wartości, jakie narodziły się w Europie na przełomie XVIII i XIX wieku, odegrały decydującą rolę w rozumieniu istoty tolerancji. Pierwsza z nich to godności człowieka. Ważne jest, że właśnie w tym okresie godność człowieka zaczyna być interpretowana jako wartość każdej jednostki ludzkiej, przysługująca jej tylko na tej podstawie, że jest przedstawicielem gatunku ludzkiego. A to między innymi oznacza, że każdy człowiek ma prawo oczekiwać szacunku dla siebie, niezależnie od tego, jak zasłużył się ogółowi. Ten stan wyrażamy twierdzeniem, że godność osoby ludzkiej jest wartością niezbywalną. Nawet więc najcięższe zbrodnie nie pozbawiają ich sprawcy prawa do szacunku należnego człowiekowi w społeczeństwie.

Jak łatwo zauważyć, wartość ta jest podstawą idei praw człowieka, znajdujących wyraz w zasadach obowiązujących w legislacji, takich jak zakaz stosowania tortur w śledztwie, domniemanie niewinności i prawo do obrony przez profesjonalnego obrońcę. Ale godność człowieka jest także jedną z wartości stanowiących podstawę demokracji liberalnej. Człowiek Zachodu bowiem traktuje obecność instytucji demokratycznych w państwie jako warunek poszanowania należnych mu uprawnień w życiu politycznym.

Z samej wartości godności człowieka nie wynika jednak jeszcze pojęcie tolerancji w tym znaczeniu, jakie ma ono współcześnie. Można bowiem przejawiać szacunek dla godności innego człowieka, którego z jakichkolwiek powodów identyfikujemy jako „obcego”, zajmując wobec niego postawę wyrażającą się w stwierdzeniu: „A niech sobie żyje”. Mówiący to wyraża wprawdzie akceptację dla osoby innego, nie zajmuje jednak stanowiska wobec jego poglądów, lecz daje w ten sposób do zrozumienia, że ze względu na należne tamtemu uprawnienia moralne wstrzymuje się przed ich oceną.

Jeżeli porównamy takie podejście z postawą tolerancji w jej obecnym rozumieniu w kulturze Zachodu, to okaże się ono niczym innym jak tylko zrezygnowaną obojętnością wobec przekonaniań odmiennych od naszych, życzliwą natomiast w stosunku do osoby

te poglądy wyznającej. Tymczasem prawdziwą tolerancję cechuje sympatia nie tylko dla osoby „obcego”, ale i dla jego przekonań. Oznacza to, że istnieją inne jeszcze wartości zawierające się w treści pojęcia tolerancji niż omawiana dotąd godność człowieka.

Poszukując tych wartości, powinniśmy ponownie zwrócić uwagę na zamiany kulturowe dokonujące się na przełomie XVIII i XIX wieku. To właśnie wtedy rodzi się indywidualizm – pojęcie i odpowiadające mu postawy związane z pojawieniem się pewnego kompleksu idei moralnych, które nie powstały nigdzie poza kręgiem kultury zachodniej i które stanowią o jej unikalnym w świecie charakterze. Podstawą indywidualizmu są co najmniej cztery idee moralne. Należą do nich, oprócz wspomnianej już wartości godności człowieka: autonomia jednostki ludzkiej, jej prywatność i samo-realizacja. Nas interesować będzie druga z tych idei, autonomia jednostki. Związane jest z nią przekonanie, że każdy człowiek jako istota rozumna i obdarzona wolną wolą jest zdolny sam dla siebie określać cele we własnym życiu i dobierać środki do ich realizacji oraz że społeczeństwo powinno mu przyznać do tego prawo.

Wartość autonomii jednostki znajduje wyraz między innymi w żądaniu jawności życia publicznego. Potępiamy kłamstwo w polityce, ponieważ ukrywanie przez państwo jakichkolwiek informacji pozbawia obywateli wiedzy, która pozwoliłaby im zmienić lub na nowo określić cele i środki własnego postępowania. Akceptacja wartości autonomii jednostki jest podstawą społeczeństwa pluralistycznego. Uznawane jest w niej prawo do posiadania przez ludzi odrębnych przekonań i publicznego głoszenia subiektywnie pojętej prawdy. Swoje poparcie dla idei pluralizmu w życiu społecznym niektórzy filozofowie, np. John Stuart Mill, uzasadniali tym, że odbierając prawo do wolności myśli i słowa, pozbawiamy się korzyści, jakie mogłoby przynieść społeczeństwu odkrycie nowych idei przez swobodnie rozwijające się jednostki. Jednak decydujące znaczenie dla rozwoju społeczeństwa pluralistycznego miało upowszechnienie się nowych poglądów na istotę tolerancji.

O tolerancji współcześni zachodni filozofowie piszą, że jest ona naczelną zasadą moralną w demokracji liberalnej. Nie zgadzam się z tym poglądem, ponieważ w moim przekonaniu narodziny demokracji i jej rozwój są związane z indywidualizmem, a ten – jak widzieliśmy – powstał wskutek pojawienia się w kulturze zachodniej całego kompleksu nowych idei moralnych. W miarę ich upowszechniania się w społeczeństwach Zachodu zmieniało się

zresztą samo pojęcie tolerancji. Obecnie akceptujemy prawo każdej jednostki do odmienności nie tylko wtedy, gdy wierzymy, że dzięki stworzonym w ten sposób warunkom do prowadzenia swobodnych poszukiwań intelektualnych jest ona zdolna przyczynić się do postępu społecznego. Nasza zgoda jest bezwarunkowa i wynika z przekonania, że każda osoba jest niepowtarzalna, oryginalna i jako byt autonomiczny moralnie powinna mieć zagwarantowane prawo do ekspresji wszystkiego tego, co wyodrębnia ją jako indywidualność spośród innych istnień ludzkich.

Nie mogę w tym wystąpieniu podjąć problemu granic tolerancji. Jest on różnie rozwiązywany, w zależności od tradycji danego społeczeństwa. Na przykład, jak zauważyli już w końcu lat siedemdziesiątych XX wieku socjologowie amerykańscy, ogromna większość mieszkańców USA uważa za moralnie dozwolone wszelkie zachowania, o ile tylko nie szkodzą one innym. Chcę jedynie zwrócić uwagę, że pod wpływem obecności wartości autonomii jednostki w myśleniu zachodnim zaczyna dominować pogląd, iż tolerancja wymaga zajęcia stanowiska nie tylko w stosunku do „obcego”, ale także wobec wyznawanych przez niego przekonań. Przejawiamy tolerancję naprawdę tylko wtedy, gdy przyznajemy innym prawo do głoszenia ich poglądów z pełną świadomością, że są one nam niemiłe, sprzeczne z naszymi przekonaniem, niesłuszne, rażą jakieś nasze uczucia czy wręcz uważamy je za nieprzyjazne sobie. Z przeprowadzonych w 2001 roku badań socjologicznych wynika, że właśnie tak pojęcie tolerancji rozumie aż 74,4 procent badanych Polaków. W taki oto sposób zasada tolerancji, definiowana jeszcze w XIX wieku jako zalecenie życzliwości wobec osoby „obcego”, współcześnie przekształciła się w postulat partnerstwa, wzywający do otwartości wobec obcych nam poglądów i zajęcia w stosunku do nich postawy dialogicznej. Tym samym stworzone zostały moralne przesłanki do dialogu międzykulturowego prowadzonego na zasadach partnerskich.

Różnice między tolerancją na Zachodzie a zachowaniami się ludzi w kulturach azjatyckich są następstwem przede wszystkim tego, że w tych drugich nie powstało pojęcie jednostki ludzkiej takie jak w kulturze zachodniej. Jednostka w Azji jest postrzegana tylko jako znak zbiorowości, z którą jest identyfikowana. Nie można jej więc rozumieć jako byt w swoim istnieniu całkowicie odrębny od danej zbiorowości i przypisać jej prawa odrębne od tych, jakie przysługują jej jako członkowi tej zbiorowości. Te różnice są często wyrażane



przeciwstawieniem kultur azjatyckich jako „kolektywistycznych” kulturze Zachodu określanej jako „indywidualistyczna”. Nie ulega jednak wątpliwości, że są one powodem sporów o interpretację praw człowieka. Podczas gdy na Zachodzie prawa człowieka są rozumiane jako prawa jednostki w społeczeństwie, w Azji przeważa pogląd, że należy je interpretować jako prawa zbiorowości.

W przypadku Azji Środkowej owe zachowania ludzi, które błędnie identyfikowane są jako przejawy tolerancji, wynikają ze swoistych w kulturach tego regionu poglądów na naturę człowieka. Po najeździe mongolskim sunnicki odłam islamu w Azji Środkowej zdominowała hanaficka szkoła prawa muzułmańskiego (*madhabu*), znana z tolerancji wobec dawnych tradycji. Islamizacja w ogromnej mierze była dziełem misjonarzy sufickich, w większości ignorantów w kwestiach teologicznych, co czyniło ich niewrażliwymi na obecność lokalnych wierzeń i zwyczajów. Dlatego w regionach oddziaływania sufizmu znaczna część dziedzictwa tradycji przedislamskiej została zachowana i inkorporowana do islamu jako pełnoprawny jego składnik. I tak oto doszło do sytuacji, w której muzułmanin w Azji Środkowej jest posiadaczem dwóch dusz.

Pierwsza dusza, *dżon*, jest związana z pojęciami grzechu i zbawienia. Ale jak przekonałem się w moich badaniach, odgrywa ona raczej podrzędną rolę w życiu religijnym. Nigdy nie uzyskałem odpowiedzi na pytanie o jej istotną naturę, co świadczy o tym, że nie stanowi ona przedmiotu refleksji ludzi wierzących. Mają, rzecz jasna, o niej wiedzę, ale ograniczoną wyłącznie do świadomości, jakie zachowania wymagane są do zbawienia, jakie zaś wiążą się z grzechem. Życie religijne w machalli – samorządowej wspólnocie mieszkańców jakiegoś kwartału, instytucji popularnej wśród dawnej ludności rolniczej w Azji Środkowej – jest zorganizowane natomiast wokół przekonań związanych z duszą *ruch*. To termin zapożyczony z języka arabskiego, w którym oznacza: ducha, duszę, zjawę, życie, esencję. Ale w wierzeniach, obrzędach i zwyczajach w Azji, w których pojęcie to odgrywa centralną rolę, duch *ruch* występuje jako byt, który po śmierci człowieka nadal utrzymuje związki ze światem żywych. Współistnieje z nimi i wpływa na losy swoich potomków. Duchy *ruch* pod wieloma względami przypominają żywych ludzi: widzą, słyszą, czują i komunikują się z nimi. Odznaczają się apetytem i przejawiają wszystkie emocje oraz cechy bytów ludzkich. Uczestniczą w sprawach rodzinnych i rodowych, mogą też pomagać swoim krewnym. Potencjalnie są dobrotliwe, ale wymagają starannej

opieki ze strony żyjących potomków. Muszą między innymi być przez nich dokarmiane, a jeżeli tamci nie dopełnią tego właśnie obowiązku, duchy mogą zaszkodzić, zsyłając na nich chorobę lub nawet śmierć.

Po złożeniu ciała w grobie duch zmarłego odwiedza swój dom. Wyznaczone są nawet stałe pory, w których przyjmuje się duchy – najczęściej jest to noc z czwartku na piątek. Z tej okazji domy i podwórza starannie się sprząta, wszystkie drzwi i bramy zostawia się otwarte, zapala się lampy, aby duchy nie zabłądziły. W tych dniach wszystkie potrawy gotowane są na oleju, według wierzeń bowiem duchy zmarłych żywią się zapachem wrzącego oleju. Przede wszystkim jednak przygotowuje się specjalne potrawy, które zgodnie z powszechnym przekonaniem duchy szczególnie lubią.

Chciałbym tu zwrócić uwagę, że w obrzędach pogrzebowych i w tych, które organizowane są później (w dniach stypy – to jest w trzecim, czterdziestym dniu i w rok po śmierci) nie używa się słowa *ruch* w liczbie pojedynczej. Zawsze o osobie, której oddawana jest w ten sposób cześć, mówi się *arwoch*, co w języku arabskim jest liczbą mnogą od słowa *ruch*. Pamięć związku *arwoch* z *ruch* zatarła się na tyle, że z czasem, kiedy powstała konieczność stworzenia liczby mnogiej, wyprowadzono ją od słowa *arwoch*. W ten sposób we współczesnych językach zaistniał termin *arwochlar*, utworzony przez dodanie do formy liczby mnogiej w języku arabskim końcówki liczby mnogiej z języków tureckich. Jednak sam zwyczaj, by nazywać zmarłych – nawet jeśli dotyczy to jakiegoś chowanego członka najbliższej rodziny – słowem *ruch* używanym w liczbie mnogiej, powstał jeszcze w czasach, gdy wśród ludzi wykształconych powszechna była znajomość języka arabskiego. A to moim zdaniem oznacza, że zwyczaj językowy wyrażał pewien stan świadomości społecznej, który wynikał z niemożności rozumienia jednostki jako bytu odrębnego od swojego rodu. Treścią obrzędu pogrzebowego nie było więc oddanie czci konkretnemu członkowi rodziny. Obiektem rytuałów, w których czczono zmarłych, były nie konkretne osoby, lecz zawsze wszyscy przodkowie.

Zależność ontyczna jednostki od rodu zaczynała się nawet wcześniej niż akt poczęcia, skoro – jak można się przekonać, badając obrzędy związane z ideą płodności – sama możliwość takiego aktu była zależna od przeniesienia na żyjących siły przodków. Mógłbym przytoczyć więcej takich przykładów, ale nawet dotąd wymienione pozwalają na sformułowanie wniosku, że obcy przybysz jest

postrzegany jako uosobienie sił zgromadzonych przez pokolenia swoich przodków. Skomplikowane rytuały gościnności mają na celu neutralizację tych sił. Dokonywana w nich wymiana darów służy zapewnieniu sobie życzliwości przybywających razem z nieznanymi obcych duchów. Rytuał powitania odwiedzających dom osób znanych służy tym samym celom – część zachowań powitalnych skierowana jest do przodków przychodzących razem z gośćmi.

Wymienione dotąd elementy kultury nie wystarczą jednak, by wyjaśnić inne rodzaje postępowania, np. takie, na podstawie których autorzy prac historycznych konstatowali, że państwa w Azji zawsze cechowała tolerancja w sprawach religijnych. W tym przypadku przyczyną nieporozumień jest pojęcie religii. A bardziej precyzyjnie, przenoszenie pojęcia religii urobionego na podstawie znajomości chrześcijaństwa do opisu religii istniejących poza kręgiem kultury zachodniej. W sposób uproszczony można by wyjaśnić faktyczne różnice, mówiąc, że to, co stanowi treść religii w Europie, jest jej formą w Azji i odwrotnie. Islam w Azji Środkowej istnieje tylko jako przekaz społeczny i rytuał zbiorowy. Wierzący, z wyjątkiem uczonych prawników i teologów, mają powierzchowną tylko znajomość dogmatów wiary i nie przejawiają zainteresowania tą stroną życia religijnego. Wiara bowiem rzadko kiedy ma tu charakter przeżycia duchowego. Jej istotną treść stanowi rytuał zbiorowy.

To prawda, że w nauczaniu w meczetach i kazaniach islam jest przedstawiany jako religia miłości bliźniego. Nie sądzę jednak, by władcy muzułmańscy w stosunku do swoich poddanych innowierców kierowali się wyłącznie przekonaniami co do istoty islamu. Raczej była im obojętna strona dogmatyczna religii. Islam dostarczał im zarówno legitymizacji ich władzy, jak i był instrumentem utrzymywania hierarchicznego ładu w społeczeństwie. Władcy byli skłonni tolerować obecność przedstawicieli innych wyznań w swoim kraju, pod warunkiem że ci będą bezwzględnie lojalni i nie spowodują zepsucia obyczajów muzułmanów. Toteż tolerancji wobec odmiennych religii zawsze towarzyszyły w państwach muzułmańskich pewne ograniczenia praw publicznych ich wyznawców. Inna sprawa, że w postępowaniu władców muzułmańskich dochodził do głosu ten sam wzór kulturowy co w zachowaniu współczesnego wieśniaka azjatyckiego w stosunku do obcego przybysza w jego domu. Kiedy bowiem upewni się on, że gość umie się zachować zgodnie z regułami rytuału, zmienia swoją postawę wobec niego; wyzbywa się etykietalnej grzeczności, zastępując ją autentyczną życzliwością.

**OSAMA BIN LADEN** (1957–2011), Usama ibn Ladin, milioner, twórca organizacji islamskich bojowników Al-Kaida (arab. „baza”) i organizator wielu ataków terrorystycznych skierowanych przeciwko Stanom Zjednoczonym i innym krajom zachodnim, m.in. samobójczy atak bombowy na niszczyciel USS Cole w roku 2000 w Jemenie oraz ataki 11 września 2001 w USA. Osama bin Laden został zabity przez niewielki oddział amerykańskich komandosów zrzuconych na jego siedzibę w Abbottabadzie w Pakistanie. Jego śmierć wzbudziła nieufność muzułmanów na świecie i podzieliła opinie Zachodu. Pomimo jasnego zagrożenia ze strony organizacji bin Ladena, jego egzekucja wydawała się raczej atakiem przeciw nieuzbrojonemu człowiekowi na terenach niepodlegających jurysdykcji USA niż częścią tzw. wojny z terrorem.

Niemniej jednak sędzę, że istnienie takich tradycji – a są one przechowywane w pamięci społecznej muzułmanów w Azji – pozostawia otwartą przestrzeń dla dialogu między Azjatami a mieszkańcami Zachodu. Nie zgadzam się z poglądem, że konflikt cywilizacji islamu i cywilizacji Zachodu jest nieuchronny. Pytani o to muzułmanie, których spotykam w Azji Środkowej, na ogół deklarują życzliwe nastawienie wobec wartości zachodnich. I o takim też nastawieniu dowiedzieć się można z rzetelnych badań socjologicznych przeprowadzanych wśród muzułmanów w innych krajach. Powszechną nieufność budzą natomiast intencje polityki amerykańskiej. Żaden z muzułmanów, moich rozmówców w Azji Środkowej, nie wierzył, że sprawcą tak strasznej (w ich ocenie) zbrodni, jak zamachy terrorystyczne z 11 września w Nowym Jorku, był Osama bin Laden. Twierdzili oni natomiast, że ataków tych dokonano

bądź z polecenia samego prezydenta Busha, bądź jego administracji, po to by stworzyć pretekst do wojny z islamem.

W relacjach medialnych i wypowiedziach polityków zachodnich często spotykam pogląd, że możliwość dialogu wykluczana jest przez rosnącą popularność ruchów fundamentalistycznych w świecie islamu. Traktuję to jako kolejne nieporozumienie, wynikające, po pierwsze, z nieznamomości tej religii. Zróżnicowanie wierzeń i form kultu należy do istoty islamu. Nie ma w nim „ortodoksji”, to znaczy powszechnie akceptowanego, uświęconego boskim autorytetem „symbolu wiary”, przez odniesienie się do którego można by oddzielić „islam prawdziwy” od „fałszywego”. Co nie znaczy, że nie istnieją w ogóle autorytety religijne. Bardzo często do ich roli awansują uczelnie teologiczne czy charyzmatyczni duchowni. Funkcjonują jednak w rozproszeniu, ich wpływ jest geograficznie ograniczony, a autorytet uznawany wyłącznie przez jakiś krąg zwolenników w konkretnym miejscu, a nie przez wszystkich mieszkających

w danym kraju wyznawców islamu. Jeden islam – w znaczeniu drugorzędnych w stosunku do szahady, wyznania wiary („Nie ma bóstwa poza Allahem, a Mahomet jest Jego Prorokiem”), dogmatów, norm prawa i rytuałów – nie istnieje. W moich badaniach w Azji Środkowej spotkałem wiele „islamów”, które w sposób zauważalny różnią się od siebie, nie znalazłem natomiast symboli religii, które byłyby zaakceptowane przez wszystkie ludy muzułmańskie tego regionu.

Po drugie, istota fundamentalizmu islamskiego jest błędnie postrzegana za sprawą nadanej temu zjawisku nazwy. Termin fundamentalizm początkowo był używany jako określenie ruchu powstałego w końcu XIX wieku wśród protestantów w Stanach Zjednoczonych. Jako warunek zbawienia stawiano w nim konieczność przeżycia doświadczenia nawrócenia przez wiarę w Jezusa, ponadto głoszone nieomyślność Biblii w sprawach nauki, historii i teologii oraz zapowiadano bliski powrót Chrystusa na Ziemię i ustanowienie przezeń królestwa pokoju i sprawiedliwości. Ruch ten miał od początku charakter antymodernistyczny i przeciwstawiał się zmianom obyczajowym dokonującym się pod wpływem ewolucji kultury. W odróżnieniu od tamtego fundamentalizm islamski jest zawsze projektem modernizacyjnym, a postulowane przez jego wyznawców powrót do źródeł religii i budowa państwa na wzór kraju rządzonego przez czterech pierwszych kalifów są rozumiane przez nich jako warunki wprowadzenia do społeczeństw muzułmańskich nowoczesnej nauki i technologii zachodniej.

Na podstawie materiałów przekazanych mi przez Witalija Ponomariewa z moskiewskiego Memoriału sporządziłem portret socjologiczny członka popularnej w Azji Środkowej, a prześladowanej i dlatego działającej tu w pełnej konspiracji partii fundamentalistycznej Hizb ut-Tahrir. Ze zdumieniem odkryłem, że w większości należą do niej przedstawiciele klasy średniej. W badaniach terenowych dowiadywałem się, że wielu z obecnych aktywistów podziemia fundamentalistycznego było w okresie pieriestrojki i przez kilka pierwszych lat po rozpadzie Związku Radzieckiego zwolennikami demokracji. A niektóre organizacje głoszące hasła budowy państwa islamskiego w swoich programach deklarowały wówczas wolę wprowadzenia demokracji. To przypadek Adolatu, na bazie którego powstał Islamski Ruch Uzbekistanu, partia terrorystyczna i walcząca obecnie u boku talibów z Amerykanami w Afganistanie. Przed zakazem działalności Adolatu i rozpoczęciem prześladowań jego

członków w 1992 roku wokół tej organizacji skupiały się wszystkie opozycyjne partie demokratyczne w Uzbekistanie.

Znajomość tych faktów utwierdziła mnie w przekonaniu, że fundamentalizm islamski, w odróżnieniu od chrześcijańskiego, nie jest zjawiskiem religijnym. Jest to w każdym znanym mi przypadku ruch protestu społecznego odwołujący się do religii. Dlatego celem polityki Zachodu powinno być dążenie do zmiany sytuacji, która taki protest wywołuje, a przede wszystkim zmiany reżimów politycznych, przeciw którym jest on kierowany.

Miałem jako badacz dość liczne kontakty osobiste z członkami podziemnych organizacji fundamentalistycznych. I nigdy nie spotkałem się z takim zachowaniem wobec siebie, które odczytałbym jako przejaw nietolerancji religijnej. Co więcej, wszystkie poznane przeze mnie ruchy fundamentalistyczne stawiają sobie za cel odbudowę państwa islamskiego, jakie istniało za panowania czterech pierwszych kalifów. Otóż trzeba wiedzieć, że muzułmanie uważają ten kraj za ideał tolerancji wobec wyznawców innych religii monoteistycznych.

Wymieniłem chyba już wszystkie najważniejsze przesłanki, na podstawie których doszedłem ostatecznie do wniosku, że konflikt między światem islamu a Zachodem mógłby zaistnieć wyłącznie z przyczyn politycznych i że dialog między nimi jest możliwy, ale dla jego powodzenia potrzebna jest rewizja dotychczasowej polityki państw zachodnich. Sądzę bowiem, że większym może nawet niż fundamentalizm zagrożeniem dla tolerancji są znajdujące się obecnie u władzy w większości krajów Azji Środkowej autorytarne reżimy, często korzystające z pomocy Zachodu.

Rozpad ZSRR na całym obszarze Azji Środkowej wywołał głęboki kryzys tożsamości. Był on szczególnie dramatycznie przeżywany przez ludzi młodych, mieszkańców miast, absolwentów szkół średnich i wyższych. Od wielu z nich usłyszałem później, że wyrastali w przekonaniu, iż są „ludźmi sowieckimi”. Rodzące się w okresie pierestrojki nacjonalizmy, a już po rozpadzie ZSRR powstanie państw narodowych stworzyło sytuację, która wymuszała określenie na nowo własnej tożsamości etnicznej. Od czasu podboju Azji Środkowej przez imperium rosyjskie była ona ściśle związana z przynależnością wyznaniową. Następstwem wywołanych przez kryzys tożsamości zmian w świadomości stały się procesy odradzania się islamu. Znaczna część członków społeczeństw Azji Środkowej odkrywała wtedy po raz pierwszy islam nie jako zjawisko obyczajowe, lecz jako istotny składnik własnej tożsamości.



Innym rezultatem kryzysu było odrodzenie się lojalności tradycyjnych. Społeczeństwa byłych koczowników, Kazachów, Kirgizów i Turkmenów, pojmowały zadanie odbudowy kultury etnicznej przede wszystkim jako powrót do tradycji rodowych i plemiennych. W Uzbekistanie i Tadżykistanie odradzały się dawne regionalizmy, powstałe jeszcze w czasach poprzedzających podbój kolonialny, i umacniały więzi klanowe oparte na poczuciu przynależności do jakiejś wspólnoty terytorialnej.

Niemal od pierwszych dni istnienia nowych państw ich przywódcy musieli więc podjąć się zadania przekształcenia swoich społeczeństw w homogeniczne narody. W celu budowy państw narodowych próbowali posłużyć się islamem jako ideologią nacjonalistyczną. Z tym zamiarem dążyli do podporządkowania państwu samorządnych wspólnot religijnych, takich jak machalla. Wywoływało to powszechny opór ludności, która traktowała politykę rządów w sprawach religijnych jako antyislamską. W tych okolicznościach protest społeczny w Azji Środkowej przeciwko dotkliwie odczuwanym przez jednostki złym warunkom życia znajdował najczęściej wyraz w formie religijnej. Świadomość tego stanu umacnia moje przekonanie, że powinniśmy uważać fundamentalizm islamski nie za zjawisko związane z wiarą, ale za szukający oparcia ideologicznego w religii ruch polityczny.

Słuchając wystąpień uczestników naszego kolokwium, dowiedziałem się, że problem nietolerancji religijnej spowodowanej przez wykorzystywanie religii jako narzędzia budowy państwa narodowego istnieje również w krajach Kaukazu Południowego. Przypuszczam, że identyczne zjawiska występują na całym obszarze postradzieckim, ponieważ kryzys tożsamości był powszechny i wszędzie – nie wyłączając Rosji – wywoływał podobne skutki. Dlatego wiele konfliktów na tle religijnym, nie tylko w Azji Środkowej, powstaje wskutek wprowadzanych przez aparat rządzący ograniczeń praw religii innych niż „narodowa” czy odmowy interwencji w przypadkach prześladowań mniejszości wyznaniowych. Przygotowując swoje wystąpienie, zamierzałem wykazać, że to islam jako religia stanowi przeszkodę w dialogu międzykulturowym, lecz wykorzystujący tę religię dla swoich celów politycy. Ale po tym, co usłyszałem, uczestnicząc w kolokwium, zastanawiam się, czy nie istnieje już pilna potrzeba obrony w ten sam sposób również chrześcijaństwa.



## STUDIUM PRZYPADKU

Praktykowanie i przypadki porzucenia  
tolerancji w Gruzji

LEWAN BERDZENISZWILI

Tbilisi 2005

Mówienie o tolerancji w Gruzji to ciekawy, choć jednocześnie bardzo skomplikowany temat. Nie mogę tu przedstawić całych dziejów tolerancji w historii naszego kraju; istnieje wiele legend na temat gruzińskiej tolerancji w czasach średniowiecza, jak również wcześniej i później. Mogę mówić tylko o tym, co wiem na pewno: o naszym stosunku do tolerancji w czasach sowieckich i następnych. Chcę po prostu przedstawić to, czego byłem świadkiem jako członek tego społeczeństwa.

W czasach radzieckich, w moim dzieciństwie, wszyscy wierzyli, że jesteśmy najlepszym społeczeństwem na świecie. A w „wielkim” ZSRR Gruzini wierzyli, że byli najlepszym narodem ze wszystkich. Jeśli chodzi o to przekonanie, w naszym społeczeństwie nie widać większych zmian, choć przynajmniej dziś nie śpiewamy ciągle pieśni *Dobrzy faceci są Gruziniami*. To takie gruzińskie porzekadło, które nigdy nie było postrzegane jako obraźliwe w stosunku do innych narodów czy społeczności.

Wierzyliśmy w nie, bo byliśmy dobrzy, ponieważ kochaliśmy wszystkich i byliśmy bardzo tolerancyjni. Tego pojęcia używaliśmy rzadko, nawet w czasach sowieckich, bo wiedzieliśmy, że jest niewystarczające. Możliwe, że rozumieliśmy jego etymologię, wiedzieliśmy,

że pochodzi od „być wyrozumiałym”. Ale zrozumienie nie jest cechą charakteru, jak mówią Gruzini. Nasze społeczeństwo nie widzi wartości w zrozumieniu, ale we wzajemnej miłości i mądrości życiowej. Jeśli wziąć to pod uwagę, Gruzini to bardzo przyzwoici, bardzo dobrzy, kochający wszystkich ludzie itd. To wszystko przedstawiano jako fakt, w który każdy całkowicie wierzył.

W jaki sposób udało się nam utwierdzić w przekonaniu o swojej tolerancji? Chłonęliśmy prawdę przekazywaną przez szkołę, dom i społeczeństwo: że tylko w naszym kraju możliwe jest, by wyznawcy różnych wyznań mogli żyć obok siebie, nie czując nienawiści do innych. Każdy Gruzini mówił o swoim osobistym wkładzie w tolerancję w kraju. „W tym małym zakątku świata – mawiali Gruzini – obok siebie stoją gruzińska cerkiew, apostołski kościół ormiański i synagoga”. Było tu też miejsce przeznaczone dla meczetu, nikt jednak nie był w stanie powiedzieć gdzie, bo w czasach radzieckich coś się z tym meczetem stało, ale miało się na myśli dawniejsze czasy, gdy wszystko tutaj było po prostu świetne. Wszyscy byliśmy sobie bliscy i wszyscy się kochaliśmy, głównie dlatego, że byliśmy tacy dobrzy.

Ale inni już tacy dobrzy nie byli. Weźmy, na przykład, nasz stosunek do Turcji czy innych sąsiednich krajów. Mówiło się, że źle nas traktują w Azerbejdżanie, a jeszcze gorzej – aż do wypędzenia ostatniego Gruzina – w Armenii. Przedstawiano to jako coś w rodzaju przewagi, jaką mieliśmy nad sąsiednimi społeczeństwami. To była nasza wyrozumiałość: jesteśmy bardzo dobrzy, bo wszystkich kochamy, ale nikt nie kocha nas, dlatego że... jesteśmy najlepsi.

Sam skłaniałem się ku takiej postawie. W końcu wychowałem się w tym społeczeństwie i ufam, że mówię tu rzeczy zrozumiałe dla wszystkich Gruzinów. Wszyscy myśleli w ten sposób, a wielu z moich rodaków myśli tak nadal. Był w tym jakiś rodzaj ukrytego gruzińskiego mikrofaszyzmu, bo nie wiązał się on z żadnym szerszym krzywdzącym działaniem – gruzińska tolerancja oznaczała jednak, że tylko Gruzini są najlepsi.

**APOSTOŁSKI KOŚCIÓŁ ORMIAŃSKI**, niezależny wschodni Kościół prawosławny i narodowy Kościół Armenii. Zgodnie z tradycją, do Armenii dotarło chrześcijaństwo za sprawą apostołów Bartłomieja i Judy Tadeusza. Armenia była pierwszym krajem, który przyjął chrześcijaństwo ok. roku 300 n.e., kiedy święty Grzegorz Oświeciciel nawrócił króla Tiridatesa III z dynastii Arsacydów. Nowy Kościół ormiański wkrótce usamodzielniał się od swoich źródeł w Cezarei Kapadockiej, choć rozwijał się wspólnie z syryjskim, który zapewnił mu pisma, liturgię i podstawy terminologii.

Słowo „tolerancja” było postrzegane jako mechanizm korzyści: jesteśmy lepsi, ale mimo to tolerujemy innych.

Istniało niegdyś inne, głębsze zrozumienie tolerancji w gruzińskiej kulturze. Wspomnę tu dzieła Waży Pszaweli (Luki P. Razikaszwilego), które wydają się wyprzedzać swoje czasy. Nawet dzisiaj pozostają niezrozumiałe dla społeczeństwa, nikt jakby nie dostrzega ich prawdziwej treści. Ten pisarz wyprzedził swój naród w rozumieniu prawdy historycznej o ponad sto lat. Waża Pszawela był gruzińskim geniuszem, który przez długi czas nie był uznawany za Gruzina. Nawet pochowano go dwukrotnie, w dwóch różnych miejscach – w obecne miejsce pochówku został przeniesiony w 1936 roku na rozkaz naszego „wielkiego gruzińskiego przywódcy” – Józefa Wissarionowicza Stalina.

Waża Pszawela pisał o tym, że inni są dokładnie tacy sami jak my. I nie chodzi o to, by ich po prostu znosić, ale rozumieć. To całkowicie odróżnia go od wyznawców powszechnej prawdy głoszącej to, że „jesteśmy tacy dobrzy, ponieważ wszystkich kochamy”. Jego

**JÓZEF STALIN** (1879–1953), Josif Wissarionowicz Dżugaszwili, pochodzenia gruzińskiego, dyktator rządzący Związkiem Sowieckim (1922–1953). Zindustrializował państwo, wymusił kolektywizację wsi, utrwalił swoją pozycję przy pomocy terroru policyjnego, przyczynił się do zwycięstwa nad Niemcami w latach 1941–1945 i poszerzył sowieckie wpływy o kraje Europy Wschodniej. Naczelnym budowniczym sowieckiego totalitaryzmu, utalentowany, lecz wyjątkowo bezwzględny organizator, usunął resztki indywidualnej wolności i dobrobytu, ale utworzył militarno-industrialną organizację państwa i wprowadził je w erę atomową. Eksponując własne popiersia, posągi, obrazy, plakaty czy ikony z własną postacią, Stalin stał się przedmiotem fanatycznego kultu.

pisarstwo stało się dla mnie źródłem pierwszego kulturowego wstrząsu, ale życie toczyło się swoim torem. Niestety, wszystkie te płytkie praktyki tolerancji doprowadziły nas do obecnej sytuacji. Powszechnie utrzymuje się, że czasy radzieckie były czasami wysoce tolerancyjnymi, a później, wraz z odzyskaniem niepodległości, wszelkie więzy puściły, włączając w to mordercze instynkty, i wtedy dopiero pokazaliśmy swoje prawdziwe oblicze. Ale to nieprawda.

Zawsze byliśmy tacy jak w tych pierwszych latach tak zwanej niepodległości. Dlaczego powiedziałem „tak zwanej”? Bo Gruzini mają zwyczaj wyrażać swoją radość w osobliwy sposób. Pamiętam, jak 13 maja 1981 roku, gdy całym światem wstrząsnął zamach na Jana Pawła II, cała Gruzja świętowała zwycięstwo Dynama Tbilisi, które właśnie zdobyło Puchar UEFA. Jeszcze wtedy wiedzieliśmy, na czym polega prawdziwa

gruzińska radość. Nigdy wcześniej ani potem nie widziałem niczego podobnego. Jeśli ktoś był świadkiem prawdziwej gruzińskiej radości, to wiedział, że przy ogłoszeniu niepodległości jej nie było. Tak, ogłosiliśmy niepodległość i była ona bardzo dziwna. Natychmiast wyzwolone zostały wszystkie instynkty, o których wspomniałem wcześniej – to głębokie przekonanie, że „jesteśmy tacy dobrzy, a oni nas ciemiężą”. Społeczeństwo zrzucało z siebie udawaną tolerancję i okazywało swoje prawdziwe oblicze, którego nie dane nam było zobaczyć w czasach radzieckiej ideologii i represji, tak zwanego, oficjalnego radzieckiego internacjonalizmu.

Natychmiast po ogłoszeniu niepodległości Zwiad Gamsachurdia ogłosił Turków meschetyjskich naszymi wrogami. Wcześniej, w ciągu całego swojego życia, twierdził, że był to naród pokrzywdzony przez reżim sowiecki i że ich brutalne przesiedlenia dokonane przez Stalina były tragedią samego narodu gruzińskiego. Gamsachurdia mówił to, bo takie przekonania były popularne w owych czasach. W tych czasach, gdy uznawaliśmy się za „dobrych”. Jeśli wierzy się we własną dobroć, oczywiście jest, że nie chce się mieć nic wspólnego z ludźmi deportującymi innych, no i nie chce się być za to odpowiedzialnym. To tylko częściowa prawda, bo ci, którzy deportowali Turków, nie byli dobrzy.

Taka więc była charakterystyczna postawa Gruzinów w latach poprzedzających rok 1989. Oznaczało to oczywiście, że „dokonali tego jacyś źli ludzie, a my, Gruzini, nie jesteśmy do takich rzeczy zdolni”; Stalin był z pochodzenia Gruzinem, ale to była sprawa wyłącznie sowieckiej Rosji, w żaden sposób niezwiązana z Gruzją! Wraz z nadejściem innych czasów, czasów odpowiedzialności, ogłoszono, że meschetyjscy Turcy, dawne ofiary, byli do nas wrogo nastawieni. Okazali się naszymi nieprzyjaciółmi i nie trzeba już im pomagać w powrocie do swojej ojczyzny.

Kiedyś mówiono, że Abchazowie byli naszymi braćmi. Byłem o tym przekonany. W latach 1979–1980 pracowałem w Abchazji, wykładając grekę,

**ROSJA RADZIECKA**, ros. *Sojuz Sowietkich Socjalistycznych Republik*, Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich (ZSSR), północne imperium Euroazjatyckie (1917/1922–1991) rozciągające się od Bałtyku i Morza Czarnego po Pacyfik, złożony z piętnastu Socjalistycznych Republik Radzieckich (SRR): Armenii, Azerbejdżanu, Białorusi, Estonii, Gruzji, Kazachstanu, Kirgizji (dziś Kirgistan), Łotwy, Litwy, Mołdawii (dziś Mołdowa), Rosji, Tadżykistanu, Turkmenistanu, Ukrainy i Uzbekistanu. Stolica mieściła się w Moskwie, równocześnie stołecznym mieście Rosji. Systemem politycznym był wysoce scentralizowany autorytaryzm.

**GUŁAG** (1918–1956), skrót od ros. *Главноје uprawленіе ісправітелно-трудовых лагерей і колоній*, Główny Zarząd Poprawczych Obozów Pracy, radziecki system obozów pracy powiązany z obozami przejściowymi i więzieniami, który przetrzymywał więźniów politycznych, wojennych, mniejszości etniczne i kryminalistów w Związku Radzieckim. W szczytowym momencie *Gułag* przetrzymywał miliony ludzi. Nazwa instytucji dotarła do odbiorców na Zachodzie dzięki publikacji Aleksandra Sołżeni-cyna *Archipelag Gułag* (1973).

łacinę i wiele innych przedmiotów, jako jedyny filolog klasyczny na nowo otwartym uniwersytecie. W tym samym czasie pojawiały się książki, takie jak Pawle Ingorokwy, wybitnego filologa i jednego z najbardziej utalentowanych naukowców gruzińskich. W jednej z nich stwierdził, że słowo „Abchaz” wywodzi się od „Meschetyńca”. Jak to możliwe? Wyjaśnia on, że pokrewieństwo bierze się od „Meschi”, które przeszło do „Maschhi”, dalej „Amaschi”, by poprzez „Abaschi” dojść w końcu do „Abchazji”. Może to niektórych nawet przekonało! Jego książka była całkiem solidnym dziełem, z filologicznego punktu widzenia zawierała

wiele nowatorskich pomysłów, ale znalazła się w niej też oszukańcza zabawa w słowa, która prowadziła do stwierdzenia, że taki naród w ogóle nie istnieje – Abchazowie to po prostu Gruzini. Ale źli Gruzini! My jesteśmy prawdziwymi, dobrymi Gruzinami, Abchazowie to także Gruzini, tyle że źli.

Już w latach pięćdziesiątych, jeszcze w czasach radzieckich, można było zaobserwować niezgodność publicznych deklaracji („jesteśmy tacy dobrzy”) z analizami i pracami naukowymi („tu mieszka ją wyłącznie Gruzini”). Zamiast studiować Ważę-Pszawelę i badać swoje kulturowe korzenie, woleliśmy stwierdzić, że Abchazowie to źli Gruzini. W naszym kraju żyli też Azerowie i Ormianie, ale ich uważano za przybyszów. Kim jest przybysz? Kimś, kto nie jest nam bliski, ale odległy i niehumanitarny.

Prawdę powiedziawszy, tak samo wyglądały w rzeczywistości poglądy gruzińskiego społeczeństwa na temat innych. Własny obraz budowało ono na samozadowoleniu radzieckiego społeczeństwa, w którym wszystkim żyło się lepiej. Wierzone, i nadal się wierzy, że żyło się tu znacznie lepiej niż w Rosji. Pewne jest – i wszyscy to przyznają – że asymilowaliśmy się znacznie lepiej od innych narodów. To oskarżenie narodu, ale nie boję się powiedzieć tego na głos – bo to po prostu prawda.

Cóż, w czasach radzieckich Gruzinom powodziło się całkiem dobrze, może i najlepiej ze wszystkich innych narodów. Jako dydyment, człowiek, który doświadczył sowieckich gułagów, sam

wierzyłem, że w Gruzji panowały takie same represje jak wszędzie indziej i że naród z pewnością cierpiał z ich powodu. Mówiło się, że cierpimy podobnie jak inne narody. Jeśli ktoś nie cierpiał w latach trzydziestych, to odcierpiał swoje w latach czterdziestych, kiedy to wszystkich Gruzinów zaciągnięto do wojska i wytracono w nieprawdopodobny sposób. W każdym bądź razie wszyscy szanowali system, w którym wiodło się im nieźle. Co to oznacza? Rosjanie oglądali gruzińskie filmy, na których wszyscy jedli, pili i śpiewali, i myśleli sobie: „Gruzini, tym to żyje się dobrze, i to jak!”. W rzeczywistości, by móc żyć jak inni, Gruzini potrzebowali rosyjskiej pomocy. Wszelkie materialne dobra przyjeżdżały z Rosji – oddaliśmy niepodległość za lepsze życie materialne. Dziś fakt, że cokolwiek otrzymywaliśmy od Rosjan, jest niemiłym wspomnieniem. Nigdy nie udałooby się nam samodzielnie wybudować metra ani lotniska w Tbilisi. Tak więc Gruzinom, jako szanującemu się narodowi, udało się uzyskać sporą pomoc od Rosji. To stąd brało się przekonanie o byciu lepszymi od innych. Nam się należało. Zrezygnowaliśmy z niepodległości, więc dostaliśmy wiele w zamian.

Takie są korzenie tak zwanej gruzińskiej tolerancji. Nie jestem już nawet pewien, czy kiedykolwiek coś takiego istniało. W czasach przedradzieckich, niepodległych, byliśmy tylko zwykłym narodem. Gdy się posiada własne państwo, tolerancja ma konkretną funkcję. Dlatego też mam nadzieję, że nasze społeczeństwo, jeśli taka będzie potrzeba, osiągnie pewien poziom tolerancji. Źródłem tolerancji nie będzie wtedy tylko twierdzenie o tym, „jacy jesteśmy dobrzy”, ale pomyślność społeczeństwa jako takiego. Najważniejsze, by to ci niechciani stali się dla nas ważni: tak, by samo życie pokazało, kim jesteśmy i co powinniśmy czynić. Dlatego też duma z własnej tolerancji jest przestępstwem. Tolerancja nie może być powodem do dumy ani dla jednostki, ani dla społeczeństwa.

Pod tym względem, jak mi się wydaje, nastąpiła w naszym społeczeństwie pewna zmiana. Chcę tu poruszyć temat dumy i nadziei. Moja koncepcja jest dość prosta: tolerancja jest kulturą. Nie jest to kultura dana z góry jednostce czy społeczeństwu. Pierwszy artykuł Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka stwierdza, że: „Wszyscy ludzie [...] powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. Ale dzięki Bogu, nie stwierdza, że wszyscy urodzili się braćmi, tylko że wszyscy powinni postępować jak bracia. Urodziliśmy się równi, ale nie urodziliśmy się tolerancyjni.



Tolerancja nie charakteryzuje społeczeństwa ani człowieka. Jest jednak osiągnięciem jednostki i społeczeństwa – jest kulturą. Jest czymś, co należy bezustannie kultywować. Należy jej uczyć, bo kultura wymaga pielęgnacji. W tym znaczeniu uważam, że jeszcze nie osiągnęliśmy kultury tolerancji, brakuje nam jej. Nie mam tu na myśli pojedynczych osób, które w imieniu całego społeczeństwa proszą o przebaczenie naszym braci Osetyńców. Są ludzie, którzy okazują tolerancję, ale odzwierciedlają oni tylko indywidualne pragnienia. Gruzja jako całość jeszcze o przebaczenie nie poprosiła.

Mieliśmy przelotne chwile tolerancji. Nasz prezydent stwierdził, że czuje się nieco „niezręcznie” w stosunku do obywateli, ale bezpośrednio przeprosiny nie nastąpiły. Żaden Gruzin jak dotąd, czy to działacz, czy zwykły obywatel, nie skierował ani jednego słowa przeprosin do Abchazów. Ja osobiście powiedziałem „przepraszam”, ale całe społeczeństwo nie przeprasza słowami jednej osoby.

Spółeczeństwo nie przeprosiło też wcześniej za słowa gruzińskich naukowców. Historycy i filologowie są rzeczywiście tymi, którzy podjudzają do wojny, politycy wprowadzają ją jedynie w życie. To my powtarzamy ich fałszywe słowa. Oczywiście wina leży po dwóch stronach, nie tylko po stronie gruzińskiej. My jedynie stwierdziliśmy, że Abchazowie to prowincjonalni, skorumpowani Gruzini. Powiedzieliśmy, że ich tu wcześniej nie było – bardzo dziwne stwierdzenie. Zawsze mnie ono zdumiewało i zdumiewa jeszcze dzisiaj. To dzięki nim Gruzini uwierzyli, że są pewni co do braku związku pomiędzy Apsarami i Apshilami a Apsuami i Abchazami. Są tacy, którzy twierdzą, że Apsirtos, brat Medei, nie miał nic wspólnego z ludem nazywającym siebie Apsua. Przedziwne. Gruzini, którzy myślą w ten sposób, musieli kiedyś zostać przekonani do tego, że pomiędzy ludami tak blisko z sobą spokrewnionymi nie ma żadnej relacji.

A to podejście w naturalny sposób jest obraźliwe dla Abchazów. Z drugiej strony słyszymy, że coś takiego jak gruziński alfabet nigdy nie istniało i że został on tu sprowadzony i naniesiony na pomniki. Wszystko to oczywiście oznacza wojnę. Wojnę! Nieuczciwą wojnę, nie pomiędzy narodami, ale – że tak powiem – elitami, które budują sobie na niej własne poczucie wartości. To nieuczciwe społeczeństwo, społeczeństwo pod rządami Związku Radzieckiego, nie było żadnym społeczeństwem.

Największym gruzińskim grzechem nie jest to, że nie okazaliśmy się najlepszymi i najbardziej tolerancyjnymi w całym regionie. Przyglądając się mu krytycznie, można ze smutkiem stwierdzić, że nie byli-



śmy odosobnieni w naszym braku zrozumienia i zaufania. Ale twierdzą, że inni nie byli aż tak „dumni” z tak zwanej tolerancji jak Gruzini. Uważaliśmy, że Ormianie nie mają być z czego dumni, bo w końcu Armenia to w 99 procentach Ormianie, na co im potrzebna więc tolerancja? My natomiast uważaliśmy się za najbardziej tolerancyjnych, mając największy odsetek tak zwanych mniejszości narodowych.

A jak żyliśmy? Weźmy na przykład mnie. W ciągu ostatnich pięciu lat byłem dyrektorem Biblioteki Narodowej. Miałem możliwość analizowania mediów gruzińskich w każdym okresie historii. W Bibliotece Narodowej panuje wzorowy porządek, to, ogólnie rzecz biorąc, porządna instytucja, zachowały się nawet te strony dokumentów, które odgórnym nakazem zostały usunięte i zastąpione innymi. Zachowały się, bo pracują tu porządni ludzie. W ten sposób miałem dostęp do wszelkich źródeł. Na przykład w latach 20. powszechny był strach przed szybkim wzrostem liczebności ludności azerskiej. Brzmiało to mniej więcej tak: „Rozmnażają się tak szybko, że pod koniec XX wieku będzie ich więcej niż Gruzinów!”. W liście jednego z gruzińskich pisarzy przejawiało się to w następujący sposób: „Ile masz dzieci? Dwoje? Ty draniu! Jak będziesz miał trójkę, to może będzie można cię nazwać normalnym człowiekiem, choć niewartym uwagi. Czwórkę? To dobry z ciebie człowiek. Pięcioro – będziesz prawdziwym, dzielnym Gruzinem”.

Niestety, niektórzy dobrzy gruzińscy pisarze w codziennym życiu są zwykłymi faszystami. To też interesujące. Mamy świetnych działaczy społecznych, którzy nienawidzą społeczeństwa. Mamy cudownych poetów, których trudno nazwać ludźmi. Obawiam się, że to spadek po Związku Radzieckim. Oczywiście, nie wszystkie nasze nieszczęścia biorą się ze Związku Radzieckiego. Nieszczęściem Gruzji jest sama Gruzja. Gruzja, która się poddała i oddała swoją niezawisłość. Twierdzą, że jeśli człowiek pragnie zachować swoją autentyczność, musi p o p i e r a ć państwo i budować społeczną tolerancję. Cóż to oznacza? Oznacza to, że jeśli, na przykład, nie podobają ci się Abchazowie jako obywatele tego państwa, to bądź człowiekiem! Przeczytaj konstytucję! Wszystko tam jest napisane! Konstytucja Gruzji mówi, że w kraju są dwa oficjalne języki, a my mamy prezydenta, który mówi tylko jednym. Jak to możliwe? Czy wyobrażacie sobie państwo sytuację, na przykład w Belgii, kraju, który ma dwa oficjalne języki, a król Albert II nie może porozmawiać z jednym ze swoich ministrów? W Szwajcarii są cztery oficjalne języki, a w parlamencie niemal wszyscy posługują się co najmniej trzema z nich.

A w Gruzji? Mamy dwa, a wkrótce, w co nie wątpię, możemy mieć i trzy, bo łatwo stworzyć takie prawo! Tacy jesteśmy tolerancyjni, tylko popatrzcie! Daliśmy Abchazom język! Proszę, oto oficjalna, narodowa, uznawana przez społeczeństwo za bardzo dobrą gruzińska konstytucja. Jeśli uważasz się za Gruzina, masz tu swoją demokrację i tolerancję. Mówi ona, że „oficjalnym językiem w Gruzji jest gruziński, a w Abchazji abchaski”. A prezydent nie zna abchaskiego! W całej administracji i w parlamencie nie ma nikogo, kto zna lub uczy się „oficjalnego” języka abchaskiego!

Mówi się, że powinniśmy spróbować, ale jak? Po prostu nie uczymy się oficjalnego języka naszego kraju. Co prawda, nasi prezydenci znają zazwyczaj kilka słów. Zwiad Gamsachurdia przemówił niegdyś po abchasku do Abchazów. Oczywiście, Abchazowie nic z tego nie zrozumieli, bo nie było to powiedziane „poprawnie”. Nawet Szewardnadze raz próbował, a ostatnio Saakaszwili. Ale tak po prostu nie uczy się on tego języka, nie uczy się nawet osetyjskiego.

Chcę tu stwierdzić: wszystkie oznaki „nowej” tolerancji są tak naprawdę oznakami naszej państwowości i najlepszymi możliwymi fundamentami społeczeństwa przyszłej Gruzji. Są pierwszymi krokami na tej drodze. Jeśli chcemy być tolerancyjni, potrzeba nam szkoły tolerancji, szkoły dla całego społeczeństwa. W pewnym sensie całe społeczeństwo musi iść do szkoły i nauczyć się bycia tolerancyjnym. Nie możemy tylko mówić, że byliśmy tolerancyjni w przeszłości, a potem ktoś nam tę tolerancję odebrał. I twierdzę, że nigdy tak naprawdę nie byliśmy tolerancyjni. Co prawda, w historycznym sensie mieliśmy państwo. Dawid Budowniczy w XII wieku powiedział, że powinniśmy szanować naszych muzułmańskich obywateli. Słuszne to i dobre, i nasz rząd przejął tę historyczną ideę. Ale państwowość z dawnych czasów nie jest dziś wystarczająca. Budujemy nową państwowość i dopiero teraz pojawia się nowa nadzieja na zbudowanie nowej tolerancji. I mogę uczciwie powiedzieć, że od czasów Zwiada Gamsachurdii przeszliśmy długą drogę. Bardzo długą drogę. Pomimo że na pierwszy rzut oka trudno zauważyć, czy faktycznie Gruzini stali się bardziej tolerancyjni i demokratyczni. Mimo wszystko oddaliliśmy się od dawnych czasów, nawet bardzo się oddaliliśmy.

W ciągu ostatnich kilku dni mogliśmy dostrzec potwierdzenie zmian, jakie zachodzą w Gruzji. Po pierwsze to spotkanie różnych religii pod patronatem patriarchy gruzińskiego Kościoła prawosławnego, które było nie do pomyślenia nie tyle dziesięć czy dwadzieścia

lat temu, ale jeszcze w zeszłym roku. Wtedy nie do pomyślenia było samo spotkanie tych ludzi ze sobą. Niemożliwe wydawało się pozwolić wejść nuncjuszowi papieskiemu do najświętszego z najświętszych miejsc Kościoła gruzińskiego – było to po prostu niemożliwe, a teraz okazało się możliwe.

Podkreślam tu: nie nastąpiły żadne rewolucyjne zmiany. Są ludzie, którym pomysł zorganizowania takiego spotkania wcale się nie podoba, a nasz patriarcha jest niestety najbardziej liberalnym z gruzińskich hierarchów. Ale nie ma sprzeciwów wobec tego spotkania wśród młodzieży, co jest pierwszą oznaką nowej tolerancji.

Drugim takim wydarzeniem była próba przeprowadzenia przez parlament bardzo liberalnej ustawy. Co prawda, przegraliśmy, ale przynajmniej próbowaliśmy i nie udało się im nas łatwo zbyć; nawet wyszli spotkać się z nami na ulicy i czasem dość brutalnie wypytawali. Ja, na przykład, mam prawo do poruszania się na zewnątrz wśród ludzi. Niektórzy z moich przyjaciół w parlamencie takiego prawa nie mają. Nie mają, bo mogliby zostać zabici. Nie mogę powiedzieć, że nasz rząd działa tak, jak trzeba, ale parlament jest w tej chwili najlepszą rzeczą, jaką mamy. Najlepszą, jaką mamy w ogóle, a w polityce zdecydowanie najlepszą. Mam nadzieję, że kiedyś w przyszłości będzie lepiej. Próbowaliśmy uchwalić ustawę i udało się nam zebrać 47 głosów. Ustawa miała uprościć procedurę zmieniania imion i nazwisk. Jest to w ogóle możliwe już teraz, ale procedura jest długa i trzeba wykazać, że jeśli na przykład chcesz się nazywać Berdeniszwili, to albo twoja matka, albo ojciec, lub jakiś inny krewny nosił takie nazwisko. Wtedy można je zmienić od razu, proszę bardzo. W mojej klasie, w szkole, była dziewczyna, która nazywała się Feride Bagration. W rzeczywistości nie była z Bagrationów, Feride Bagration nie istniała; była muzułmanką, Adżaro-Gruzinką, a takie nazwisko przybrała, bo to prawdziwe jej rodzina straciła za tureckiego panowania, trzysta lat temu. Są jeszcze inni, którzy nie stracili swych nazwisk, ale im się po prostu nie podobały. I mogli je zmienić. A teraz cały ten proces wydłużyliśmy. Mam nadzieję, że jeszcze do tego problemu wrócimy, może uda nam się uchwalić tę ustawę w tym miesiącu, w czasie sesji specjalnej. Co ona upraszcza? I jakie ma znaczenie? Mógłbym o tym długo mówić, ale niestety nie mamy czasu.

W społeczeństwie gruzińskim dyskutowano na ten temat i mówiono wtedy, że wszyscy Gruzini wybiorą nazwisko Bagration, bo to carskie nazwisko. Nie jestem tego całkowicie pewny, sam nie mam

zamiaru zostać Bagrationem. Mam pewne pretensje do przedstawicieli ostatniej gruzińskiej dynastii, która oddała naszą niepodległość. Nie sądzę, żeby można było poprawić historyczną rolę tego nazwiska, aczkolwiek oczywiście szanuję niektórych Bagrationów.

Mówiono też kiedyś, że wszyscy Ormianie powinni zmienić swoje nazwiska na gruzińskie. Jak to sobie Gruzini wykoncypowali! Nadal uważają, że asymilacja jest zła! To bardzo interesujący naród, państwo w budowie, państwo, które w asymilacji widzi koszmar. Ale on się nigdy nie spełni. Dlaczego miałoby kogoś interesować, kto zostanie Gruzinem i po co? Dlaczego ktoś miałby przybierać wasze nazwiska rodowe, jeśli was nie lubi? Nasi przyjaciele z Osetii i Abchazji na pewno przyglądają się temu, jak postępujemy z naszymi regionami autonomicznymi, na przykład z Adżarią. Wydaje mi się, że tam już nie mają żadnych praw. Kto, widząc to, będzie nas szanował?

I tu drzemie ważne rozwiązanie naszego dylematu. Tolerancja jest przyszłością Gruzji. Nie zmienimy świata, ale może któregoś dnia uda nam się coś wymyślić, a dokładnie w tolerancji znajdujemy najważniejszą rzecz, główny kierunek rozwoju gruzińskiego społeczeństwa. Gdybyśmy tylko mogli być tolerancyjni, gdybyśmy tylko mogli nauczyć się być tolerancyjnymi.

A czego uczy nas społeczeństwo i szkoła? Rano wciągamy na maszt gruzińską flagę i śpiewamy hymn, to dobra rzecz. A potem? A potem zaczyna się nowa szkoła tolerancji. Kochać narodowy hymn, kochać narodowe symbole jest łatwo. Pokochać kogoś żyjącego obok, na przykład sąsiada – znacznie trudniej. Rozumiem słowa Dostojewskiego, który napisał, że im bardziej Iwan Karamazow szanował społeczeństwo, ludzkość i cały świat, tym bardziej nienawidził własnego sąsiada. To ważna lekcja dla całego społeczeństwa. Jeśliby tylko Gruzja mniej była dumna ze swych własnych osiągnięć, a bardziej zgłębiła idee tolerancji, mielibyśmy jakieś szanse.

Mam nadzieję, że rozumieją państwo, iż w tym zakresie jestem optymistą. Wierzę w swoje społeczeństwo, nie dlatego, że to wielkie społeczeństwo, ale dlatego, że takim będzie. Gdy Ormianie mówili mi kiedyś, że niegdyś dali nam alfabet i zasadniczo zbudowali wszystko, co zostało zbudowane w Gruzji, nigdy nie zaprzeczałem. Powiedziałem tylko: „Nie sprzecajmy się o to, zostawmy to historii. Pomyślmy o tym, kto pierwszy z nas wstąpi do NATO lub Unii Europejskiej”. W ten sposób pojawi się nowa szansa na współpracę na Kaukazie.

## KOMENTARZ

### Dyskusja z kolokwium w Tbilisi

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: *Didi madloba*, dziękuję bardzo za tę prezentację, za pogłębienie znaczenia pojęcia tolerancji. Rozumiem, co miałeś na myśli, mówiąc, że nie należy wierzyć człowiekowi, który głośno chwali się tym, jak bardzo jest tolerancyjny – taki człowiek nigdy tak naprawdę nie ma tej cechy. To doświadczenie bardzo bliskie sercom ludzi pogranicza.

Nasuwa mi się cytat ze *Zniewolonego umysłu* Czesława Miłosza. Wielu uznaje tę książkę za najlepszy przykład dekonstrukcji ideologii komunistycznej. Ów cytat to wypowiedź starego Żyda z Galicji, który zwykł mówić: „Jeśli dwóch kłóci się, a jeden ma rzetelnych 55 procent racji, to bardzo dobrze i nie ma się co szarpać. A kto ma 60 procent racji? To ślicznie, to wielkie szczęście i niech Panu Bogu dziękuje! A co by powiedziec o 75 procent racji? Mądrzy ludzie powiadają, że to bardzo podejrzane. No, a co o 100 procent? Taki, co mówi, że ma sto procent racji, to paskudny gwałtownik, straszny rabuśnik, największy łajdak”.

Coś takiego można często zauważyć i na naszym pograniczu, i w tradycjach tolerancji. Dziękuję, Lewanie, za to wystąpienie. A teraz mamy okazję do zadania kilku pytań.

NIJAZI MECHTI: Trzy lub cztery lata temu, kiedy byłem tutaj na konferencji, organizatorzy przygotowali wycieczkę po mieście. W autobusie przewodnik opowiadał nam o Tbilisi, pokazywał miejsca,

w których mieszkali Żydzi, Ormianie, Persowie (lub muzułmanie). Chciał w ten sposób, tak mi się wydawało, pominąć Azerów. Wczoraj byliśmy w studiu architektonicznym i podczas wizyty także wspomniano wszystkie te nazwy etniczne, z pominięciem Azerów. Mówiono jedynie o Persach i muzułmanach.

Muszę więc co najmniej podejrzewać, że przez Persów i muzułmanów rozumiano Azerów. Problemem jest to, że sam etnonim „Azerbejdżanin” stanowi kwestię sporną nawet dla nas samych. Nie jest to nazwa historyczna. W dokumentach historycznych aż do XX wieku mówiło się o nas jako o Turkach lub Oguzach. Trzeba też pamiętać, że w języku tureckim nie rozróżnia się różnych rodzajów Turków, tak jak w rosyjskim [„тюрки” i „турки” – przyp. tłum.]. Ten podział został wymyślony przez rosyjskich uczonych w celu odróżnienia Turków osmańskich od innych Turków, do czego uczeni mieli prawo. A u nas do tej pory trwa spór o nazewnictwo: czy powinniśmy się nazywać Turkami, czy Azerami?

Po tych wstępnych wyjaśnieniach chcę zadać pytanie: z czym związane jest to, że zamiast nazw „azerscy Turcy” lub „Azerowie” wolicie używać określeń „Persowie” lub „muzułmanie”? Czy jest w tym coś z ducha NLP albo struktury pojęciowej, która nie pozwala przyznać azerskim Turkom praw mniejszości etnicznej? Czy jest to może konsekwencja napiętej sytuacji, którą opisałem wcześniej?

LEWAN BERDZENISZWILI: Dziękuję za to pytanie. Niestety, w gruzińskim nie ma rozróżnienia pomiędzy określeniami dotyczącymi Turków. To nie tyle osobliwość języka gruzińskiego, ile fakt historyczny. I tak, na przykład, mieszkańców rejonu Borczało nazwaliśmy borczalskimi Tatrebami. Mieliśmy jeszcze inne określenie: „Tatarzy”, ale nie jest ono używane dzisiaj, ponieważ obecnie odnosi się do zupełnie innej grupy etnicznej.

I absolutnie się z tobą zgadzam. Nasi uczeni i politycy muszą wyjaśnić, jak powinni siebie określać. A jeśli znajdziecie jakąś nową nazwę, to z pełnym szacunkiem będziemy tak was nazywać, niczym gruziński mistrz ceremonii zapytamy: „Jak wolisz by cię nazywano, drogi bracie?”. A więc trzeba to zrobić – to zadanie dla tureckich i gruzińskich uczonych.

A gdy zostanie ono rozwiązane, to jestem absolutnie pewien, że nic nie powstrzyma naszych polityków przed używaniem takiej nazwy, jaka zostanie uznana za właściwą, i że bardzo szybko się ona upowszechni. Nasi ludzie kochają nowości i jeśli powiedziec

im, że powinni coś robić w dany sposób, to już jutro zaczną tak postępować. Pod tym względem ludzie u nas naprawdę szybko się uczą. Wynika to z ich otwartości. Wydaje się, że można tu mieć dużą nadzieję. Jeśli nie jesteś w 100 procentach pewien, jak nazwać swego sąsiada, to też dobrze, bo możesz użyć po prostu paradygmatu, o którym właśnie się dowiedziałeś. Gruzini są teraz pewni siebie na około 90 procent, nie na 100 procent, jak to wcześniej bywało.

ARTUSZ MKRTCZJAN: A propos zamięłowania Gruzinów do nowości, pozwolę sobie tu dodać, że lubią oni także starocie. Z czym należałoby pana zdaniem wiązać postawę Kościoła gruzińskiego i całej Gruzji w stosunku do kościoła i kultury ormiańskiej w Tbilisi, a także w reszcie kraju?

LEWAN BERDZENISZWILI: O ile wiem, w Gruzji mówi się, że nie ma u nas antysemityzmu i że pod tym względem jesteśmy jedyjni na świecie (jedynie Duńczycy mają być pod tym względem do nas podobni). Podkreślano to szczególnie w czasach ZSRR. Tak naprawdę jednak w Gruzji zawsze istniał jakiś rodzaj uprzedzeń tego typu – nie tyle antysemityzm jako taki, ile raczej antyormianizm. Oczywiście nie wszyscy Gruzini byli antyormiańscy i oficjalnie nigdy się o tym nie mówiło, ale jeśli już ktoś był Gruzinem, to nie wypadało mu szanować czy kochać Ormian. Dlatego też wiele jeszcze musimy się nauczyć i w sobie zmienić.

Niestety, powszechny stosunek do ormiańskiej kultury czy Kościoła wygląda podobnie jak stosunek do Kościoła katolickiego. Na pewno wiecie, że istnieją tu poważne problemy. Nie chodzi tylko o antyormianizm, ale o całościową postawę społeczeństwa, które dopiero ostatnio podniosło głowę i które nie wszędzie i nie w każdym przypadku jest w pełni demokratyczne.

Naprawdę przykro mi, że są w Gruzji ludzie, którzy nie mają najmniejszego pojęcia, co robi pół miliona ormiańskich mieszkańców kraju. Nic o nich nie wiedzą – jak żyją, co jedzą, co lubią, co oglądają, jak myślą itp. Po prostu nikogo to nie interesuje. Liczą się tylko głosy w wyborach, których większość – jak zwykle – zgarnie partia rządząca. Teraz pojawiła się szansa na to, by również opozycja odwołała się do tej grupy i dowiedziała się przy tym, kim ona jest i jakie są jej poglądy – ale ta możliwość znów zostaje zaprzepaszczona. A to oznacza, że Ormianie ponownie oddadzą głosy na partię rządzącą. Mamy tu więc do czynienia z dwojakim problemem. Jeśli



szukamy obrońców, zwracamy się do tych, którzy będą w stanie nas chronić. Rząd i większość parlamentarna nie potrafią tego dokonać, potrzebują tylko głosów Ormian. Reszta też ich potrzebuje, ale to akurat dobre zjawisko. To sprawia, że będą musieli głębiej przemyśleć problemy ormiańskiej populacji.

I w tym punkcie całkowicie się zgadzam z Nijazim – niestety, Ormianie są tą grupą, której Gruzini przypisują najgorsze stereotypy. Nie mogą sobie państwo nawet ich wyobrazić. Są całkowicie niesprawiedliwe. Co szczególnie istotne, jeśli Ormianie wypowiadają się na nasz temat, to dlatego, że coś o nas wiedzą. My zwykle mówimy o Ormianach, nie wiedząc na ich temat absolutnie nic. Żaden Gruzin nie rości sobie pretensji do wiedzy na temat własnych sąsiadów. Nikt nie czyta Awetika Isaakjana, wie jedynie, że kiedyś wspomniał o nim Gamsachurdia – i tyle. Brak wiedzy o wielkiej kulturze ormiańskiej, której część przynależy tutaj, do tego kraju. Wszystko więc przed nami i można nam pogratulować – jak mawiał gruziński pisarz Guram Doczanaszwili. Przed nami zadanie poznania sąsiadów, o których obecnie nie mamy pojęcia. Może potem wyniknie z tego miłość bliźniego itp.

[GŁOS Z SALI:] O ile pozostaną!

LEWAN BERDZENISZWILI: Nie, jeśli o to chodzi, to mam nadzieję, że wszyscy zostaniemy na Kaukazie. Gdy spotykamy się w Rosji albo w innych krajach, to używamy wobec siebie słowa „rodak” i nawzajem się szanujemy. Wspominałem już, że służyłem w Armii Radzieckiej w ЖХ 385/3-5, tzn. w strefie sowieckiej. Stworzyliśmy tam Chrześcijańską Federację Zakaukaską, która składała się zarówno z Ormian, jak i Gruzinów. Dlaczego chrześcijańska? Bo nie było w niej Azerów. Na początku nazywała się tylko „Zakaukaska”, ale nie chcieliśmy, by wchodzili do niej ludzie z zewnątrz, wśród których byli porywacze samolotów i tym podobni niezbyt dobrzy ludzie. Twierdzili, że są ateistami, więc powiedzieliśmy im, że nasze stowarzyszenie jest chrześcijańskie. Dzieliśmy wszystko między siebie – Ormianie i Gruzini. W ten sposób byliśmy i pozostaliśmy braćmi. A od swojego ormiańskiego brata mogłem dowiedzieć się wielu rzeczy, o których inaczej nigdy bym nie usłyszał. Po prostu lepiej się nawzajem rozumieliśmy.

Nie oznacza to oczywiście, że uważam, iż Ormian powinno się wszędzie łączyć z Gruzinami. Czasami to jednak nieźle wychodzi.

Na Kaukazie powinniśmy być braćmi. Światowe braterstwo zagwarantowano w Deklaracji Praw Człowieka. A na Kaukazie nie tylko jesteśmy do tego zobowiązani, ale jeszcze potrafimy to robić, jeśli tylko przyjdzie nam na to ochota.

NEAL ASCHERSON: Pragnę tylko powiedzieć – to wspaniałe. Chciałbym też przypomnieć panu bardzo nieprzyjemny niemiecki wiersz, który brzmi: *Und du nicht mein willst Bruder sein, / So Schläge Ich dir den ein Schädel*, co oznacza: „Jeśli nie chcesz być mym bratem, rozbiję ci łeb”.

Oczywiście, Holandia również obecnie przechodzi kryzys, kryzys myślowy, który można by nazwać kryzysem szowinistycznej tolerancji, podobnym do tego, który opisał pan w kontekście Gruzji. Obecny kryzys związany z imigrantami w Holandii można wyrazić stwierdzeniem: „Holandia jest najbardziej tolerancyjnym krajem w świecie. Islam jest nietolerancyjny. Dlatego też islamscy imigranci nie pasują do holenderskiego społeczeństwa i tradycji Holandii”. Dlatego, w imię tolerancji, niektórzy członkowie parlamentu złożyli wniosek, by Koran został książką zakazaną, by przestępstwem była jego sprzedaż i posiadanie w Holandii. Wszystko to w imię tolerancji.

ARUTJUN MARUTJAN: Jaka część społeczeństwa gruzińskiego popiera poglądy podobne do pańskich? Czy taka postawa pomoże panu w uzyskaniu mandatu poselskiego?

LEWAN BERDZENISZWILI: To bardzo trudne pytanie, bo nie ma na ten temat żadnych badań, głównie dlatego, że nieuprzejmie jest zadawać ludziom tak osobiste pytania. Ale z drugiej strony obawialiśmy się, że jesteśmy w dużej mniejszości. I faktycznie, wszyscy boją się od lat faszyzujących ugrupowań i tzw. gruzińskich naukowców typu Szaradze lub niektórych co bardziej agresywnych zwolenników byłego prezydenta Gamsachurdii. Baliśmy się, że to nadal większość społeczeństwa, okazało się, że są oni w mniejszości.

Jak to było możliwe? Popierać Gamsachurdię mogło z dziesięć osób, nie więcej, myśleć w ten sposób mogło i 90 procent. Ale sprzeciwiać się im mogą tysiące ludzi. I w tym sensie jesteśmy większością. A co tyczy się świadomości społecznej, tzw. *public awareness*, to nie jest ona wprawdzie u nas całkowicie zerowa, ale jest na bardzo niskim poziomie. Stoi więc przed nami zadanie uczenia siebie i innych, a nauczając innych, sami też musimy posiadać jakąś wiedzę,

by stać się mniej lub bardziej tolerancyjni. Ale szczerze, o liberalnych poglądach i tolerancji mogą już mówić tysiacy.

Takie dyskusje, oczywiście, utrudniały mi otrzymanie mandatu. W ciągu ostatnich kilku dni przeczytałem dwustronicowy artykuł o sobie w „Litieraturnoj Gazietie, której nikt już skądinąd nie czyta. Napisali tam, że jestem zły, bo tolerancyjny.

[GŁOS Z SALI]: To niezły komplement!

LEWAN BERDZENISZWILI: To prawda. Rzeczywiście, nauczyliśmy się mówić, przestaliśmy się bać krytykowania samych siebie, zwracania uwagi na to, czego nam brakuje, nauczyliśmy się, że jesteśmy w większości.

Jeśli chodzi o społeczeństwo, to mimo moich liberalnych poglądów jestem mniej lub bardziej popularny. Mogę na przykład, idąc ulicą, usłyszeć głosy typu: „Dobra robota, dobry z ciebie facet!“. Znajdzie się parę osób, którym się nie spodobam, lecz mimo wszystko nikt nie będzie chciał mnie zabić. A trzy, cztery lata temu, to był duży problem, istniały poważne siły, które starały się zdusić wszelkie głosy krytyczne wobec siebie. Pod tym względem nastąpił więc rozwój, poziom zrozumienia wzrasta.

Zawsze podaję przykład teatru lub opery. Kto kocha operę? Można powiedzieć, że Gruzini jej nie lubią. Ale to nieprawda – istnieją tacy, którzy ją kochają, ale stanowią nie więcej niż trzy lub cztery procent ludności. Rzeczywiście, nie jesteśmy wszyscy absolutnie tolerancyjni i nie mam złudzeń, co do tego, że kiedykolwiek 100 procent z nas stanie się jak Waża Pszawela, a gdyby jednak to nastąpiło, byłoby dość nudno. Po wystąpieniu Neala Aschersona, wielkiego autora *Morza Czarnego*, wiem przynajmniej, dlaczego nasz prezydent ożenił się z Holenderką.

HAMID HERISZI: Mówił pan o tolerancji w Gruzji, o jej korzeniach... Ale nie należy zapominać, że kraje postradzieckie nadal mają wielkiego sąsiada, Rosję, która wciąż wpływa na rozwój sytuacji w tych krajach, zarówno na poziomie kulturalnym, jak i ideologicznym. Na rynku rosyjskich mediów brak obecnie znaczącego periodyku opozycyjnego, nie istnieją też ruchy opozycyjne. Ten antydemokratyczny wirus szerzy się w całej przestrzeni postsowieckiej. A dzisiejsze społeczeństwo rosyjskie z jakichś – trudnych do zrozumienia – powodów zajmuje stanowisko antygruzińskie. To dziwne. Z jednej strony

tak wielki kraj jak Rosja, z drugiej tak mały jak Gruzja... Odnosi się wrażenie, że po zakończeniu zimnej wojny Rosja w końcu znalazła długo poszukiwanego wroga.

LEWAN BERDZENISZWILI: Dziękuję za dobre pytanie. Oczywiście, nigdy nie powinniśmy zapominać o naszym wielkim sąsiedzie.

Dobrze rozumiem, co miał na myśli pewien angielski uczony badający literaturę gruzińską, mówiąc: „Przeceniacie tutaj Rosję – to nie Rosja, nie kraj, ale piekło. To piekło, a wasza rzeka Terek jest czymś w rodzaju Styksu czy Acheronu – przekrocz ją, a znajdziesz się w piekle”. W tym piekle żyje teraz ponad milion Gruzinów. Z drugiej strony, skoro milion Gruzinów mieszka obecnie w Rosji, to zapewne nie jest ona takim piekłem. Bo Gruzini to na pewno wciąż ludzie normalni, przynajmniej pod tym względem. Żyją w Rosji, więc powstaje nowy rosyjski problem. Dlaczego Gruzja stała się celem numer 1? Antysemityzm w Rosji obecnie nie funkcjonuje, bo większość Żydów albo wyjechała, albo... siedzi w więzieniach. Trzeba więc znaleźć nowych wrogów. I odnaleziono ich – w Gruzinach. Gruzini to dobry wróg, bo ma charakterystyczne cechy. Zauważyliście może, że gdy Rosjanie opowiadają dowcipy, próbują naśladować gruziński akcent – i nigdy im to nie wychodzi. Nawet najlepsi rosyjscy aktorzy nie potrafią dobrze naśladować gruzińskiego akcentu ani – tym bardziej – azerskiego, tureckiego czy ormiańskiego.

Dlaczego? Bo nie wierzą w tożsamość tych narodów i kultur. Dla nich Tbilisi, Baku, Erewan to wszystko jedno. Wiele tracimy na tym, tak samo jak dużo traci gruziński parlament, gdy ogłasza się przyjazd przedstawiciela litewskiego parlamentu, a następnego dnia ogłasza spotkanie z przedstawicielem parlamentu łotewskiego – to oczywiste. Brak szacunku do Innego w ogóle łatwo przełożyć na brak szacunku dla Gruzinów. Wydaje mi się też, że Stalin jako Gruzin odegrał tu pewną rolę. I muszę stwierdzić, że w całej dzisiejszej postsowieckiej przestrzeni panuje kryzys inteligencji. Inteligencja jest przecież zjawiskiem wschodnioeuropejskim i radzieckim. Inteligencja rosyjska przegrała wojnę z nowym intelektualizmem, dlatego ma się tak źle, podobnie jak to się dzieje z inteligencją w Gruzji czy w innych krajach. I w związku z tym nie ma w gruncie rzeczy różnicy pomiędzy dobrym rosyjskim inteligentem a osobą, która akurat przypadkiem stała się prezydentem, porucznikiem KGB.

A brak inteligencji zaznacza się nawet wśród dysydentów! Byłem tym naprawdę zaskoczony. Pewnego dnia – dwa lub trzy lata

**RADIO WOLNA EUROPA**, Radio Swoboda, nadawca utworzony przez Kongres USA, dostarcza wiadomości, informacji i analiz krajom Europy Wschodniej, Azji Środkowej i Bliskiego Wschodu, gdzie wolny przepływ informacji jest ograniczony przez administrację rządową albo nie dość rozwinięty. Radio Wolna Europa zostało utworzone jako źródło propagandy antykomunistycznej w trakcie zimnej wojny; centrala mieściła się w Monachium (1949–1995), a aktualnie w Pradze. Działalność europejska została znacząco ograniczona pod koniec zimnej wojny. Radio Swoboda nadaje w 28 językach do 21 krajów, m.in. Iranu, Afganistanu, Pakistanu i Iraku.

temu – spotkaliśmy się i rozmawialiśmy w Pradze z okazji 50-lecia Radia Wolna Europa. Ukrainę reprezentował Wiktor Juszczenko, ja byłem przedstawicielem Gruzji, a Rosję mówiąca bardzo ciekawie historyk Ludmiła Aleksiejewa. Byliśmy pewni, że zrozumie ona, co mamy na myśli, mówiąc, że w Rosji nie ma demokracji. Powiedziała nam: „Ależ wybaczcie, my kochamy naszego prezydenta – jest naszą szansą”. Uważam, że albo Rosja stanie się demokratyczna – co jest możliwe, bo nie sądzę, by istniały kraje, które z definicji nie mogą być demokratyczne, byłaby to opinia faszyzująca sama w sobie – a jeżeli nie, to ten wielki kraj przestanie istnieć.

Niestety, Rosja realizuje drugi scenariusz. Bardzo mi z tego powodu przykro, bo oznacza to na przyszłość poważ-

ne problemy, a nawet wojnę. W gruncie rzeczy istnieją duże szanse na demokratyczną Rosję, ale mało kto o tym mówi. Czy osoba, która jednocześnie ucieleśnia Rosję i Kaukaz, tzn. ma ormiańskie i azerskie korzenie – Garri Kasparow – mógłby zostać głównym rosyjskim dysydem i przywódcą nowej partii opozycyjnej? Możliwe, w każdym razie jestem pewien, że demokracja pewnego pięknego dnia musi zawitać do Rosji.

Jeśli chodzi o stosunki dyplomatyczne, to musimy zrozumieć, że bez Rosji nie będziemy istnieć. Zawsze będzie ona naszym sąsiadem. Nie powinniśmy z niej robić wroga, zamykać granic itd., zwłaszcza że nie dysponujemy dobrymi źródłami energii. Jednocześnie powinniśmy uczciwie mówić o naszych problemach z Rosją. W końcu udało nam się, na przykład, zrobić coś z obecnością militarną Rosji w Gruzji. Możecie sobie wyobrazić, co to znaczy. Litwini powiedzieli nam: „Dobra robota! Ławrow przyjechał do was, a do nas nigdy nie przyjeżdża!”. Wykonaliśmy dobrą robotę bo minister do nas przyjechał, może uda nam się wspiąć na wyższy szczebel i przyjedzie prezydent Putin. À propos, każda osobistość przyjeżdżająca do Gruzji po jakimś czasie traci władzę...

HAMID HERISZI: Mogę dodać, że ktokolwiek przyjedzie do Baku, traci władzę bardzo szybko – Breżniew, Turgut Özal... Kaukaskie dowcipy nadal dotyczą głównie śmierci, nie życia...

[GŁOS Z SALI:] W każdym wystąpieniu publicznym mówię o historii, o początku lat 90. w Gruzji i zawsze z dumą wspominam przedradziecką historię kraju. Mówię o Tbilisi, w szczególności starych dzielnicach miasta, i daję wiele przykładów, jak pan powiedział, tolerancji, miłości do bliźnich itd. Co by pan powiedział o tym okresie, ciekawi mnie pańska opinia?

LEWAN BERDZENISZWILI: Naturalnie w Gruzji zawsze zdarzały się okresy tolerancji, zrozumienia i miłości bliźniego, zwłaszcza wśród ludzi wykształconych lub tych, którzy w jakiś sposób rozumieli istotę rzeczy. Czasem związane to było z faktem, że w okresie sowieckim ludzie tak naprawdę nie stosowali rozróżnień pomiędzy sobą. Ogólnie rzecz biorąc, traktują je jako zbyteczne, często mówią, że „nigdy nie wprowadzaliśmy podziałów, nie mówiliśmy: ty jesteś Ormianinem, Azerem, Gruzinem itp.”. Ale to też nie jest to, czego nam teraz potrzeba. Powinniśmy umieć powiedzieć: „Tak, jesteś Ormianinem i kocham cię”. To istota sprawy. Nie potrzebujemy tego, co mieliśmy w okresie radzieckim.

Ja na przykład studiowałem w Batumi – zapewne wiedzą państwo, że to bardzo kosmopolityczne miasto. W ogóle samo słowo „miasto” ma w swoim znaczeniu rys międzynarodowości, bo bez niej nie można sobie wyobrazić miasta w ogóle. W Batumi żyliśmy na czymś w rodzaju wspólnego podwórka.

Wydaje mi się, że sam Kofi Annan nigdy nie spotkał takiej liczby przedstawicieli różnych narodowości co ja na moim podwórku w Batumi. Wszyscy żyli w ten sposób, absolutnie wszyscy – Ormianie, Azerowie, Gruzini i Turcy z Turcji oraz wszelkiej maści Gruzini i Rosjanie. Trzech bohaterów Związku Radzieckiego na jednym podwórku, jak się to kiedyś mówiło. Proszę sobie wyobrazić taką sytuację. I czego uczyliśmy siebie nawzajem? Tego, że wszyscy jesteśmy dobrzy i wszyscy jesteśmy ludźmi radzieckimi. Że wszyscy mówimy tym samym językiem.

Ale tak naprawdę niczego się nie nauczyliśmy. Na przykład, nie wiedziałem, że Walera, który był Ormianinem, to przedstawiciel zupełnie innej kultury. Wszyscy mieszkaliśmy razem i żyliśmy w taki sam sposób. Ale nie było tam głębokiego zrozumienia, o którym

mówię dzisiaj. Nawet na poziomie kuchni. Można było przeżyć całe życie obok siebie i nie wiedzieć, co tkwiło w głowie drugiej osoby, jakie było sedno ormiańskości, azerskości, gruzińskości itd. W tamtych czasach wszystko było wyblakłe, niewyraźne, podobnie jak my sami.



## KOMENTARZ

### Wywiad z Nijazim Mechtim dla „Obozriewatiela”

24–30 czerwca 2005 roku

#### **NA JAKIE WĄTKI DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO NALEŻAŁOBY ZWRÓCIĆ UWAGĘ?**

Oszło mi to wystąpienie Lewana Berdzeniszwilego. Wyrażał on skruchę za to, że Gruzini zawsze niesłusznie uważali siebie za lepszych od innych, a potem dziwili się nieprzyjaznemu stosunkowi innych do siebie. Co więcej, pokazał on logikę Gruzinów, według której uważają oni siebie za bardziej tolerancyjnych: skoro ktoś ich źle potraktował i nie został za to ukarany, dowodzi to cierpliwości narodu gruzińskiego.

Jako że Lewan Berdzeniszwili podał w ten sposób w wątpliwość tolerancyjność Gruzinów, za słuszne uznałem zadanie mu pytania o to, czy istnieje w Gruzji jakaś powszechna zasada każąca w miarę możliwości nie wspominać Azerów lub, jeżeli nie ma innego wyjścia, używać wobec nich słowa „muzułmanie”? Kiedyś, gdy byłem w Gruzji, zaskoczyło mnie to, jak młody przewodnik, wymieniając wszystkie narodowości zamieszkujące Gruzję, nie wymienił z imienia Azerów, wspominając jedynie o muzułmanach. Wczoraj natomiast, gdy odwiedzaliśmy biuro architektów „Arci” G. Abuladze, znów zauważyłem, że prelegent z przyjemnością wymienił Ormian oraz Żydów żyjących w Gruzji i ponownie pominął Azerów, używając ogólnego zwrotu „muzułmanie”.

Muszę wyznać, że odpowiedź Lewana Berdzeniszwilego nie wydała mi się satysfakcjonująca. Jego tematem była kwazitolerancyjność

Gruzinów i, jak się mi wydawało, moje pytanie mogło tu być dodatkowym argumentem. Powiedział coś o zamiłowaniu Gruzinów do nowości i że sami powinniśmy zdecydować, jaką sobie nazwę wybrać. „A wtedy i my będziemy was tak nazywać”.

## KOMENTARZ

### Wywiad Bartosza Hlebowicza z ojcem Bazylem Kobachidze

BARTOSZ HLEBOWICZ: Jaka jest rola Cerkwi w budowaniu społeczeństwa gruzińskiego?

O. BAZYL KOBACHIDZE: Niestety, bardzo negatywna. Zjawiskiem, które martwi, jest religijny nacjonalizm w Gruzji. Wynika on z historii, czyli bycia dawną kolonią ZSRR, i z ograniczania edukacji księży. Panuje u nas wielka ciemność. Polska też była krajem socjalistycznym, ale nie możemy porównywać tych sytuacji. Kościół u was zawsze był schronieniem dla intelektualistów i naukowców. W Polsce mieliście Katolicki Uniwersytet w Lublinie, a u nas z rozmysłem przyjmowano niewykształconych. Dziś zdobyli mocną pozycję, zwłaszcza mnisi. A w prawosławiu tylko mnisi mogą zostać biskupami. Większość z nich propaguje nacjonalizm, fundamentalizm, antysemityzm. Duży ideologiczny wpływ na nasz Kościół wywiera Cerkiew rosyjska.

Nasza Cerkiew cierpi na te same choroby co Cerkiew serbska. Księża tutaj często opowiadają: „Bóg mówi po gruzińsku, Bóg kocha Gruzinów, a Maria Panna to nasza święta”. Mówi się też o tolerancji, ale to tylko deklaracje. Wykształcenie większości duchownych w Gruzji, w tym mnichów, to połączenie folkloru średniowiecznego ze specyficzną mieszanką gruzińską.

BARTOSZ HLEBOWICZ: Czy są jakieś szanse na zmiany?

O. BAZYL KOBACHIDZE: Reforma Kościoła stanie się możliwa tylko wtedy, kiedy społeczeństwo będzie tego wymagać. Większość Kościołów prawosławnych to Kościoły narodowe – to, co dzieje się w państwie, odbija się na życiu Kościoła. W tej chwili ani w Cerkwi, ani wśród wiernych nie ma żadnej woli, aby przeprowadzić reformy czy choćby tylko odrzucić nacjonalizm. Cerkiew była przeciwna rewolucji róż, jednak każdy biskup wie, że religia potrzebuje państwa, ale też każdej władzy potrzebni są magowie, którzy ją wyświęcają. Dlatego biskupi doszli do wniosku, że po rewolucji również będą potrzebni. Dzisiaj jest modne prezentowanie się jako monarchista i nacjonalista religijny. To ma oznaczać rodzaj odrodzenia się tradycji. Popularne są też „ludowe” stroje.

BARTOSZ HLEBOWICZ: Rozumiem, że w takim razie Cerkiew w Gruzji nie sprzyja łączeniu się kraju z Unią Europejską czy NATO.

O. BAZYL KOBACHIDZE: Nie można mówić o jednej opinii Cerkwi prawosławnej w Gruzji, np. w sprawie wejścia do Unii Europejskiej i NATO. Nie istnieje oficjalne stanowisko. Są tacy księża, którzy podzielają moje zdanie, ale obawiają się je wyrażać publicznie. Mają rodziny i boją się, że zostaną bez chleba. Trudno jednak ukryć, że wielu duchownych wykorzystuje prawosławie jako argument przeciw Europie. Gruzini powtarzają, że Europa to siedlisko szatana, a łączenie się państw to preludium Apokalipsy. Rosyjska Cerkiew rzuciła klątwę na Juszczenkę jako na Antychrysta właśnie. Uważam, że taki cel miało jego trucie – zmienić przystojnego mężczyznę w Quasimoda, w Antychrysta. Mówi się, że chrześcijanin powinien się przeciwstawiać integracji. Dla nich Europa jest narzędziem katolicyzacji, której nie uznają za chrześcijaństwo. Większość wiernych i popów zna głównie rosyjski i z rosyjskiej literatury czerpie wiedzę. W Cerkwi gruzińskiej panuje izolacja i próżnia intelektualna od 1987 roku.

BARTOSZ HLEBOWICZ: Rozmawiamy podczas konferencji poświęconej dialogowi międzykulturowemu. Jakie znaczenie mają takie spotkania?

O. BAZYL KOBACHIDZE: Konferencje na temat dialogu międzykulturowego są bardzo potrzebne jako odpór dla ideologii fundamentalizmu

---

i nacjonalizmu. Nie do uwierzenia, ale na państwowych uniwersytetach organizowane są spotkania, podczas których dawni „czerwoni profesorowie” uczą studentów religijnego fundamentalizmu. Kiedyś ci wykładowcy służyli władzy ateistycznej, teraz widzą, że opłaca się co innego. Nacjonalistycznego języka używają nawet dziennikarze telewizyjni.



# NACJONALIZM I KSENOFOBIA





STUDIUM PRZYPADKU  
Europa Środkowa i Wschodnia.  
Niemcy i Polska

BASIL KERSKI

Wrocław 2007

Chciałbym moje wystąpienie rozpocząć od jednej podstawowej uwagi: nie uważam obecnych zjawisk politycznych, ksenofobii i nacjonalistycznych reakcji w Europie Środkowej i Wschodniej, za zaskakujące. Dlaczego? Ponieważ nacjonalizm i ksenofobia, które były nieodłącznym elementem polityki władz komunistycznych w Europie Środkowo-Wschodniej, to trwałe dziedzictwo nie tylko lat trzydziestych i II wojny światowej, ale także powojennych dziesięcioleci.

Chciałbym skupić się na doświadczeniu Niemiec i Polski. Zaczę od problemu nacjonalizmu jako integralnego elementu komunizmu na przykładzie NRD. Mitem założycielskim NRD było zwolnienie tego państwa z odpowiedzialności za II wojnę światową. NRD nigdy w jakikolwiek sposób nie wsparła dyskusji czy samokrytyki dotyczącej niemieckiej historii i tożsamości. Problem Holokaustu był tematem tabu. Społeczeństwo wschodnioniemieckie było społeczeństwem monoetnicznym. Kryzys gospodarczy roku 1980 i powstanie konkurencji między konsumentami w bloku sowieckim, co miało miejsce na przykład w 1970 roku, wraz z otwarciem granicy między Polską i NRD, pogłębiło niechęć wobec wszystkiego, co zagraniczne, wzmacniając ksenofobiczne reakcje. Ponadto potencjalne antypolskie

**RZECZPOSPOLITA OBOJGA NARODÓW** (1569–1795), polskiego i litewskiego, była dualistycznym tworem administracyjnym rządzonym przez wspólnego monarchę. W swoich czasach była największym krajem europejskim z jedną z najliczniejszych (wieloetnicznych) populacji o umiarkowanej tolerancji religijnej. Rzeczpospolita posiadała wyjątkowe cechy pośród współczesnych sobie administracji: system polityczny tworzył zestaw ograniczeń władzy królewskiej. Królowie byli ustanawiani przez legislaturę (sejm), którą kontrolowała szlachta. Ten osobliwy system był prekursorem nowoczesnych demokracji, monarchii konstytucyjnej i federacji. Oba kraje Rzeczypospolitej były formalnie równorzędne, jednak Polska miała dominującą pozycję.

sentymenty z czasów powstania Solidarności i wprowadzenia stanu wojennego zostały instrumentalnie wykorzystane przez władze NRD – tu cytuję – „by chronić obywateli NRD przed wirusem Solidarności”. Chcąc wzmocnić swoją pozycję i więzi między społeczeństwem a władzą, reżim Honeckera w 1980 roku nie tylko sięgnął po antypolskie i anty-słowiańskie sentymenty i stereotypy, ale również jawnie autorytarne pruskie tradycje, czego celem było zbudowanie wschodnioniemieckiej tożsamości państwowej na terenach okupowanych przez Związek Radziecki.

Jaka była sytuacja w Polsce po 1945 roku? Prosovietcki rząd w Warszawie wprawdzie nie przeprowadził w okresie powojennym w Polsce czystek etnicznych, jednak kontynuował politykę wysiedlania grup etnicznych, politykę niszczenia wieloetnicznej tkanki Polski, politykę, którą zapoczątkowały już

oczywiście wcześniej dwa totalitaryzmy: stalinowski i hitlerowski. Fatalne dziedzictwo PRL-u to ideologiczny sojusz prokremlowskich komunistów z przedwojenną elitą Narodowej Demokracji. Polscy komuniści wykorzystywali filozofię historycznego myślenia endecji, aby zalegitymizować powojenną zmianę polskich granic i usankcjonować przejęcie przez powojenne państwo polskie dawnych ziem niemieckich. Użyto do tego celu wyobrażeń o starosłowiańskiej polskiej historii tych ziem. Obraz Polski z czasów dynastii Piastów został spopularyzowany nie tylko jako model pierwszego państwa polskiego, ale także jako obraz państwa idealnego. Polskim komunistom bliska była również endecka koncepcja Polski jako narodu monoetnicznego. Podobnie jak endecja, krytycznie odnosili się do wieloetnicznej Rzeczypospolitej i republikańskiej definicji polskiego narodu: politycznego pojęcia narodu, określonego przez tradycję współżycia różnych grup etnicznych, języków i religii. Kościół katolicki zareagował na ten sojusz na wiele sprzecznych ze sobą sposobów. W kwestii dawnych ziem niemieckich używał

retoryki endecji, która, przywołując mit Piastów, nazywała je starymi ziemiami piastowskimi. Z drugiej strony środowiska antykomunistyczne – szczególnie te zgromadzone wokół Klubów Inteligencji Katolickiej, osoby świeckie oraz lewicowi dysydenci i niektóre środowiska emigracyjne – próbowały przeciwstawić się tradycjom endeckim, zwłaszcza ich silnej nacjonalistycznej i ksenofobicznej retoryce, starając się utrzymywać bliskie kontakty z sąsiadami, tworzyć atmosferę dialogu i stosunków dobrosąsiedzkich. Ich wielkim osiągnięciem był list biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku, którego głównym autorem był arcybiskup Wrocławia Bolesław Kominek. List był z jednej strony próbą legitymizacji powojennych zmian terytorialnych i odwoływał się do filozofii historii narodowej, ale najważniejszym jego przesłaniem było pojednanie, czyli zerwanie z fatalistyczną retoryką polsko-niemieckiej wrogości.

Ideologiczny sojusz komunistów i Narodowej Demokracji odcisnął się wielkim piętnem na polskiej świadomości poprzez system edukacyjny. To, co miało miejsce, można by określić mianem instytucjonalizacji jawnie nacjonalistycznych postaw. Odwołanie się do tradycji endeckich posłużyło nie tylko legitymizacji powojennych granic Polski (określając ich kształt jako optymalny), ale również, co ważniejsze, pozyskaniu szerokiego poparcia społeczeństwa polskiego. Jest to z pewnością doświadczenie wielu państw bloku sowieckiego.

Innym kluczowym doświadczeniem epoki bloku sowieckiego był brak dialogu między sąsiadami, brak otwartego dialogu pomiędzy narodami Europy Środkowej na temat historii, a także brak refleksji samokrytycznej i kontaktów społecznych. Dzięki niefortunnemu dziedzictwu polityki historycznej komunizmu oraz polityki tożsamości i stosunków międzypaństwowych prawie nikt nie mógł dokładnie przewidzieć lub oczekiwać pokojowych przemian, które miały nastąpić w Europie Środkowej w latach 1989 i 1990, ani późniejszego, również pokojowego, rozwoju stosunków pomiędzy tymi narodami. Wręcz przeciwnie, spodziewano się nawrotu waśni etnicznych. Przypomnę, że wszelkie stosunki pomiędzy państwami sąsiadującymi ze sobą w Europie Środkowej i Wschodniej, na przykład Polską a Litwą, Polską a Ukrainą, a także stosunki w samej Polsce, a nawet w Czechach i na Słowacji, były głęboko historycznie napięte; pamiętajmy, że po wojnie narody takie jak Polska czy Węgry zostały zmuszone, bez konsultacji społecznych lub demokratycznej legitymizacji, do przesunięcia granic swych krajów. W rezultacie

wielu etnicznych Polaków czy Węgrów znalazło się poza granicami swoich ojczyzn. Zdarzył się jednak zaskakujący – i to jest mój kolejny argument – cud: nowe kraje członkowskie Unii Europejskiej rozwinęły się w tak pokojowy sposób, że uchroniły się przed poważnymi wewnętrznymi konfliktami etnicznymi oraz poważniejszymi konfliktami pomiędzy sobą.

Dlaczego nie było konfliktów? Albo: Jakie pozytywne tendencje lub czynniki spowodowały pokojowy rozwój relacji pomiędzy państwami tej części Europy i umożliwiły ich przystąpienie do Unii Europejskiej? Chciałbym powrócić w tym miejscu do przykładu Polski i Niemiec. W odniesieniu do Niemiec antypolska polityka – najważniejszy element tradycyjnego dyskursu politycznego niemieckich elit – prawie całkowicie zanikła lub stała się niemal niewidoczna. Chciałbym przypomnieć, że w demokratycznej Republice Weimarskiej nie tylko narodowi socjaliści i formacje nacjonalistyczne traktowały Polskę jako *Saisonstaat*, czyli „państwo sezonowe”, „bękartą Wersalu”, negując jej niepodległość i prawo do istnienia. Podobne opinie przeważały także wśród większości Niemców; obóz demokratyczny odrzucał postanowienia traktatu wersalskiego, postrzegając negatywnie pojawienie się, w następstwie I wojny światowej, niezależnych państw Europy Środkowej. Obecnie tradycja negatywnej polityki wobec Polski (*negative Polenpolitik*) całkowicie zanikła, co można było wyraźnie zauważyć w momencie rozszerzenia Unii. Do ostatniej chwili, to jest do roku 2004, badania w Unii Europejskiej wykazywały, że większa część społeczeństwa niemieckiego miała obawy przed rozszerzeniem Unii, a szczególnie w kontekście otwarcia rynku pracy, przed wejściem do niej Polski. Jednak negatywnego nastawienia niemieckiego społeczeństwa i potencjalnej krytyki nie wykorzystał żaden z przedstawicieli niemieckich elit politycznych. Ostatecznie zgodzono się, że przystąpienie Polski do Unii Europejskiej leżało w interesie Niemiec, ponieważ likwidowało peryferyjne położenie tego kraju w Europie. Przeważało przekonanie, że integracja Europy Środkowej z Unią Europejską nie tylko otworzy nowe rynki i możliwości inwestowania, ale również zwiększy bezpieczeństwo kraju.

Gdzie można szukać źródła zmiany tych postaw? Dużą rolę odegrały w tym debaty lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, nie tylko te dotyczące zachodnich granic Polski i kwestii ich uznania, ale także samokrytyczne debaty dotyczące Trzeciej Rzeszy, dyskusje na temat antysemityzmu, jak i postaw antypolskich. I tak w zachodnich,

demokratycznych Niemczech narodziło się przekonanie o odpowiedzialności Niemiec za swego wschodniego sąsiada, Polskę.

Jeśli chodzi o społeczeństwo NRD, bardzo ważną rolę w zmianie postaw odegrało młode, powojenne pokolenie, pokolenie krytycznie nastawione wobec reżimu NRD, niezadowolone właśnie z braku krytycznej debaty na temat Trzeciej Rzeszy, niezadowolone z braku poczucia odpowiedzialności elit NRD za nazistowskie Niemcy – elit, które z kolei zawiedzione były tabu nałożonym na dyskusję dotyczącą Holokaustu. Krytyczne pytania o historię Niemiec były zadawane szczególnie w środowiskach antykomunistycznych i Kościoła ewangelickiego. Obydwa nurty gruntownie zmieniły sposób myślenia Niemców o swoich sąsiadach, w tym o Polsce.

Zwróciłem uwagę państwa na krytyczną postawę Niemców wobec rozszerzenia Unii Europejskiej. Tak, dla niemieckiej kultury politycznej przed 2004 rokiem był to poważny problem, duży ciężar. Społeczeństwo niemieckie darzyło wówczas nieproporcjonalnie większą sympatią swoich zachodnich sąsiadów niż wschodnich, do których nastawione było krytycznie i niechętnie. Co ciekawe, badania socjologiczne sprzed lat pokazały, że niechęć ta była szczególnie duża w najbardziej oddalonych od tychże wschodnich sąsiadów regionach – na zachodnich peryferiach Niemiec, najbogatszych i najbardziej stabilnych politycznie, ale i najbardziej odległych, a przez europejskie podziały pozbawionych kontaktu z Polską czy Czechami. Pogranicze polsko-niemieckie, pomimo znacznych problemów społecznych i gospodarczych, było i jest miejscem, w którym bez względu na koszty transformacji gospodarczej dominowało i nadal dominuje głębsze pojmowanie wspólnoty i większa chęć zrozumienia sąsiada, Innego.

Według wyników badań socjologicznych Polacy w ciągu ostatnich dwudziestu lat, w przeciwieństwie do społeczeństwa niemieckiego, całkiem zmienili sposób patrzenia na wszystkich swoich sąsiadów. Współcześni Polacy postrzegają Niemców neutralnie (śmiałbym twierdzić, że z pewną dozą życzliwości), podobnie jak reprezentantów innych narodów, z którymi niegdyś Polska miała napięte stosunki lub bywała w konflikcie. Jeżeli chodzi o sposób postrzegania Niemców, stosunek do nich zmienił się na tyle, że Polacy życzą sobie dzisiaj, by stały się one dla nich drugim, tuż po Stanach Zjednoczonych, najważniejszym partnerem politycznym i gospodarczym. Bardzo pozytywnym zjawiskiem było pojawienie się wśród opozycji antykomunistycznej oraz antykomunistycznych środowisk emigracyjnych

**HOLOKAUST**, gr. „całopalenie”, hebr. *Szoa* („katastrofa”), jid. *Hurban* („zniszczenie”), Zagłada, systematyczne i organizowane przez państwo ludobójstwo sześciu milionów Żydów i milionów innych narodów (Polaków, Cyganów) przez nazistowskie Niemcy i ich sprzymierzeńców podczas II wojny światowej. Niemcy nazywali to *Endlösung der Judenfrage*, „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej”. Greckie określenie na całopalenie używane jest ze względu na sposób mordowania – obozy zagłady – gdzie ciała ofiar spopielaone były w krematoriach.

tradycji krytycznego patriotyzmu, samokrytycznej refleksji nad polską historią. Ta samokrytyczna refleksja nie tylko zmieniła narrację historyczną, czyli uwolniła Polaków od fatalistycznej myśli o niezmiennej wrogości pomiędzy Niemcami a Polakami, ale także zwróciła uwagę na pozytywne wydarzenia w dziejach polsko-niemieckiego sąsiedztwa. Przyczyniła się, na przykład, do krytycznej refleksji na temat roli odegranej przez polskich katolików w czasie Holokaustu czy też nieudzielania pomocy polskim Żydom; a także na temat dziedzictwa nacjonalizmu i silnego przedwojennego antysemityzmu. Refleksja ta wpłynęła również na sposób myślenia o polityce

międzynarodowej i pozycji Polski w Europie. Dzięki niej Polacy zrozumieli, że podział Niemiec nie leżał w ich interesie, gdyż wzmacniał obecność rosyjskiego imperium w Europie Środkowej, i że zjednoczenie Niemiec zgodne będzie z dążeniami Polski, jeśli dokona się w sposób gwarantujący, że Niemcy staną się państwem demokratycznym i całkowicie zintegrowanym ze strukturami zachodnimi. Zjednoczenie to miało przybliżyć Polaków do Zachodu, uwalniając ich od hegemonii komunistycznej Rosji. Również te dwa nurty myślenia – o pozycji Polski w Europie i krytyczna refleksja na temat polskiej historii – zbudowały podstawy zarówno dla demokratycznej Polski, jak i dla nowej polityki zagranicznej i stosunków z nowymi elitami sąsiednich państw.

Kończąc moje rozważania, chciałbym poruszyć jeszcze jedną kwestię: jak silne są pozytywne tendencje, o których mówiłem? Po polskiej stronie martwi mnie kierunek, jaki w ciągu ostatnich dwóch lat przyjęła w Polsce dyskusja na temat tożsamości Europy i polityki historycznej. Martwią mnie ataki na Jana Józefa Lipskiego, Czesława Miłosza, architektów i autorów nie tylko pojednania i porozumienia z sąsiadami Polski, ale także różnych form myślenia o historii, a w szczególności samokrytyki jako fundamentu patriotyzmu w państwie demokratycznym. Ta postawa stała się obiektem ataku, skrytykowano ją, nazywając ekstrawagancją w czasach silnej konkurencji pomiędzy narodami nie tylko w sferze gospodarki, ale



także interpretacji historii świata, historii Europy i jej dynamicznego rozwoju. Współzawodnictwo z innymi, mówią krytycy Lipskiego i Miłosza, wymaga nieujawniania swych słabych stron – należy odwrócić uwagę od własnych błędów, a na plan pierwszy wysunąć historię swojego męczeństwa lub pozytywnych doświadczeń.

Zasmuca mnie powrót endeckiego sposobu myślenia o polskiej tożsamości. Wyrazem tego były słowa premiera Jarosława Kaczyńskiego na początku 2007 roku w czasie kampanii wyborczej w Białymstoku, w których mówił on o konieczności zwycięstwa PiS-u w nadchodzących wyborach, ponieważ jest to jedyna siła gwarantująca, że Polacy pozostaną jednym narodem. Po raz pierwszy od 1989 roku premier RP odszedł od jagiellońskiej definicji narodu polskiego jako narodu wielonarodowego. To niepokojąca tendencja. Oczywiście, biorąc pod uwagę wyniki ostatnich wyborów, jest tu też miejsce na pewien optymizm – większość wyborców wydaje się kwestionować ten rodzaj polityki i nie daje się uwieść nacjonalistycznej retoryce, co pokazuje pewną ich dojrzałość. Potwierdzają to ustalenia socjologów, o których wspomniałem na początku mojego wykładu, to znaczy powszechna wola ułożenia sobie rozsądnych, pokojowych stosunków z sąsiadami, partnerstwo strategiczne, na przykład, z Niemcami, czyli mówiąc inaczej – normalizacji historycznie napiętych stosunków.

Po stronie niemieckiej niepokoi mnie znużenie ideą europejskiej solidarności. Po bardzo szybkim i intensywnym rozszerzeniu Unii Europejskiej Niemcy koncentrują się na problemach wewnętrznych. Martwi mnie niechęć do podjęcia kwestii losów innych narodów Europy, takich jak Ukraina czy Białoruś, które znalazły się poza granicami Europy, i martwi mnie przybierająca na sile retoryka utrzymująca, że w Unii Europejskiej Niemcy powinny większą uwagę zwrócić na własny interes narodowy, a nie na służbę idei solidarności. To odczuwalne zmęczenie procesem integracji europejskiej jest zjawiskiem alarmującym. W ostatnich latach w Polsce zaczęto wysuwać oskarżenia przeciwko niemieckiej chęci do rewizji historii i jej reinterpretacji, zwłaszcza jeśli chodzi o II wojnę światową, o jej aspekt związany z podkreśleniem niemieckich strat. Myślę, że problem niemieckiej debaty historycznej leży gdzie indziej. Pierwszym jej punktem, podobnie jak w debacie polskiej, jest odejście od modelu samokrytycznej refleksji, refleksji zdolnej wzmocnić pluralizm i demokrację. Coraz większy nacisk kładzie się na przepaść dzielącą teraźniejszość od przeszłości. Niewiele mówi

się o Trzeciej Rzeszy, traktując ją jako rozdział zamknięty, mało kto podkreśla fakt, że Niemcy powinny powstrzymać się od prób historycznych przewartościowań. Zamiast samodzielnie krytycznej refleksji i pytań o cień rzucany na teraźniejszość przez dziedzictwo historii pojawia się duma z historycznych rozliczeń, podkreślająca jeszcze zakres, w jakim Niemcy dystansują się od swojego dziedzictwa. Kolejnym niepokojącym aspektem jest interpretowanie historii w sposób, który kulturowo separuje Niemców od ich sąsiadów, na przykład Polaków. Dyskurs zagłady Żydów stał się bardzo abstrakcyjny. Mało kto pamięta zagładę sześciu milionów europejskich Żydów i mało kto pamięta, że połowa ich była obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej. Wielkie zainteresowanie losem deportowanych Niemców spycha na bok pamięć o polskich lub słowiańskich ofiarach wojny czy też pamięć o samej polityce eksterminacji, której ofiarami padały polskie czy też słowiańskie elity Europy Środkowej. Można zaobserwować skłonność do tworzenia dystansu pomiędzy polskimi i niemieckimi interpretacjami wojny. Mówię o tych sprawach, oczywiście, w bardzo powierzchowny i ogólny sposób. Próbuje naszkicować dominujące tendencje, co nie znaczy, że nie ma żadnych pozytywnych zjawisk. Na przykład niemieckie elity są coraz bardziej świadome faktu, że większość europejskich Żydów to Żydzi polscy, że Polska była centrum europejskiego żydostwa, a polityka Trzeciej Rzeszy przyczyniła się do zniszczenia wieloetnicznej tkanki Rzeczypospolitej. Taka świadomość istnieje, lecz w społeczeństwie niemieckim wydaje się raczej marginesowa.

Niepokoi mnie również pewien powszechny sposób myślenia o Europie. Niemcy, podobnie jak inne kraje europejskie, zaszokowani są rezultatami wojny w Iraku oraz militarnego zaangażowania w Afganistanie; doświadczenia na Bliskim Wschodzie i w Azji Środkowej spowodowały marginalizację idei międzynarodowego zaangażowania w obronie demokracji. W rezultacie kraj ten, podobnie jak Polska, zwraca się do wewnątrz, w stronę własnych problemów, zamykając się na innych. Jest to szczególnie widoczne w niemieckiej bierności, zwłaszcza wobec procesów demokratyzacji, czy to na Bałkanach, czy w krajach byłego Związku Radzieckiego. Pomoc w stabilizacji ukraińskiej demokracji jest niewielka, a niemiecka i polska bierność we wspomaganiu białoruskich ruchów niepodległościowych – katastrofalna w skutkach.

Polskie wybory z 21 października 2007 roku oraz ich pozytywny odbiór w Niemczech pozwalają mi zakończyć te rozważania optymi-

stycznym akcentem. Zwyciężyła w Polsce nie tyle pewna partia czy politycy, ale stosunkowo złożona historyczna idea: idea pluralizmu, idea Polski jako państwa tolerancyjnego wobec różnych kulturowych, etnicznych i religijnych tradycji. Nowy premier Polski w swoim rodzinnym mieście, Gdańsku, w ciągu ostatnich dekad wniósł wkład w złożoną refleksję nad historią, refleksję, która stanowi odbicie nie tylko bolesnej historii stosunków polsko-niemieckich, ale również zaangażowaną samokrytyczną refleksję nad stosunkami Polski z innymi narodami. Zwycięskie partie postulują budowę modelu nowej, wielowymiarowej zbiorowej tożsamości Polaków, na którą złożą się trzy elementy: przywiązanie do swojego miejsca zamieszkania (do swojego małego regionu, swojej „małej ojczyzny”), przywiązanie do Polski jako kraju demokratycznego oraz trzeci wymiar, którym jest podkreślanie europejskiej tożsamości, a więc przywiązanie do pewnego katalogu wartości, takich jak pluralizm, szacunek wobec innych, wielokulturowość, a także przywiązanie do tradycji antytotalitarnych. Partie, które wygrały wybory, składają propozycje i wyrażają chęć przyczynienia się do dzieła budowania złożonej polskiej tożsamości.

Przed takim samym procesem stoją także Niemcy, ta część Niemiec, która od końca lat czterdziestych była demokratyczna, a od lat pięćdziesiątych bierze aktywny udział w procesie integracji europejskiej. Ta część Niemiec, w europejskim wymiarze swojej tożsamości, musi także zrozumieć, że nowa Europa nie składa się tylko z nowych państw członkowskich, ale została kulturowo wzbogacona o nowe doświadczenie historyczne i musi zapoznać się z demokratycznymi tradycjami swoich sąsiadów, musi po prostu nauczyć się, jak radzić sobie z tymi nowymi członkami, którzy są jej nadal nieco obcy. Stoi przed tą częścią Europy, „starej Europy”, jak można by ją nazwać, także wyzwanie budowania własnej złożonej tożsamości, na którą składa się dziedzictwo walki z nacjonalizmem i ksenofobią w Europie Środkowej.

Kończąc, chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedno zjawisko: bardzo ważnym czynnikiem utrudniającym proces demokratyzacji i przyczyniającym się do nawrotu nacjonalistycznych tendencji jest powrót do promowania, w ramach europejskiego dialogu kultur, własnej indywidualnej perspektywy, własnej kultury. Przyciągnęło ono uwagę Krzysztofa Czyżewskiego, który w wywiadzie z Mają Jaszewską w 2006 roku dla „Polsko-Niemieckiego Magazynu DIALOG” stwierdził:

Dziś koncentrujemy się w mniejszym stopniu na budowie wspólnej przestrzeni agory, inwestując mniej w wysiłek poznania Innego, a bardziej na promocji i prezentacji własnych doświadczeń. Europejski dialog kultur to w rzeczywistości jeden wielki zbiór różnych monologów.

Zgadzam się z Krzysztofem Czyżewskim, tendencja ta jest silnie obecna w naszej sferze publicznej. Bardzo mnie to martwi, ponieważ w tej części Europy, o stosunkowo młodej kulturze demokratycznej, takie skupione wyłącznie na własnej kulturze myślenie może przyczynić się do narastania nacjonalistycznych i ksenofobicznych postaw.

# KOMENTARZ

## Powstanie postpostkomunizmu

LESZEK KOCZANOWICZ

Wrocław 2007

### **POWSTANIE POSTPOSTKOMUNIZMU**

#### **ALBO POPULISTYCZNEGO POSTKOMUNIZMU**

Co naprawdę wydarzyło się w Polsce od czasu wyborów w roku 2005? To pytanie nie jest tylko kwestią bieżącej polityki, ale również problemem dla teorii społecznej. Po takich spektakularnych wydarzeniach jak lustracja i kwestionowanie solidarności z Unią Europejską powstało pytanie: jak można określić nową formę społeczeństwa. Odpowiedź nie jest ani banalna, ani łatwa. Po pierwsze, partia rządząca, PiS (Prawo i Sprawiedliwość), formułuje swoje cele w większej mierze w kategoriach moralnych niż politycznych. Mówi o „moralnej rewolucji” czy „Czwartej Rzeczypospolitej”, nie próbując wyjaśnić dokładnego znaczenia tych terminów. Po drugie, oficjalna retoryka rządu składa się przede wszystkim z postulatów formułowanych w kategoriach negacji, co oczywiście związane jest z jej moralnym zaangażowaniem. Przedstawiciele partii rządzącej dość jasno wyrażają się o tym, czego nie chcą, ale bardzo niejasno o tym, czego pragną.

Dlatego też, jeśli pytamy o rzeczywiste cele jej działań, odpowiedź zawsze brzmi dramatycznie i niejasno. Nadużywany jest język agresji, choć nie wiadomo dokładnie, kto ma być wrogiem ani co w tej wojnie jest stawką. Deklarowany jest zamiar wyeliminowania korupcji, a za establishment uznaje się ponadczasowe

związki pomiędzy dawną „nomenklaturą” (zwłaszcza tajnymi służbami) a politykami III RP, które popsuiły życie społeczne kraju, ale z drugiej strony nie wiadomo, jak pożądaný stan, który oznaczałby zwycięstwo w tej wojnie, miałby wyglądać. Język, jakiego używają politycy, jest więc pełen tajemniczych dwuznaczości. Z jednej strony twierdzą, że ich głównym celem jest radykalne zerwanie z przeszłością komunistycznego reżimu, także z postkomunizmem III Rzeczypospolitej, z drugiej strony ich obsesją jest przeszłość. Większość wysiłków skupia się na wymazywaniu śladów przeszłości, które, według ich opinii, nadal są obecne w istniejącym systemie społecznym. Oczywiście zaprzeczają twierdzeniom, że sami stanowią kontynuację postkomunizmu, a tym bardziej samego komunizmu, ale jednocześnie nie zgadzają się z tym, że mogliby wieńczyć koniec przemian, ponieważ doprowadziły one do tych wszystkich nieprawidłowości, z którymi chcieliby walczyć. Tak więc sytuują się jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz procesu przekształceń. Język, jakiego używają, dzięki swojej dwuznaczości pomaga pozyskać głosy wyborców, ale sprawia, że jakakolwiek refleksja teoretyczna staje się praktycznie niemożliwa.

Dla wszystkich stało się jednak bardzo oczywiste, że w czasie wyborów w 2005 roku dokonała się w Polsce radykalna zmiana. Nawet jeżeli bardzo trudno wyrazić tę zmianę w istniejącym języku, zasługuje ona na osobną nazwę. Zdecydowałem się określić ją mianem „postpostkomunizmu”, które jest równie niejasne jak język tej formacji. Korzystając z tego określenia, zamierzam dowieść istnienia w tej formacji zarówno elementów ciągłości z postkomunizmem, jak i oznak zerwania z nim. Myślę, że chociaż postpostkomunizm pojawił się w Polsce w swym najbardziej rozwiniętym stadium, nie jest w żadnym przypadku zjawiskiem ograniczającym się wyłącznie do tego kraju. Jego elementy można odnaleźć we wszystkich krajach postkomunistycznych, a co może zaskakiwać, stwierdzić jego obecność także na Zachodzie, w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych.

Postpostkomunistyczną formację można określić także mianem „populistycznego postkomunizmu”, ponieważ ma wiele cech wspólnych z populistycznymi ideologiami, jakie pojawiły się w Europie Zachodniej pod koniec XX wieku. Ale charakterystyczne dla Polski jest to, że populiści doszli w niej do władzy, populistyczny postkomunizm jest tu więc jednocześnie „populizmem rządzącym”. Wśród wielu definicji populizmu najbardziej ogólna opisuje populizm jako

ruch, który ze swej natury kwestionuje system. Ten antysystemowy charakter populizmu czyni „populizm rządzący” sformułowaniem wewnątrznie sprzecznym. Ta oksymoroniczna cecha „populizmu rządzącego” jest źródłem wielu, jeśli nie wszystkich, dwuznaczności zawartych w języku ideologii rządu. Dwa dyskursy, władzy i populizmu, kolidują ze sobą, a powstałe zakłócenia powodują stałe napięcia w języku i w działaniu.

Populistyczny postkomunizm staje w opozycji do poprzedniego etapu w posttotalitarnej historii Polski, który w przeze mnie zaproponowanej konwencji można by nazwać „postkomunizmem liberalnym”. Liberalny postkomunizm był już opisywany i analizowany przez wielu teoretyków na równi z samym „postkomunizmem” (nikt w owym czasie nawet nie pomyślał o kolejnej formacji postkomunistycznej). Czuję się więc usprawiedliwiony, nie przytaczając tych analiz, i chciałbym tylko przypomnieć tu jedną wyróżniającą cechę liberalnego postkomunizmu. Zasadza się ona na przekonaniu, że wprowadzenie wolnorynkowych stosunków gospodarczych niemal automatycznie doprowadzi do stworzenia liberalnego systemu demokratycznego we wszystkich innych dziedzinach życia społecznego. Tak się nie stało, a populistyczny postkomunizm wyciągnął z tej porażki wnioski. Odrzucił nie tylko automatyczny związek pomiędzy liberalną gospodarką a polityką, ale również podał w wątpliwość same zasady liberalnej demokracji.

### **CZYM JEST POSTPOSTKOMUNIZM?**

Jak już wspomniałem wcześniej, bardzo trudno jest wymienić wszystkie cechy postpostkomunizmu czy populizmu zinstytucjonalizowanego. Wymyka się on konkretnemu opisowi ze względu na niejednoznaczności kryjące się w samym jego znaczeniu. Jednakże, biorąc pod uwagę jego kontradyktoryjne tendencje i działania, postaram się pokazać główne cechy tej formacji. Najbardziej widoczną jego skłonnością jest zastąpienie społeczeństwa obywatelskiego aparatem państwowym. Tendencja ta jest konsekwencją dążenia do maksymalnej koncentracji władzy w jednych rękach. W przypadku Polski tendencja ta znalazła swój wyraz w postaciach braci Kaczyńskich, Lecha i Jarosława, zajmujących dwa najbardziej prestiżowe stanowiska w kraju (prezydenta i premiera), choć oczywiście postpostkomunizm nie zakłada takiej biologicznej koncentracji władzy. Niemniej jednak aparat państwowy góruje także nad innymi sektorami społeczeństwa. Polityka postpostkomunistyczna



wykazuje mocną wiarę w to, że jedynie silna władza wykonawcza może oczyścić społeczeństwo z wszelkich wypaczeń wprowadzonych przez postkomunizm. Tak więc policja i tajne służby różnego rodzaju cieszą się specjalnym statusem i przywilejami, oczywiście, jeśli nie zbrukały się kolaboracją z poprzednim postkomunistycznym systemem. Władza wykonawcza zaczyna też przeważać nad władzą legislacyjną i sądownictwem. Ich uprawnienia zostają zakwestionowane, a przynajmniej podważone przez silną władzę wykonawczą. Ciekawe, że tendencja ta jest sprzeczna z trendem dominującym w czasach pierwszej Solidarności (1980–1981), ruchu, który ukształtował polityczną wrażliwość braci Kaczyńskich. Solidarność była organizacją, w której otwartość i idea społeczeństwa obywatelskiego, stojące w opozycji do władzy państwowej, były praktykowane aż do bólu. PiS kładzie natomiast nacisk na mnożenie różnorodnych trybów nadzoru państwowego.

Innym wyrazem tej tendencji jest dominacja władzy wykonawczej nad ustawodawczą i sądowniczą. Sejmowi (parlamentowi) pozostało jedynie przyjmowanie decyzji koalicji rządzącej, a Trybunał Konstytucyjny jest stale atakowany za niepopieranie decyzji podjętych przez rząd. Najbardziej jaskrawym przypadkiem takiego starcia z systemem prawnym była decyzja Trybunału Konstytucyjnego dotycząca lustracji. Odrzucił on ustawę i nakazał rządowi i Sejmowi ją poprawić. W następstwie premier Jarosław Kaczyński zganił Trybunał nie tylko za tę konkretną decyzję, ale także za jego ogólną działalność, która spowalniała tempo przemian.

Co jest więc źródłem legitymizacji władzy? Wydaje się, że jest nią przeszłość. Pomysł przewycięzania przeszłości odgrywa kluczową rolę w uzasadnianiu różnych strategii partii rządzącej, także tych dość wątpliwych. Poszczególne rządy postkomunistycznej Polski nigdy programowo nie przepracowały nie tylko komunistycznej, ale również postkomunistycznej przeszłości. Ponadto epoka postkomunistyczna dodała nowe wypaczenia w życiu społecznym do tych odziedziczonych po komunistach. Tak więc, aby zmienić kraj, konieczne jest przewycięzanie przeszłości – czy w pewnym sensie zmienienie jej. Aby to osiągnąć, podejmowane są pewne działania. Najważniejszymi z nich są lustracja i polityka historyczna.

PiS przedstawiał lustrację jako procedurę, która miała oczyścić przeszłość i pomóc odróżnić dobro od zła. Aby dokonać takiego rozróżnienia, rząd postanowił poddać próbie prawie 700 tysięcy osób. Miały one odpowiedzieć na pytania związane z ich ewentualną współ-

pracą z komunistycznym wywiadem. Rząd chciał, by wszyscy nauczyciele, dziennikarze i naukowcy odpowiedzieli na pytanie: „Byłem agentem czy nie?”. Z paranoidalną szczegółowością mieliśmy wypełnić ankietę dotyczącą ewentualnego udziału w takiej działalności, każdy miał dojść do tego, czy był „żywą skrzynką kontaktową”, „radiotelegrafistą”, „nielegalnym (sic!) agentem wywiadu” lub odgrywał inne role, brzmiące jeszcze bardziej tajemniczo, chociaż niestety (a może „stety” dla nie-Polaków!) nieprzetłumaczalne. Paradoks tej sytuacji polegał na podwójnej metodologii rozliczeń (lustracji). Oprócz naszych deklaracji Instytut Pamięci Narodowej (IPN) przygotował listy osób zarejestrowanych jako agentów. Co więcej, zatrudniono prokuratorów, których wyłącznym zadaniem była weryfikacja naszych deklaracji. Tak więc każda osoba deklarująca swoją niewinność lub zaangażowanie we współpracę z tajnymi służbami musiała zdawać sobie sprawę z wielorakich konsekwencji: mogła albo zostać uznana za niewinną, albo za winną bycia tajnym współpracownikiem, albo za kłamcę lustracyjnego, albo mogła zostać uniewinniona przez sąd, ale nadal figurować na liście jako „kontakt” i pomimo że lista taka była oficjalnie jedynie rejestrem sporządzonym przez komunistyczne tajne służby, znalezienie się na niej miało efekt nieusuwalnej skazy. Ponadto osoby, które nie wypełniły deklaracji na czas, miały zostać ukarane w ten sam sposób jak kłamcy lustracyjni, czyli miały być pozbawione możliwości pełnienia jakiegokolwiek funkcji publicznej na dziesięć lat.

Dla dziennikarzy i profesorów akademickich oznaczało to, że ci, którzy z jakiegokolwiek powodu sprzeciwili się tej procedurze, zgodnie z definicją „funkcji publicznej” tych zawodów nie mogli przez dziesięć lat uczyć lub prowadzić badań, a w przypadku dziennikarzy publikować swoich artykułów. Nie chcę tu głębiej wchodzić w szczegóły, ponieważ są one nudne w swojej biurokracyjnej systematyzacji, ale warto zauważyć, że operacja ta, w przeciwieństwie do tego, co utrzymywał rząd, nie miała nic wspólnego

IPN, „Instytut Pamięci Narodowej”, Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, placówka badawcza powiązana z rządem polskim, utworzona w celach lustracyjnych, z możliwością stawiania w stan oskarżenia. Specjalizuje się w naukach prawnych i historycznych, zwłaszcza najnowszej historii Polski. IPN prowadzi dochodzenia w sprawach zbrodni nazistowskich i komunistycznych popełnionych na terytorium Polski, dokumentuje znaleziska i rozpowszechnia rezultaty badań. Często krytykowany ze względu na kontrowersyjne oceny nieodległej historii Polski, przede wszystkim gromadzi i publikuje tajne archiwa służb bezpieczeństwa PRL.

z rzeczywistym zamknięciem rozdziału minionego ustroju. Lustracja miała być instrumentem upokarzającym całe grupy społeczne, przez tych u władzy postrzegane jako zagrożenie ich strategii społecznego, politycznego i kulturalnego rozwoju. Trybunał Konstytucyjny odrzucił ustawę lustracyjną, ale sprawa nie jest jeszcze zamknięta, ponieważ rząd ma zamiar przygotować jej nową wersję.

Po drugiej stronie medalu znalazła się, szeroko propagowana przez rząd, polityka historyczna. Ujawnia ona następną zasadniczą część działalności koalicji rządzącej, mianowicie ideologizację państwa. Państwo ma za zadanie aktywnie promować pewne wartości i aktywnie zwalczać inne. Ideologiczne zaangażowanie państwa może przybrać różne formy, a polityka historyczna jest tu priorytetem. Określenie, ukute jeszcze przed wyborami z 2005 roku, czyni z historii narzędzie służące do budowania dumy z dokonań Polski. Zwolennicy polityki historycznej oskarżają „liberałów”, którzy rządili w Polsce w latach 1989–2005, o przedstawianie wyłącznie ciemnych stron historii Polski i o próbę wdrażania tego obrazu jako obowiązkowego wizerunku Polski w szkołach, na uniwersytetach i w mediach. W przeciwieństwie do nich obecni zwolennicy rządu zamierzają podkreślać wyłącznie osiągnięcia Polski i z takiego obrazu stworzyć polską tożsamość. Okres PRL-u polityka historyczna uważa za „pustą przestrzeń” w historii kraju. Jako najważniejszy wyznacznik oceny działań i postaw ludzi żyjących w tym okresie uznaje ich opór wobec komunistycznej władzy. Obraz społeczeństwa okresu komunistycznego stał się w ten sposób dwubiegunowy: z jednej strony niewielka grupa zwolenników reżimu komunistycznego, potępianych za zdradę narodu, z drugiej – masy sprzeciwiające się reżimowi. Zgodnie z tym myśleniem naród zawsze był niewinny i zawsze cierpiał z powodu prześladowań ze strony obcych ciemnych wykorzystujących garstkę polskich kolaborantów. Do kodeksu karnego rząd wprowadził nawet przepis stanowiący o tym, że każdy, kto oskarży naród polski o współudział w zbrodniach okresu hitlerowskiego lub stalinowskiego, podlega karze dwóch lat więzienia.

Ideologizacja państwa jest jeszcze bardziej wyraźna na gruncie edukacji. Ministrem edukacji został Roman Giertych, lider skrajnie prawicowej nacjonalistycznej i religijnej partii Ligi Polskich Rodzin. Wprowadził on do programów nauczania rodzaj ideologicznej indoktrynacji, zmieniając, na przykład, kanon literatury obowiązujący w polskich szkołach. Próbował z niego usunąć takich pisarzy jak Gombrowicz, krytycznych wobec narodu polskiego,

na korzyść pisarzy takich jak Henryk Sienkiewicz, wychwalających cnoty Polaków. Znaczenie ideologizacji państwa ujawnił spór dotyczący kanonu, który wywiązał się pomiędzy ministrem edukacji a ministrem kultury, należącym do PiS-u. Ostateczną decyzję zmuszony był podjąć premier Jarosław Kaczyński, który przywrócił powieść Witolda Gombrowicza do kanonu. Wyjątkowa to chyba sytuacja, by w kraju demokratycznym premier decydował o programie nauczania w szkole! Jednak nikt z rządu nie interweniował, gdy Roman Giertych wprowadzał obowiązkowy strój szkolny i ostrzegał przed „promocją homoseksualizmu” lub zrównywał lekcje religii z innymi przedmiotami szkolnymi, by zwiększyć jej rolę w programach szkolnych. Wiceminister edukacji Mirosław Orzechowski, członek tej samej partii co Roman Giertych, oficjalnie potępił teorię ewolucji i otwarcie zachęcał nauczycieli do wprowadzenia elementów teorii inteligentnego projektu do nauczania.

Ideologizacja państwa prezentuje całe spektrum różnych działań, od radykalnie skrajnych do umiarkowanych, których głównym zadaniem jest zachowanie tradycyjnych wartości, zwłaszcza religijnych, w obliczu modernizacji przychodzącej ze zjednoczonej Europy. Modelem modernizacji staje się wyidealizowana Bawaria, która utrzymała tradycyjne wartości, jednocześnie stając się krajem bardzo nowoczesnym w sensie technologicznym. Aby to osiągnąć, Polska powinna zabezpieczyć się przed wpływem kulturowej modernizacji, która zainfekowała Europę Zachodnią. Nieuniknioną więc cechą formacji postpostkomunistycznych jest podejrzliwość w stosunku do Europy Zachodniej. Stwarza to kolejną wewnętrzną sprzeczność, ponieważ Europa Zachodnia, poprzez medium Unii Europejskiej, jest głównym źródłem modernizacji, która stanowi niezbędny element siły narodu. Rezultatem jest łatwy do przewidzenia, europejski sceptycyzm formacji postpostkomunistycznych wyrażany w polityce zagranicznej z naciskiem na zachowanie głównych prerogatyw suwerenności dla państwa narodowego (Polski), odgrywający także ważną rolę w polityce wewnętrznej – pozwala rządowi na „eksport” krajowych sprzeczności do polityki zagranicznej. Innymi słowy, napięcie pomiędzy wartościami narodowymi a dominacją dyskursu liberalnego w gospodarce, z jego oczywistym kosmopolitycznym tłem, znajduje rozwiązanie w polityce ścisłej obrony polskich interesów wobec kosmopolitycznej, biurokratycznej Unii Europejskiej. Strategia ta ma zapewnić głosy tych wyborców, którzy chcieliby widzieć Polskę jako twierdząc obłąconą przez świeckie środowisko innych państw Unii.

### INNA DEMOKRACJA LUB KTO ZAWŁASZCZYŁ WSPÓLNY KONTEKST?

Współczesna teoria polityczna coraz wyraźniej wyraża przekonanie, że dla prawidłowego funkcjonowania demokracji konieczne jest coś więcej niż tylko formalne zasady politycznych procedur. Dla realizacji celów instytucji demokratycznych niezbędna jest milcząca zgoda co do wartości i reguł postępowania. Oczywiście jest jednak, że taki konsensus można, mówiąc z grubsza, osiągnąć na dwa sposoby. W niektórych społeczeństwach wydaje się on pojawiać niemal automatycznie, jako poczucie wspólnie dzielonego dobra, które akceptowane jest bezrefleksyjnie i bezdyskusyjnie. W takich społeczeństwach możliwe są, oczywiście, ostre spory dotyczące wyboru sposobu postępowania w konkretnej sytuacji, ale nie zagraża to wspólnie wyznawanym wartościom. W innych społeczeństwach te wspólne wartości ulegają erozji ze względu na pojawienie się różnic w wyznawanych wartościach i sposobach życia, pojawia się więc potrzeba znalezienia nowych metod budowania spójności społecznej. Sprowadzają się one do konsensusu co do zasad postępowania i wypracowania wspólnego stanowiska. Niektóre z tych zasad stają się częścią prawa, inne zaś częścią milczącej wiedzy podzielanej przez całe społeczeństwo, wspólnie dzielonymi wartościami.

Polska, ze względów historycznych, była przez wiele lat (co najmniej od końca XVIII wieku) przykładem społeczeństwa pierwszego typu. Polacy dzielili wspólne kody, symbole i tropy, które pozwalały im opierać się wrogom zewnętrznym. Sytuacja ta w dużej mierze zachowała się w niezmienionej postaci przez okres trwania komunizmu. Krótko mówiąc, najważniejszą częścią polskiej świadomości były pojęcia narodu i rodziny, które czasem pokrywały się, tworząc iluzję narodu jako rozszerzenia rodziny. Ta iluzja posiadała pewne rzeczywiste podstawy w zakresie, w jakim ludzie używali tego samego języka dla orientacji w życiu osobistym i społecznym. Osoby z różnych środowisk politycznych korzystały z tych samych metafor, które stawały się drogowskazami w czasie trwania negocjacji politycznych. Zamieszkiwały ten sam *Lebenswelt*, dzieliły podobne doświadczenia z dzieciństwa, posiadały te same wartości religijno-narodowe, nawet jeśli część z nich odrzucała ich metafizyczne czy eschatologiczne podstawy.

Przemiany lat 1989–1990 zniszczyły ten wspólny układ. Na drodze do modernizacji Polska staje się coraz bardziej zróżnicowana, a automatyczny konsensus został utracony. Spowodowało to pojawienie się

dwóch przeciwstawnych zjawisk społecznych: z jednej strony konieczność tworzenia nowego systemu osiągnięcia konsensusu, z drugiej strony dążenie do przywrócenia systemu wspólnych wartości, które będą mogły ponownie tworzyć poczucie przynależności do tej samej rodziny. Słabo wypracowana tradycja liberalna w Polsce sprawiła, że ta ostatnia tendencja stała się dominująca. Wydaje się, że bracia Kaczyńscy byli w stanie przekonać znaczną część elektoratu, że można odwrócić tendencje prowadzące do pluralistycznego i skomplikowanego społeczeństwa wyznającego różne zestawy wartości i konkurujące na scenie politycznej i powrócić do względnie jednorodnego, homogenicznego społeczeństwa z wyraźnym podziałem na „nas” i na „nich”. Strategia ta pomogła dojść im do władzy, ale jej realizacja wymagałaby całkowitej przebudowy sceny politycznej.

Koniecznym warunkiem do stworzenia takiego programu jest zbudowanie modelu demokracji, który nie jest demokracją liberalną. PiS przedstawił dość spójny model demokracji nieliberalnej. Jego charakterystyczną cechą jest restrykcyjność – w polityce mogą uczestniczyć tylko osoby, które podzielają pewne narodowe i religijne wartości. Nie ma oczywiście mowy o zamiarze pozbawienia praw politycznych tych, którzy nie podzielają danych wartości, ale raczej chodzi o pozbawienie ich moralnego prawa do uczestnictwa w polityce. To stanowisko jest uzasadniane na wyższym poziomie przez intelektualistów związanych z PiS walką pomiędzy liberalizmem a republikanizmem. Twierdzą oni, że liberalizm jest czymś obcym polskiej tradycji, natomiast republikanizm to prawdziwy rdzeń polskiego dziedzictwa politycznego. Projekt odwołuje się do polskiej tradycji demokracji szlacheckiej z XVI i XVII wieku. Republikanizm, w przeciwieństwie do liberalizmu, ma rzekomo zawierać takie cnoty jak akceptacja wartości narodowych i religijnych, a także aktywne zaangażowanie w ich realizację. Zamiast liberalnej koncepcji społeczeństwa pluralistycznego mamy (według republikańskiej ideologii) jednorodne społeczeństwo uznające te same wartości i gotowe ich bronić w obliczu każdego rzeczywistego czy pozornego zagrożenia. Państwo, poprzez swój wpływ na edukację, powinno te wartości promować. Antyliberalna w swym charakterze jest też koncepcja przewycięzania przeszłości, w której skuteczność w usuwaniu pozostałości komunizmu jest ważniejsza niż trzymanie się przepisów i procedur prawa. Projekt ten jest nadal projektem demokratycznym w sensie suwerenności ludu, ale daleko mu do liberalnej koncepcji rozdziału na sferę prywatną i publiczną oraz do idei neutralności państwa w kwestiach ideologicznych.



### MOŻLIWE SCENARIUSZE I TRZY KONSERWATYZMY

Projekt ustanowienia innej demokracji ugrzązł w bieżącej sytuacji politycznej, ale rządowi udało się jednak wprowadzić co najmniej kilka jego elementów, szczególnie w dziedzinie edukacji i kultury. Jak zwykle w grze politycznej wynik zależy od kombinacji mniej lub bardziej współzależnych elementów. Niemniej jednak piszący pod przekleństwem sowy Hegla socjolog ulega pokusie nakreślenia możliwych scenariuszy na przyszłość, nawet jeśli są one jedynie ekstrapolacją istniejących trendów.

Jedną z możliwości jest rozkwit ideologii liberalnej, która mogłaby stanowić alternatywny model demokracji, jeden krok wykonany w stronę tworzenia społeczeństwa pluralistycznego, co mogłoby jednocześnie stać się podstawą liberalnej demokracji. Istnieją oczywiste i wyraźne czynniki ułatwiające ten proces. Główną partią opozycyjną jest PO (Platforma Obywatelska), partia, która szczyci się swoim liberalizmem. Jednakże nietrudno zauważyć, że liberalizm występuje w Polsce w bardzo ograniczonej wersji. Liberalizm to przede wszystkim ideologia wolnego rynku, która ma rozwiązywać wszelkie problemy społeczne i polityczne. Zwolennicy jak i przeciwnicy liberalizmu mają więc zatem na myśli przede wszystkim wolnorynkową koncepcję społeczeństwa. Dla PiS-u był to zatem łatwy mecz na własnym boisku. Słynny spot telewizyjny pokazywał opróżnianie się lodówki po wprowadzeniu podatku liniowego zaproponowanego przez PO. Przemawiał on do ludzi obawiających się, że w przyszłości gospodarka wolnorynkowa może zagrozić ich standardowi życia. PO nie odpowiedziało na to oskarżenie, gdyż jej program koncentrował się głównie na poprawie stanu gospodarki poprzez *p o l u z o w a n i e* państwowej regulacji wolnorynkowej działalności gospodarczej. PO, w rzeczywistości, czekało na błędy rządzącej koalicji i strategia ta jak dotąd się udawała – choć równocześnie nie pozwoliła PO na wypracowanie alternatywnych rozwiązań opartych na liberalizmie rozumianym nie jako wolnorynkowa ideologia, ale jako filozofia wolności i tolerancji. Ten sens liberalizmu jest obecny w debatach polskich intelektualistów, ale brakuje go w polskiej polityce. Kiedy już się pojawi, to wydaje się bardziej importem z UE niż produktem własnym i często sprowadza się do dyskusji na temat granic akceptacji zachodnioeuropejskich wartości przez Polaków. Dlatego też, nawet jeśli PO przejmie władzę, trudno jest przewidywać, że polska polityka dokona zwrotu w stronę politycznego liberalizmu. Na pewno będzie to partia mniej



opętana przez nacjonalizm i religię, ale prawdopodobnie nie zmieni kursu polskiej drogi do modernizacji.

Innym możliwym scenariuszem jest radykalizacja polskiej lewicy. Dotychczas problemem dla stworzenia lewicowej alternatywy była dominacja po tej stronie sceny politycznej partii postkomunistycznej. SLD (Sojusz Lewicy Demokratycznej) w rzeczywistości prowadził politykę liberalną w gospodarce i w pewnym stopniu lewicową w kulturze. Po przegranej w 2005 roku partia ta próbowała zmienić swój wizerunek poprzez wybór lidera z młodszego pokolenia działaczy, zbyt młodych, by mieć cokolwiek wspólnego z reżimem komunistycznym. Poszerzyła także swój program o egalitaryzm i wspieranie praw pracowniczych. W tym samym czasie zawarła strategiczny pakt z pozostałościami po solidarnościowej Partii Demokratycznej, która w różnych swoich wcieleniach (Unia Demokratyczna, Unia Wolności) była przede wszystkim odpowiedzialna za wolnorynkową politykę lat 1989–2005. Sojusz taki nadaje SLD pewien rodzaj legitymizacji ze strony dawnej opozycji, ale także wysłała sprzeczne sygnały do wyborców, jeśli chodzi o gospodarkę i politykę kulturalną, podważając przesunięcie w lewo dokonane po klęsce z 2005 roku. Ta porażka stała się podstawą fermentu intelektualnego na lewicy. Najlepszym tego przykładem jest grupa związana z czasopismem „Krytyka Polityczna”, ale jak dotąd ferment ten nie miał znacznego wpływu na szerszą scenę polityczną i ogranicza się głównie do środowisk intelektualnych. Głównym problemem dla lewicy jest fakt, że prawicy udało się zdobyć hegemonię w debacie nad koncepcją narodu, najważniejszym *signifier* dyskusji politycznej w Polsce. Retoryka łączenia narodowo-religijnych wartości z ekonomicznymi roszczeniami słabszych grup społecznych okazuje się podstawowym źródłem sukcesu polityki prawicy. Tak więc głównym zadaniem dla lewicy będzie odzyskanie kontroli nad koncepcją narodu i wyraźne połączenie jej z postulatami pracowniczymi. Aby tego dokonać, lewica musi jednak stworzyć swoją własną politykę historyczną, jak również odciąć się od fascynacji liberalnymi rozwiązaniami w ekonomii. Ale także polska prawica ma własny dylemat. Politykom prawicowym udało się zapewnić sobie hegemonię na polskiej scenie politycznej w oparciu o krytykę rządów partii postkomunistycznych, ale dwa lata po wyborach, które dały im władzę, staje się oczywiste, że projekt tak zwanej IV RP okazał się porażką. Rząd zdołał zrealizować tylko niewielką część swoich planów, a reszta utknęła w bałaganie banalnych gier politycznych

toczonych wewnątrz rządzącej koalicji. Ale oczywiście koniec jednej konfiguracji politycznej nie oznacza automatycznie ustanowienia nowego porządku, tym bardziej że brakuje alternatywnego programu politycznego. Prawica wciąż ma więc szanse na wprowadzenie zmian, choć widać wyraźnie, że jest podzielona na co najmniej trzy obozy. Pierwszym z nich jest grupa polityków tworzących tak zwane konserwatywne skrzydło PO. Znaleźli się w tej partii, a nie w PiS, ze względu na osobiste animozje, a także z powodu zakładanego liberalizmu prawicy. W polskich warunkach oznacza to symbiozę gospodarki wolnorynkowej z wartościami religijnymi i narodowymi oraz raczej ograniczoną otwartość i tolerancję w stosunku do innych postaw ideowych. Są przeciwni jakimkolwiek sojuszom z lewicą i woleliby rządzić z bardziej „cywilizowanymi” członkami PiS-u. Dla takiej koalicji ideałem jest państwo konserwatywne, ale takie, które dalekie byłoby od bezpośredniej interwencji w sferę ideologiczną. Narodowe i religijne wartości powinny, w ich opinii, należeć do milczącego konsensusu promowanego poprzez działalność kulturalną. Polska powinna być ważnym graczem w Unii Europejskiej i bronić, na ile to tylko możliwe, tradycyjnych ideałów, będąc jednocześnie gotowa na kompromis. Politycy ci są w pewnym stopniu spadkobiercami otwartego katolicyzmu, grupy pozostającej niegdyś pod wpływem francuskiego personalizmu, zgromadzonej wokół „Tygodnika Powszechnego”. Starają się kontynuować tę linię w zmieniających się okolicznościach – rosnącej dominacji konserwatyzmu zarówno w Kościele katolickim, jak i w polskim społeczeństwie.

Druga grupa związana jest z bardzo tradycyjną i bardzo nacjonalistyczną wizją polskiego społeczeństwa. Związana jest z osławionym Radiem Maryja, które jest też jej głównym kanałem propagandowym. Dysponuje dość znaczną siłą – wyniki wyborów pokazały, że praktycznie niemożliwe jest odniesienie sukcesu wyborczego po prawej stronie bez politycznego wsparcia Radia Maryja. Najbardziej lojalnymi słuchaczami tej stacji są ludzie, którzy czują się przegrani w wyniku przemian i wywłaszczeni z nowej rzeczywistości społecznej. Ci, którzy obawiają się przyszłości, i ci, którzy szukają pocieszenia w religii. Głosują zgodnie z pouczeniem ojca Tadeusza Rydzyska, charyzmatycznego dyrektora stacji. Radio Maryja wywołało sporo zamieszania w Polsce, a nawet za granicą, swoimi antysemickimi i ultrakonserwatywnymi deklaracjami. Wydaje mi się jednak, że znaczenie tej stacji jest często przeceniane, a jej wpływ będą najprawdopodobniej maleć. Stacja ta działa na zasadzie

komunikatów wysyłanych z oblężonej twierdzy i nawet nie próbuje nikogo nawracać, bo ojciec Rydzyk woli nauczać już nawróconych. Liczba jej zwolenników, choć nadal znaczna, kurczy się wraz z tym, jak Polska staje się coraz bardziej nowoczesnym i zamożnym krajem. Polityczna rola stacji ogranicza się do zachęcania swoich słuchaczy do popierania różnych partii politycznych i do negocjowania w zamian nowych przywilejów dla Kościoła i nowych form ideologizacji państwa. Jednym z przykładów tej strategii jest debata na temat aborcji, w której trakcie Radio Maryja obiecało poprzeć te partie, które będą głosować za całkowitym jej zakazem. Radio Maryja może działać tylko w ramach Kościoła hierarchicznego i pomimo czasowych kłopotów w stosunkach z hierarchią kościelną nigdy nie buntuje się bezpośrednio przeciwko niej.

Mocno kontrastującą z poprzednią jest trzecia grupa konserwatystów, którą nazwałbym „prawicą rewolucyjną” lub „rewolucyjnym konserwatyzmem” *per analogiam* do różnych konserwatywnych ruchów w Europie i Stanach Zjednoczonych. Grupa ta nie obawia się wyzwań nowoczesności czy postnowoczesności i wierzy, że może je kształtować zgodnie z własnym życzeniem. Dlatego nie ogranicza się do wizji oblężonej twierdzy. Wręcz przeciwnie, przekonana jest, że może przyciągnąć do siebie nie tylko przegranych w postkomunistycznej transformacji, ale przede wszystkim polskie elity intelektualne i polityczne. W polityce nowy konserwatyzm nie łączy się z tradycyjnymi partiami politycznymi, ponieważ jego cele są bardziej ambitne niż sam udział w normalnych grach politycznych. Z tego samego powodu odmawia podporządkowania się Kościołowi, uznając go jedynie za instytucję użyteczną jako źródło wsparcia. Grupa ta postrzega politykę jako narzędzie całkowitej transformacji polskiego społeczeństwa zgodnie z tradycyjnymi wartościami, ale w unowocześnionej i uniwersalnej formie. Tak więc dla rewolucyjnych konserwatystów tradycyjne wartości przyczynią się do stworzenia społeczeństwa, w którym modernizacja i zaawansowane technologie łączyć się będą z odpornością na wszelkiego rodzaju społeczny i kulturowy pluralizm, uznawany za zagrożenie dla europejskiej kultury chrześcijańskiej i jej systemu wartości. Ogólnie rzecz biorąc, istnieje wyraźny związek między polskimi radykalnymi konserwatystami a amerykańskimi neokonserwatystami. W obu przypadkach idealny system społeczny łączyłby wartości religijne z gospodarką neoliberalną. Charakterystyczne dla Polski jest jej katolickie eschatologiczne i metafizyczne oblicze i zaangażowanie wybitnych

przedstawicielei tego nurtu w wiarę katolicką. Niemal wszyscy oni są autorami książek na temat subtelności teologii katolickiej. Nie sądzę, by to radykalne konserwatywne podejście miało szansę zdominowania polskiej sceny politycznej, niemniej wywiera ono duży wpływ na inne prawicowe ruchy polityczne. Nowy konserwatyzm postrzega swoją rolę nie tyle jako znaczącą siłę w bieżącej polityce, ale bardziej jako źródło norm moralnych i etycznych dla całej sceny politycznej w Polsce, z wyraźnym wyłączeniem większości lewicy. Moralne i etyczne standardy powinny, ich zdaniem, regulować sposób uprawiania polityki. Normy te przedstawiane są jako niezbędne ogniwo łączące demokrację i prawdę, wartości transcendentalne z bieżącą polityką. Przełożone na bardziej polityczny język zakładają odrzucenie różnorodności i wielokulturowości oraz przyjęcie homogenicznych wartości narodowo-religijnych. Niektóre z ruchów lewicowych zaklasyfikowałyby się więc do nowego konserwatyizmu. Dotyczy to szczególnie tych, które zgadzają się z politycznymi standardami opracowanymi przez nowych konserwatystów, nawet jeśli lewica jako taka odrzuca potrzebę posiadania eschatologicznych fundamentów. Powstanie takiej lewicy to marzenie nowych konserwatystów, ponieważ pozwoliłoby im zdominować całą scenę polityczną.

### **NOWY TRYBALIZM A POSTPOSTKOMUNIZM**

Postpostkomunizm jest mocno uwikłany we współczesną polską politykę, ale jako ogólny projekt społeczny stanowi zjawisko, które wykracza poza polskie uwarunkowania. Nie ogranicza się nawet do krajów posttotalitarnych, ale paradoksalnie rozciąga się także na kraje, które nie znajdowały się pod rządami komunistów. Postpostkomunizm, ze swoją kombinacją populistycznej retoryki, narodowych wartości i neoliberalnej ideologii gospodarczej, to kusząca alternatywa dla liberalnej demokracji, która promuje uniwersalizm praw i pluralizm kulturowy. Postpostkomunizm jest wyrazem obawy przed utratą tożsamości w obliczu globalizacji, migracji i konstytuowania się instytucji międzynarodowych. Do ważniejszych konsekwencji tego strachu należy chęć powrotu do tradycyjnych wartości w sferze ideologicznej i podkreślanie roli państwa rozumianego jako system organizacji. Silne państwo ma zapewnić trwałą tożsamość i usunąć niepokój związany z udziałem w procesach, których nikt nie jest w stanie kontrolować. Ten nacisk na funkcje państwa jest odwróceniem marzeń dysydentów, którzy w czasach reżimu komu-

nistycznego wierzyli w możliwość budowania etycznej polityki poza państwem, polityki, która miała być wyrazem społeczeństwa obywatelskiego. Próbowali w tym kierunku prowadzić proces przekształceń, ale bezskutecznie. Nie udało im się nie tylko z powodu wewnętrznych sprzeczności w krajach postkomunistycznych, ale także z powodu zmieniającej się sytuacji politycznej w Europie i na całym świecie. Narastanie fali nacjonalizmu w krajach posttotalitarnych zbiegło się w pewnym momencie z niezadowoleniem z postkomunistycznej polityki liberalizmu gospodarczego i (przynajmniej z pewnych elementów) pluralizmu kulturowego. W ich miejsce postpostkomunizm oferuje tradycyjne wartości i silne państwo. Najgorszym scenariuszem dla rozwoju postpostkomunizmu byłaby jego degeneracja, przemiana w jakiś nowy rodzaj zmodernizowanego trybalizmu, łączącego nowoczesne technologie z zamknięciem społeczeństw i trwanie w postawie broniącej sztywnej tożsamości. Nie jest możliwe oszacowanie rzeczywistej wagi tego zagrożenia, ale powinno ono stanowić dla dzisiejszych polityków znak ostrzegawczy.

21.

## STUDIUM PRZYPADKU

### Europa Środkowo-Wschodnia: Rumunia

GABRIELA ADAMEȘTEANU

Wrocław 2007

#### **NIE WSTECZ DO 1944, ALE NAPRZÓD DO 2007**

Moi koledzy z grupy dialogu społecznego (utworzonej w 1989 roku) i ja 3 marca 1990 roku znaleźliśmy się niedaleko Budapesztu na pierwszym międzynarodowym spotkaniu o tematyce podobnej do dzisiejszej konferencji – z tą różnicą, że koncentrującym się wyłącznie na relacjach pomiędzy Rumunami a Węgry. Najbardziej znaną osobistością zespołu rumuńskiego był poeta i dysydent Mircea Dinescu. Niektórzy z zagranicznych dziennikarzy nazywali go księciem rumuńskiej rewolucji, nawiązując do jego wystąpienia w głównym studiu telewizji rumuńskiej 22 grudnia 1989 roku, kiedy to ogłosił ucieczkę Ceaușescu.

#### **GODZINA ZERO: 21 GRUDNIA 1989 ROKU**

Rumuńska rewolucja była pierwszą transmitowaną na żywo rewolucją, wydarzeniem, które poruszyło wszystkich studiujących dziennikarstwo do tego stopnia, że weszło do programów nauczania na całym świecie. Spięta twarz Dinescu nadal porusza, gdy ogląda się tę transmisję. Strażnicy Securitate zniknęli przed domem poety wraz z początkiem przewrotu. Wkrótce potem pojawił się u niego Ion Caramitru, przyszły minister kultury, wraz z grupą entuzjastów, która zabrała Dinescu na zaimprovizowaną transmisję

do budynku stacji telewizyjnej. Tam otoczył go tłum składający się z komunistycznych aparatczyków, ludzi z ulicy, poszukiwaczy wrażeń, żołnierzy, a przede wszystkim członków Securitate. Twarz Dinescu raz po raz ukazuje wszystkie lęki, jakie przeżywaliśmy przez wszystkie te lata. Niepokoje grudnia 1989 roku były bez wątpienia najbardziej dramatycznymi wydarzeniami w życiu naszego społeczeństwa. Wiązały się z rozlewem krwi, zginęło ponad tysiąc ludzi, faktyczna liczba ofiar do dziś pozostaje nieznana. Dinescu, choć nie był osobą religijną, ogłaszając erę wolności, użył metafory, której nigdy nie zapomnę: „Bóg zwrócił swoje oblicze ku Rumunii”. Naród przejął to hasło.

Poeta wypowiedział słowa, które cisnęły mu się na usta; niemniej jednak używanie imienia Boga w państwie, które do tamtej pory burzyło kościoły, wydawało się prowokacją i wstrząsnęło nami. Większość Rumunów, wychowana w ateistycznej szkole i należąca do raczej rozluźnionej, krajowej formy Kościoła prawosławnego, przyjęła, jak sądzę, tę deklarację w sposób podobny do mnie, jako neutralną. W miejsce „Boga” łatwo wstawilibyśmy słowa: „historia”, „los” czy też „cud”. Można by też powiedzieć, że to „szczęście” zwróciło ku nam swoje oblicze. „Szczęście” – słowo pasujące do naszego miejscowego fatalizmu. Wydawało się, że nastąpił jakiś cud, który niespodziewanie uwolnił nas od cierpienia i poniżenia.

Większość z nas była już wtedy pogodzona z tym, że przyjdzie nam umrzeć w komunizmie, tak samo jak naszym rodzicom i dziadkom i tak samo jak naszym dzieciom – pod panowaniem dynastii Ceaușescu. Ogólnie mówiąc, żyliśmy wtedy w Rumunii w poczuciu poniżenia, tym bardziej dotkliwego, że inne kraje Europy Środkowo-Wschodniej stopniowo torowały sobie drogę do wolności, podczas gdy my brnęliśmy w błoto dyktatorskiego komunizmu w dynastycznym stylu. Nawet ujawniane dzisiaj świadectwa i dokumenty potwierdzają dynastyczne plany owych czasów – Ceaușescu

**NICOLAE CEAUȘESCU** (1918–1989), komunistyczny polityk rumuński, rządził Rumunią od 1965 do obalenia i zamordowania w trakcie rewolucji 1989 roku. Początkowo zyskał poparcie z powodu niezależnego narodowego kierunku w polityce, otwarcie sprzeciwiającego się dominującej roli ZSRR. Mimo że stawiał na niezależność w relacjach międzynarodowych, Ceaușescu trwał przy komunistycznej formie scentralizowanej administracji w kraju. Jego tajna policja kontrolowała wolność słowa i media i nie tolerowała żadnego oporu ani opozycji. Wprowadził rozbudowany kult swojej osoby, a na wielu stanowiskach umieścił członków swojej rodziny, w tym żonę Elenę.



przygotowywał swego syna Nicu na prezydenta kraju i przywódcę rumuńskiej partii komunistycznej.

W latach po dokonaniu się przewrotów w krajach wschodnioeuropejskich zdałam sobie sprawę, że Zachód nie przewidział możliwości zburzenia muru – przynajmniej ta oficjalna część Zachodu reprezentowana przez polityków i dziennikarzy. Widziałam drogę od kapitalizmu do komunizmu usianą więzieniami i obozami koncentracyjnymi. Drogi w przeciwnym kierunku nikt nie znał.

To, czego szczególnie nie musieliśmy robić, to cofnąć czas, by odtworzyć dawno odeszły kapitalizm. O takim cofnięciu myśleliśmy w pierwszych chwilach wolności i wielu z nas, niestety, nadal o tym myśli. Europa i Ameryka znacznie zmieniły się od czasu zniknięcia dzielącej nas żelaznej kurtyny. W Rumunii, uzyskać paszport było nieprawdopodobnie trudno, a nauczyciele języków obcych uczyli mało rozpoznawalnych wówczas (lub obecnie) wersji francuskiego, angielskiego, niemieckiego i innych języków z przestarzałych podręczników, przedwojennych zabytków. Sądziliśmy jednak, że będziemy przygotowani, by się w nich porozumieć. W rzeczywistości nie byliśmy.

#### **SPONTANICZNY I ZORGANIZOWANY POWRÓT DO KSENOFOBICZNEJ PRZEDWOJENNEJ KULTURY EUROPEJSKIEJ**

Europa Środkowo-Wschodnia – w tym Rumunia – nie musiała się spieszyć do powrotu do roku 1944, 1939 lub 1919. Należało szybko dogonić umysłowość i technologię lat 90. lub dzisiejszej, zjednoczonej Europy roku 2007. Widzę w tym jeden z głównych błędów ostatniej dekady popełnionych na Wschodzie, a szczególnie w Rumunii, najbardziej izolowanym z krajów bloku komunistycznego.

Nie sądzę by po roku 1990, po upadku komunizmu, wzrosły sentymenty nacjonalistyczne czy ksenofobia. Nastąpił raczej częściowy powrót do lokalnej kultury sprzed czasów komunistycznych, kultury przesiąkniętej ksenofobią pochodzącą z tego długiego okresu, który doprowadził do wybuchu drugiej wojny światowej. Nie jestem zwolenniczką teorii spiskowych, wydaje mi się jednak, że to cofnięcie się było częściowo dyrygowane przez odrodzone skrajnie konserwatywne ugrupowania, którym przewodzili niegdysiejsi członkowie komunistycznego reżimu, manipulatorzy, innymi słowy – ci, którzy nie chcieli stracić swoich przywilejów.

Typowym przedstawicielem tej sfery jest Corneliu Vadim Tudor, nadworny poeta Ceaușescu, współpracownik Securitate, założyciel

Partii Wielkiej Rumunii i twórcą ekstremistycznego tygodnika „Wielka Rumunia” („România Mare”). Istnieje list, który opublikowałam w „Revista 22”, napisany przez Corneliu Vadima Tudora wiosną 1990 roku do premiera Petre Romana, w którym obiecuje, że jeśli uzyska pozwolenie na wydawanie „România Mare”, to zmusi do milczenia prasę opozycyjną, włączając w to intelektualistów zrzeszonych w grupie dialogu społecznego.

Vadimowi pozwolono wydawać pismo, które przez niemal dekadę zalewało rumuńską opinię publiczną podłymi, ksenofobicznymi oskarżeniami, jętrząc i prezentując archaiczną i żenującą kulturę. Nawet w czasach narodowego komunizmu Ceaușescu istniały grupy Securitate działające przeważnie po cichu, specjalizujące się w manipulacjach opartych na rasistowskich stereotypach, przesądach i obelgach, posługujące się symboliką zdominowaną przez lęk i wrogość wobec obcych. Tudor był już wtedy jednym z graczy w tej dziedzinie. Teraz, po rewolucji, wyszły na światło dzienne wszystkie te częściowo zawoalowane oszczerstwa, trafiając do umysłów i na języki ludzi, którzy słyszeli je od swych rodziców.

Spona i czna ksenofobia, drzemiąca w rumuńskiej kulturze i mentalności – co cały czas podkreślam – została wzmocniona i wykorzystana przez członków dawnej Securitate i dawnej nomenklatury; tych, którzy nie chcieli stracić dawnych przywilejów w nowym społeczeństwie. I w dużej mierze to im się udało – niektórzy zostali posłami, inni skorumpowanymi biznesmenami, a jeszcze inni wyładowali w więzieniu lub zostali całkowicie zmarginalizowani. W każdym segmencie społeczeństwa są wygrani i przegrani.

### **ANTYSEMITYZM BEZ ŻYDÓW**

Całą tę strukturę moim zdaniem najlepiej widać w przypadku rumuńskiego antysemityzmu bez Żydów. To samo można zapewne powiedzieć o innych krajach wschodnioeuropejskich. Brutalny, agresywny, antysemicki, obrzydliwy język publikacji legionistów (Żelaznej Gwardii) sprzed drugiej wojny światowej został z powodzeniem wykorzystany przez prasę skrajnej prawicy, podobnie jak przez „România Mare”, mimo że większość członków rumuńskiej społeczności żydowskiej wyemigrowała do Izraela.

Z czasem zjawisko „România Mare” (zarówno partii, jak i tygodnika) straciło na popularności. Częściowo jest to wynikiem działań społeczeństwa obywatelskiego, ale także kolejnych rządów. Moim zdaniem zarówno działania rządowe, jak i obywatelskie nie są jednak

wystarczające. Osłabienie znaczenia „România Mare” to w znacznej mierze rezultat oddziaływania rzeczywistości, która zneutralizowała i odrzuciła to agresywne delirium.

Antysemityzm jednakże zmienił cel swoich ataków z postaci Żyda na interpretacje historii i współczesnej polityki. Niestety, antysemickie stereotypy, szczególnie historyczne, krążą i dzisiaj, także w przestrzeni publicznej, w ustach wpływowych intelektualistów. Oto kilka powtarzających się tez:

1. Komunizm sprowadzony został do Rumunii przez Żydów. To dlatego Żydzi są przeciwni demaskowaniu komunistycznych przestępstw.

2. Zagraniczne fundacje są w rękach żydowskich i nie pozwalają one na badanie zbrodni komunistycznych.

Podobne koncepcje zostały nawet wypowiedziane podczas niedawnej konferencji poświęconej antykomunizmowi jako moralnemu obowiązku. Paradoksalnie, ja – była anonimowa członkini partii komunistycznej – jestem w stanie rozpoznać w samym tytule tej konferencji trwały wpływ języka komunistów.

Kilka lat temu komisja historyków działająca pod auspicjami prezydenta Iliescu opracowała *Raport na temat Holokaustu w Rumunii*. W czasach komunistycznych temat deportacji do Transnistrii nie był dyskutowany. Dotyczyły one Żydów z Bukowiny i Besarabii (dzisiejsza republika Mołdawii) – terenów, które Rumunia zyskała na mocy traktatu paryskiego i które straciła wraz z północnym Siedmiogrodem po pakcie Ribbentrop–Mołotow w 1939 roku. W czasie wojny, rządzona przez Iona Antonescu, Rumunia stała się sojusznikiem Niemiec i straciła większość armii na froncie wschodnim w latach 1940–1944. W okresie tym żydowska ludność nowo nabytych terytoriów, Bukowiny i Besarabii, została deportowana do obozów koncentracyjnych w Transnistrii. Śmierć poniosło tam od 200 do 400 tys. ludzi.

Ponieważ ludność żydowska mieszkająca w starych prowincjach pomimo cierpień zadanych przez antysemickie prawa i kilka pogromów nie została zesłana do niemieckich obozów pracy, a informacje na temat transnistrzańskich obozów koncentracyjnych nie były powszechnie znane, w Rumunii nadal pokutuje przekonanie, że Żydom żyło się tu dobrze przed i oczywiście po komunizmie.

Niestety, wnioski raportu na temat Holokaustu w naszym kraju nie zostały odpowiednio rozpropagowane przez rumuńskie media wśród obywateli, którzy powinni znać własną historię ukrywaną przez kolejne dyktatury.

### **KIM SĄ BOHATEROWIE, A KIM ZDRAJCY?**

Wróć jeszcze do spotkania rumuńskich i węgierskich intelektualistów, jakie odbyło się pomiędzy 3 a 5 marca 1990 roku w okolicach Budapesztu. Jak powszechnie wiadomo, Rumunia i Węgry graniczą ze sobą i toczą spór o Siedmiogród, To terytorium zamieszkałe w większości przez ludność rumuńską, a także Węgrów i Niemców, region należący niegdyś do monarchii austro-węgierskiej.

Historycznie rzecz biorąc, Siedmiogród to teren ścierania się lub wzajemnego prześladowania różnych grup etnicznych, często przebiegającego pod przykrywką religijnych sporów, ponieważ to miejsce pozostaje również na styku wpływów katolicyzmu, protestantyzmu i prawosławia. Pod koniec XVIII wieku połowa (początkowo prawosławnych) Rumunów z Siedmiogrodu rozwiązała problem swojego statusu obywateli drugiej kategorii oraz podrzędnej religii, przechodząc do Kościoła grekokatolickiego. Uzyskali w ten sposób prawo do szkolnictwa wyższego i przywileje obywatelskie oraz łańcińską tożsamość. Ten ukłon w stronę rzymskokatolickiej kultury Węgrów miał dodatkową zaletę, bo sytuował rumuńskich konwertytów poza zasięgiem Watykanu. Żyjąc do tej pory we wsiach większość rumuńska była pozbawiona praw i szykanowana. Węgrzy natomiast poczuli się prześladowani po tym, jak w czasie konferencji w Trianon w 1919 roku Siedmiogród uznano za część Rumunii. Podczas drugiej wojny światowej (kiedy północną część Siedmiogrodu przekazano Węgróm na mocy paktu Ribbentrop–Mołotow) dopuszczono się okrucieństw, które zostały po sobie traumę w pamięci obu społeczności. W tym samym czasie północny Siedmiogród pozbawiony został ludności żydowskiej, wysłanej przez rząd Horthy'ego do obozu Auschwitz. Lokalne napięcia zostały wzmocnione przez narodowy komunizm Ceaușescu w latach osiemdziesiątych.

Rumunia i Węgry różniły się warunkami, w jakich wyszły z komunizmu. Rumunia była w biedzie odziedziczonej po niechlubnych i rujnujących kraj dyktatorskich rządach Ceaușescu, Węgry natomiast porzuciły „gulaszowy komunizm”, będąc bardziej niezależnym i nowoczesnym państwem. Obydwa kraje natomiast musiały działać dyplomatycznie, by wygasić ogień przeszłych konfliktów.

Spór o Siedmiogród przybrał formę debat na temat historycznych układów – rzekomo „naukowo” dowodzono, kto pierwszy postawił stopę na tym terenie. Rumuni uzasadniają swój pierwotny tytuł własności pochodzeniem od zromanizowanych Geto-Daków. Węgrzy natomiast uzasadniają pierwszeństwo, przypominając o ucieczce

zromanizowanej ludności za Dunaj ze strachu przed nacierającymi z północy hordami Madziarów. Bezsensowny spór, bo żaden argument nie przesunie granic.

Spotkanie intelektualistów obu krajów wydawało się być najlepszą drogą wiodącą do pojednania, zwłaszcza że kilku spośród zaproszonych intelektualistów węgierskich mieszkało niegdyś w Rumunii i dopiero ostatnio wyemigrowało na Węgry. Inni nadal żyli w Rumunii. Szczególnie utkwiła mi w pamięci rzucająca się w oczy obecność Gezy Domokosa, dyrektora Criterionu, wydawnictwa zajmującego się mniejszościami.

Co się robi na spotkaniach tego typu? Oczywiście, ogłasza się wspólny komunikat. Przystąpiliśmy do sporządzania go drogą negocjacji.

W owym czasie panicznie bałam się publicznych wystąpień. Na zebraniach zwykle siedziałam cicho, to był mój jedyny konse-

#### **PAKT RIBBENTROP-MOŁOTOW**

(23 sierpień 1939), niemiecko-radziecka umowa o nieagresji, podpisana zaledwie kilka dni przed wybuchem II wojny światowej; w tajnym protokole dzieliła wschodnią Europę na strefy wpływów niemieckich i radzieckich. Nazwa bierze się od nazwisk sygnatariuszy paktu, ministrów spraw zagranicznych nazistowskich Niemiec i Związku Radzieckiego, którzy podpisali dokument w obecności Stalina w Moskwie. Granice Polski i Rumunii ustanowione w tej umowie mniej więcej odpowiadają tym z okresu po II wojnie światowej. Do roku 1989 ZSRR przeczył istnieniu tajnego protokołu. Przywódcy radzieccy sprzeciwiali się przywracaniu przedwojennych granic, ale transformacje wewnątrz Związku Radzieckiego na początku lat dziewięćdziesiątych uniemożliwiły Rosji walkę z państwami ogłaszającymi niepodległość.

kwentny sposób pozostawania w opozycji. Ponadto, począwszy od 21 grudnia 1989 roku, każdy tydzień dawał mi nowe spojrzenie na otaczającą rzeczywistość. Teraz, po raz pierwszy w życiu, miałam okazję obserwować historię w toku, wraz ze wszystkimi towarzyszącymi temu procesowi manipulacjami i niekonsekwencjami. Byłam jedyną kobietą w naszej grupie i na ochotnika podjęłam się pracy maszynistki-sekretarki – była to wciąż era maszyn do pisania. Szczerze mówiąc, nie zdałabym się tu na wiele więcej, co nie znaczy, że reszta moich kolegów lepiej rozumiała sytuację – może z wyjątkiem Mircei Dinescu, który miał naturalne wyczucie polityki, o czym świadczyła jego znajomość z wyższymi sferami politycznymi, mimo że nigdy nie piastował żadnych stanowisk w rządzie.

Czułam się jak maszynistka, której dano dostęp do poufnych informacji. W pewnym momencie usłyszałam, jak Dinescu robi wymówki Gézie Domokosowi, a obydwoj oni byli tymi, którzy

negocjowali komunikat punkt po punkcie. W chwili szczególnego napięcia usłyszałam Dinescu mówiącego: „No dalej, Géza, przestań się przy tym upierać! Nie zdajesz sobie sprawy z tego, jak będziemy wyglądali po powrocie do Rumunii, wy jako bohaterowie waszego narodu [tzn. Węgrów mieszkających w Rumunii], a my jako zdrajcy naszych?”

To było jedno z kluczowych zdań powtarzających się w ciągu dziesięcioletniej debaty. Jakie prawa powinna mieć mniejszość węgierska i jaki zakres autonomii przyznać Siedmiogrodowi? Spór o Siedmiogród, nadużywany przez partie skrajnej prawicy (na przykład przez România Mare), stracił na impecie po tym, jak Demokratyczny Związek Węgrów w Rumunii (UDMR) uzyskał reprezentację w rządzie, i to bez względu na ogólne wyniki wyborów, a szczególnie po wejściu Rumunii do Unii Europejskiej.

I właśnie w momencie gdy był już gotowy do przekazania prasie ciężko wynegocjowany wspólny komunikat rumuńskich i węgierskich intelektualistów, dotarły do nas wieści z rumuńskiego Târgu Mureș. Pomiędzy zamieszkującymi ten region w równych proporcjach Węgrami i Rumunami wybuchła prawdziwa wojna etniczna. Telewizja i pierwsze strony gazet pokazywały dzikie sceny. Ranny został znany węgierski pisarz András Sütő. W prasie międzynarodowej ukazały się zdjęcia dotkliwie pobitego Rumuna jako Węgra poszkodowanego w konflikcie itp. Rumuńska telewizja, samozwańczo zwąca się „wolną”, bez zażenowania manipulowała informacjami. Trzeba było lat, by zatrzeć ślady wstydu i frustracji po wydarzeniach w Târgu Mureș. Bardziej istotny dla naszej narracji jest fakt, że byli agenci Securitate – których nigdy przy żadnej debacie nie brakowało, podobnie jak ksenofobicznych i historycznych resentymentów – wykonali swoją robotę, zanim my zdążyliśmy wykonać naszą.

W kolejnych latach światło dzienne ujrzały liczne dowody na udział byłych agentów Securitate w tych wydarzeniach. Spieszę też dodać, że wkrótce po konflikcie w Târgu Mureș stworzone zostały nowe Rumuńskie Służby Informacyjne. Ta „nowa” organizacja zatrudniła wielu dawnych pracowników. I historia potoczyła się dalej. Virgil Măgureanu, szef nowych służb, znalazł się w składzie sędziowskim, który skazał Ceaușescu na śmierć. Jak? Dlaczego? Tajemnica rewolucji.

### **KSENOFOBIA – TRUDNE LECZENIE**

Większość dzisiejszych przejawów ksenofobii skierowana jest przeciwko mniejszości romskiej. „Problem cygański” to w pewnym



sensie splata historycznych win, ale oczywiście Romowie są tu głównymi ofiarami. Byli niewolnikami władców – bojarów, Kościoła; byli przekazywani w spadku lub sprzedawani, tak jak czarni niewolnicy w Stanach. Niewolnictwo w Rumunii zostało zakazane w drugiej połowie XIX wieku pod naciskiem pokolenia roku 1848, które składało się z młodych bojarów powracających ze studiów na Zachodzie. Niewolnikom wyzwolonym w Rumunii nie nadano jednak ziemi. Nie było „czterdziestu akrów i muła”. Romowie pozostali biedotą, społecznością o nieokreślonym charakterze, częściowo osiadłą, częściowo wędrowną, czasami ograniczoną zwyczajami przodków. Prasa doniosła ostatnio, że w Rumunii jest znaczna liczba niezarejestrowanych mieszkańców, a brak rejestracji oznacza brak praw obywatelskich.

Do pozytywnych zjawisk można zaliczyć istnienie kilku romskich partii politycznych dysponujących znaczną liczbą głosów oraz uchwalenie ustaw o odwrotnej dyskryminacji (używając amerykańskiej terminologii), a także działalność organizacji pozarządowych. Ostatnio jedna z nich zareagowała błyskawicznie, w inteligentny sposób łajając prezydenta Traiana Băsescu za nazwanie dziennikarza „śmierdzącym Cyganem” (co prawda nastąpiło to w prywatnej rozmowie z żoną). Prasa i komisja do spraw dyskryminacji zażądały wyjaśnień od prezydenta, podobnie jak wcześniej od premiera Călina Popescu-Tăriceanu, któremu także zdarzył się rasistowski antycygański lapsus językowy. Na bardziej ogólnym poziomie ludność rumuńska wyraża swoją frustrację spowodowaną przypisywaniem jej przez zachodnią prasę wykroczeń popełnianych przez Romów. Paradoksalnie, większość występków za granicą jest jednak dziełem rumuńskich nie-Romów.

Rumuni pracujący poza granicami kraju coraz częściej stają wobec nowego dla nich zjawiska systematycznych ataków rasistowskich, skierowanych przeciwko nim w krajach zachodnich. Artykuł opublikowany ostatnio przez rumuński periodyk kulturalny wskazuje na tendencje dyskryminacyjne pojawiające się w języku prasy włoskiej. Odnotowuje też podobne zjawisko w Hiszpanii, innym kraju o znacznej obecności rumuńskiej siły roboczej.

Ksenofobia łączy się z frustracją związaną z sytuacją gospodarczą, a także stereotypami wynikającymi z lenistwa umysłowego, i trudno ją całkowicie wykorzenić. Niczym podstępna choroba migruje z jednego do drugiego obszaru życia społeczeństwa. Spokojne mówienie o jej przejawach jest jednak sposobem na walkę z nią.



# KOMENTARZ

## Cena naszego sukcesu

ALEKSANDER KACZOROWSKI

Wrocław 2007

Przytoczę pewien żart zaczerpnięty z eseju napisanego dziesięć lat temu przez Adama Michnika pod tytułem *Szare jest piękne*.

Księżę znalazł żabę, a ta przemówiła do niego takimi oto słowami: „Gdy mnie pocałujesz, wrócę do swego prawdziwego wcielenia, stanę się piękną księżniczką, a wtedy ty będziesz mógł mnie poślubić”. Wiecie, jaka była odpowiedź księcia? „Nie chcę. Lepiej mieć gadającą żabę!”

Oczywiście, jak łatwo się domyślić, Księciem jest tu Zachód bądź Unia Europejska, a żabą Europa Środkowa albo, jak kto woli, Polska.

Wiele się zmieniło od 1997 roku. Kraje Europy Środkowej stały się członkami Unii Europejskiej. Ale opowiadanie o księciu i żabie nie dobiegło jeszcze końca. Dzisiaj księżę mówi do żaby: „Dobra, pocałowałem cię, ale wciąż jesteś wstrętną żabą, a nie piękną księżniczką! Dlaczego?”. Żaba odpowiada na to: „Głuptasie! Ja tylko żartowałam!”

Bez wątplenia to dobry wstęp do zagadnień przez nas dziś omawianych: co się stało z krajami Europy Środkowej w przeciągu ostatnich dwóch lat? Dlaczego tak wielu z nas czuje rozczarowanie? To uczucie, śmiem twierdzić, zapoczątkowało w Polsce, dwa lata temu, zwycięstwo Prawa i Sprawiedliwości (PiS). Zbiegło się ono w czasie z nieudaną próbą powrotu Vladimíra Mečiaru na Słowacji. Byliśmy

świadkami zamieszek ulicznych w Budapeszcie i dane nam było obserwować dość osobliwą sytuację nawet w Republice Czeskiej, gdzie tak naprawdę przez ponad pół roku nie było rządu.

W europejskiej prasie ukazało się na ten temat wiele artykułów, których autorzy usilnie poszukują wspólnego mianownika dla wszystkich tych wydarzeń. Czynnikiem wymienianym najczęściej są konsekwencje rozszerzenia Unii Europejskiej. Zazwyczaj pisze się na przykład: „Dopóki Polacy walczyli o wstąpienie do Unii Europejskiej, głosowali na proeuropejskich polityków. Od kiedy w niej są, zdecydowali się wybierać osoby broniące ich interesów narodowych, które stoją w sprzeczności z interesami UE”.

Jednak, moim zdaniem, Unia Europejska nie jest odpowiedzialna za problemy, z którymi przyszło nam się borykać. Głównym czynnikiem wpływającym na organizację życia społecznego i politycznego w naszych krajach jest stosunek do procesu westernizacji tych krajów. Jednak nie dzieje się to od ostatnich 15 lat, ale od wielu dekad, a może i wieków. Są tacy, którzy na tym korzystają, ale są i przegrani. Jeśli chcemy, aby proces westernizacji był kontynuowany i został dokończony, to wszystkie segmenty społeczeństwa muszą w nim z powodzeniem uczestniczyć.

Zdaje się, że rządy partii nacjonalistycznych w krajach naszego regionu są ceną, jaką płacimy za całą sytuację. Dzięki instytucjom demokratycznym i Unii Europejskiej cena ta nie będzie zbyt wysoka.

# CZEŚĆ III



JĘZYK  
I DIALOG



## Pobałkańska infrastruktura symboliczna

SRETEN UGRIČIĆ

Sarajewo 2006

Rozwińmy Bałkany na wielu poziomach, w przestrzeni geograficznej i historycznej: to, co otrzymamy, będzie Europą. Stwórzmy bałkańską kulturę, odczekajmy dwa i pół tysiąca lat, niech rozwinie się we wszystkich możliwych kierunkach i na różne sposoby: otrzymamy Europę. Europa to zjawisko pobałkańskie – jako archetyp i utopia.

Pobałkany: Bałkany po Bałkanach; niespokojne Bałkany wyciszone; europejskie Bałkany zregenerowane. Symbolicznie: dominująca wizja i narracja o świecie i czasach określająca dominujące doświadczenie świata i czasu. Infrastruktura: sztuka i kultura są semantyczną i performatywną infrastrukturą zintegrowanych, promieniujących i realnych dziedzin publicznych oraz społeczeństw. To, czego nam trzeba, to symbolicznej pobałkańskiej infrastruktury. Czym ona jest... co masz na myśli... brzmi to obiecująco, choć nie jest wystarczająco jasne, jak jakaś magiczna formuła lub hasło..., proszę wyjaśnić..., dać nam jakieś przykłady – to normalne reakcje moich słuchaczy na sformułowanie „pobałkańska infrastruktura symboliczna”.

Podam przykład ją ilustrujący. Typowym produktem jest bułgarski film dokumentalny z 2003 roku *Czyja jest ta pieśń?* Udowadnia on, że nawet muzyka należy do infrastrukturalnych zasobów symbolicznych tego regionu. Bałkańczycy występujący filmie – Turcy, Grecy, Albańczycy, Serbowie, Bośniacy, Macedończycy, Bułgarzy –



wyrażają pewność, że melodia, o której mowa, należy do nich, do ich narodu, że pochodzi z ich regionu i nie może pochodzić znikąd indziej, że jest autentycznie i nierozzerwalnie związana z ich tożsamością i dziedzictwem. W końcu okazuje się, że melodia ta brzmi tak samo wszędzie, jest tak samo piękna i tak samo należy do wszystkich, jak i do nikogo w szczególności.

Czyja jest ta pieśń? Europejska. Bałkańska. A to, co jest jednocześnie bałkańskie i europejskie, nazywamy p o b a ł k a ń s k i m.

### POBAŁKANY

Bałkany po Bałkanach, sposób, w jaki tworzyły się najważniejsze wyobrażenia Bałkanów z zewnątrz i od wewnątrz. Europejskie Bałkany to Etos i Nomos: *Pax Post-Balcanica*. Stara matryca „bałkańskiego etnosu i chaosu” się wyczerpała, skutki są bolesne, pozostało znużenie i przekonanie, że można było lepiej.

Bałkany przedstawiały obraz dezintegracji: rozpad więzi, jak również zasobów wzajemnego zaufania i przynależności, zarówno wewnątrz regionu, jak i między nim a Europą. Pobalkany przywracają te więzi i zasoby.

Bałkany zostały naznaczone i okaleczone przez resentymenty, frustracje, uprzedzenia i nietolerancję. Bałkany cierpiały na uzalanie się nad sobą, poczucie goryczy, beznadziejności, lęku, obaw, przygnębienia, gniewu i bezbronności. Bałkany straciły wszelkiego rodzaju możliwości i kompetencje: gospodarcze, kulturalne, technologiczne i moralne. Na Bałkanach skorumpowane zostały wszystkie szczeble publicznej i indywidualnej odpowiedzialności.

Wszystkie te warstwy i aspekty historycznego doświadczenia społeczeństwa i sfery publicznej w regionie Bałkanów zrodziły symboliczną infrastrukturę niezdolną do tworzenia, odtworzenia lub rozpowszechniania społecznego i semantycznego kapitału, niezbędnego dla zrównoważonego rozwoju i aksjologicznej pewności życiowej, ukierunkowania oraz podstawowego poczucia zaufania i solidarności obywatelskiej.

Bałkany zawiodły. Bałkany utknęły w patowej sytuacji, w martwym punkcie. Wyłaniają się Pobalkany. Wraz z rosnącym zagrożeniem rośnie też potencjał zmiany i wybawienia. Pobalkany przezwyciężają niedostateczne i regresywne dziedzictwo Bałkan. Generowanie zysku i budowanie w miejsce irracjonalnych wydatków i niszczenia, okradania naszych dzieci i wnuków. Działania oparte o rozum i wyobraźnię, a nie o instynkty. Równe traktowanie wszyst-

kich zamiast niesprawiedliwego, a nawet brutalnego traktowania mniejszości i jednostek.

Cechami charakterystycznymi Bałkanów były: nietolerancja i uprzedzenia zamiast otwartości i uczciwości, fanatyzm zamiast rozsądku, hipokryzja zamiast spójności, uprzedzenia i arbitralność zamiast wiedzy i umiejętności, uzalanie się nad sobą zamiast pewności siebie. Pobałkany to obraz dokładnie odwrotny, obietnica stworzenia stabilnego środowiska usuwającego niepewność, nieufność i konfrontację. Aksjologiczna matryca Bałkanów przyniosła demagogię, populizm, korupcje, zaprzeczanie rzeczywistości, obniżenie potrzeb kulturalnych oraz intelektualnych i moralnych standardów. Z drugiej strony, aksjologiczna matryca Pobałkanów wprowadza koncepcję rozwoju jako warunku wstępnego przetrwania, a nie możliwej konsekwencji przetrwania. Służalczość i posłuszeństwo zastępuje osobistą odpowiedzialnością.

Bałkany były tożsamością – wewnątrz i na zewnątrz regionu – i była ona ich podstawowym problemem. Tożsamość kontra inności. Bałkany zapłaciły najwyższą cenę, aby tylko udowodnić, że nie ma czegoś takiego jak tożsamość. Tożsamość osoby – narodów lub państw – nie jest faktem, ale funkcją dominującego społecznego i symbolicznego porządku. Tożsamość nie jest faktem, ale kontekstem, opcją wartości, metaforą, upraszczającą narracją i emocją, nie faktem, ale ideą, którą można przyjąć lub ignorować. Obsesyjnie skupione na redukcyjnym pojęciu tożsamości, Bałkany marnowały swoje najlepsze siły i zasoby, co skończyło się implozją, pogrążając je w chaotycznym i wulgarnym spektaklu, spowodowało destrukcyjne wyparcie rzeczywistości i czasu.

Bałkany były etnocentryczne i bazowały na podziałach etnicznych. Pobałkany są skoncentrowane i oparte na zasadach etycznych. Dwie litery robią różnicę, ta różnica to różnica kultury. W celu przekształcenia i modernizacji dominujących standardów intelektualnych, moralnych i kulturowych – w regionie, jak i w pozostałej części Europy – pobałkańska infrastruktura symboliczna powinna znaleźć zastosowanie w zbiorowych i indywidualnych postawach, poglądach, zachowaniach, procesach komunikacji i przekazu oraz podejmowania decyzji. Przekształcenia te nie powinny brać się ze sfery polityki czy ekonomii lub ścisłego reżimu wizowego, ale wyłącznie z kultury. Ze sfery sztuki i wiedzy, wyobraźni i pamięci, cech i zasad wychodzących poza ograniczenia i współrzędne Bałkanów.

Pobałkany: niespokojne Bałkany wyciszone, rozszyfrowane, zaakceptowane i zaangażowane. W jaki sposób? Za pomocą transformacji dominujących wzorców kulturowych i unowocześnienia symbolicznej i społecznej infrastruktury. Bo to kultura określa zasady definiujące ustrój społeczny i warunki życia.

Mówiąc ogólnie: Pobałkany stanowią kulturowy wzorzec, który funkcjonalnie kontroluje konsekwencje różnych przekonań i postaw, w opozycji do wzorca kulturowego Bałkanów z jego bezpośrednią kontrolą przekonań i postaw. Bałkany i Bałkańczycy po prostu nie zwracali uwagi na ich konsekwencje.

### SYMBOLIZM

Dominujący obraz i narracja świata i czasu określają dominujące doświadczenie świata i czasu. Społeczne i symboliczne ramy i kontekst określają rzeczywistą hierarchię wartości, przekonań i postaw, pozycji, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, prywatnych i publicznych. Nasze prawa biorą się z naszego wyobrażenia na temat tego, kim jesteśmy, kim powinniśmy być i co powinniśmy czynić. A nasze obowiązki są pochodną tego wyobrażenia.

Zbiorowe i indywidualne wyobrażenie jest niezbędne do ustanowienia wspólnotowego, wewnętrznego porządku, bo porządek nie istnieje bez wyobrażenia (wizji, obrazu, narracji). Obraz ma charakter konstytutywny, tworzony przez wyobraźnię. Dlatego wyobraźnia jest ostatecznym i elementarnym źródłem legitymizacji i skuteczności wszystkiego, co publiczne. Wyobrażone zapewnia i dyktuje zasady i wymogi dotyczące warunków i sposobu życia oraz prawideł i wymagań koniecznych dla stworzenia społeczeństwa. Jedyna możliwa rzeczywistość naszego człowieczeństwa tworzona jest przez to, co symboliczne. Sztuka jest zatem tak samo konstytutywna jak sama konstytucja. Jak to możliwe? Odpowiedzmy pytaniem na pytanie: Czy istnieje wiara bez swego obrazu?

Sztuka konstytuuje poprzez obrazowanie, określając sposób, w jaki przedstawiane jest wszystko, co ludzkie. Wyobrażenie porządku nie jest widoczne w każdym czasie, musi zostać wywołane, świadomie lub nieświadomie, w procesie wyboru, oceny i działania. Jest politycznie nieświadome (jak to opisuje Fredric Jameson) i określa nasz sposób odczuwania, wyboru i podejmowania decyzji oraz sposób, w jaki poznajemy i rozumiemy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Jest metodą ustanowienia dziedziny tego, co możliwe, wolności, znaczenia i podstawowych kategorii wartości; oznacza

to więc, że sztuka, wyobraźnia i innowacyjne, krytyczne i niestandardowe podejście do świata są kluczowymi elementami naszego doświadczenia.

Wyobrażenie porządku jest obrazem krytycznym i nadrzędnym, choć może się wydawać zwykłym następstwem czy rezultatem. Ma więc charakter infrastrukturalny, chociaż ogólnie należy do dziedziny symbolicznej. Bez niego nic nie będzie działać prawidłowo lub w ogóle, także w żadnej innej dziedzinie. Fikcyjna z racji pochodzenia i rzeczowa z racji funkcji, zapewnia infrastrukturalne ramy tworzenia znaczeń, tworzenia wszelkich rodzajów wartości. Bez infrastrukturalnego fundamentu i wsparcia świat i życie nieuchronnie ulegać będzie rozprzestrzenianiu się bezsensu, chaosu, zniszczenia i nadmiaru.

Życie można sprowadzić do jego wizerunku. Życie pobałkańskie można sprowadzić do wizerunku Pobałkanów, do stopniowego procesu wielowątkowego podwyższania standardów etycznych, umysłowych i dobrego smaku. Wszystkie problemy na Bałkanach były problemami kultury, problemami związanymi z kulturową matrycą nieodpowiedzialności, nieudolności, służalczości, braku konsekwencji i samozapomnienia. Dlaczego wymagane jest podwyższenie standardów etycznych, umysłowych i dobrego smaku? Ponieważ niskie standardy umysłowe tworzą przestrzeń dla niskich standardów etycznych i złego smaku; niskie standardy etyczne tworzą przestrzeń dla niskich standardów umysłu i smaku; niskie standardy smaku tworzą przestrzeń dla niskich standardów etycznych i umysłowych.

W jaki sposób można to osiągnąć? Wychodząc od sztuki, kultury, wyobraźni, od wiedzy i kryteriów wartości, które sprawiają, że Bałkany staną się europejskie, a Europa bałkańska. Z racji pokrewieństwa, a nie kontrastu. Żywe i odziedziczone po przeszłości kulturalne stolice będą zarówno przyczyniać się do ponownego odkrycia, regeneracji i reintegracji Bałkanów w Europie, jak i Europy na Bałkanach. Istnieją mocne punkty oparcia i zasoby, po naszej stronie jest historia, kultura, a także polityczna sytuacja i polityczny klimat

**RZYMIANIE**, obywatele starożytnego państwa skoncentrowanego wokół miasta Rzym, od czasu jego utworzenia, przez uformowanie republiki w 509 p.n.e., utworzenie imperium rzymskiego w 27 n.e., aż po zmierzch jego istnienia w V wieku. Rzymianie często przywoływani są ze względu na szczególne cechy ich obywatelstwa. Zwłaszcza w okresie cesarstwa, obywatele cieszący się pełnymi prawami należeli do mniejszości, podczas gdy większość populacji tworzyły narody podbite, nierzadko zniewolone. Kwestie te ważne są dla współczesnej refleksji nad nielegalną migracją.

na Bałkanach w początkach XXI wieku. Pobałkany oznaczają, że Bałkany nie są Inne w Europie i że Europa nie jest Inna dla Bałkanów. Wiąże nas „solidarność przyrodzona obywatelom, którzy dzielą tę samą przestrzeń publiczną i wspólne imaginarium” (Birnbaum, 1997). To, co wyobrażone, jest możliwe, ponieważ możliwe jest pokładanie większego zaufania w geometrii Euklidesa, Newtonie, imperatywie kategoriowym Kanta, *Ulissesie* Joyce’a niż w narodowych i nacjonalistycznych mitach.

Utworzenie tego wspólnego imaginarium jest możliwe, gdyż po rozłamie, jaki się dokonał w V wieku, sławetni Rzymianie zamieszkiwali zarówno Apeniny, jak i Półwysep Bałkański. Hellenowie i Rzymianie byli pierwszymi Europejczykami i pierwszymi Bałkańczykami. Historia Europy i jej horyzonty znaczeniowe obejmują zarówno Wschód, jak i Zachód, Rzym i Konstantynopol. Na Bałkanach urodziło się ponad dwudziestu rzymskich i wszyscy bizantyńscy cesarze oraz kilku sułtanów i wielkich wezyrów.

### INFRASTRUKTURA

Mówimy o infrastrukturze produkcji i reprodukcji znaczenia, porządku i pewności wartości: o infrastrukturze kultury. Infrastruktura ta ma różne aspekty. Gospodarka kultury tworzy, dystrybuuje, konsumuje i odtwarza sens i znaczenie. Ekologia kultury oferuje zrównoważone środowisko samowystarczalnego życia oraz cykle energetyczne sensu i znaczenia. Kultura bezpieczeństwa zapewnia ochronę przed zewnętrznymi i wewnętrznymi zagrożeniami, utrzymuje stabilność sensu i znaczenia. Polityka kultury przewodzi i podejmuje strategiczne decyzje dotyczące realizacji sensu i znaczenia. Na tę infrastrukturę składają się niewidzialne mechanizmy i strategiczne zasoby, które nigdy nie przestaną emanować sensem i wartością odpowiedzialności, siłą, która rozpościera się ponad utrwalonymi granicami, przeszkodami i zbędnym hałasem różnych organizmów, terytoriów, tożsamości i ideologii.

To tworzenie i odtwarzanie sensu rodzi żywotną i samowystarczalną relację pomiędzy państwem a społeczeństwem, pomiędzy jednostkami a zbiorowością, pomiędzy sferą prywatną a publiczną, pomiędzy decyzją a czynem, pomiędzy odrębnością a równością, pomiędzy moralnością a siłą, pomiędzy sprawiedliwością a własnością, między nieuchronnością a wolnością.

Na przykład: dialogiczność i kompatybilność różnych języków jest infrastrukturą, telepatia odczytu jest infrastrukturą, neutralna,

a jednak nieodparta siła muzyki jest infrastrukturą, ponad 2500 lat rozwoju systemów filozoficznych oraz krytycznego warsztatu filozofii jest infrastrukturą, estetyka i standardy jakości są infrastrukturą, pulsująca energia ulic i placów miast jest infrastrukturą; cud żywej metafory w mowie, piśmie, myśli i gestach jest infrastrukturą, trwałość nigdy niespisanych rytuałów i zwyczajów jest infrastrukturą.

Ekonomia, ekologia, bezpieczeństwo i polityka znaczenia w świecie pobałkańskim nie będą wyobrażalne czy też trwałe poza gospodarką, ekologią, bezpieczeństwem i polityką znaczenia w Europie. Na przykład, zwróćmy większą uwagę na język. Język jest najbardziej podstawowym ze wszystkich ludzkich technologii, najbardziej podstawową ludzką infrastrukturą: cała cywilizacja jest świadectwem spontanicznego zastosowania i rozwoju tej subtelnej technologii i infrastruktury. Ponieważ język nie służy jedynie jednokierunkowemu przekazowi informacji, ale sam podtrzymuje informację, tworzy ją i wymienia, pomagając słowu mówionemu lub pisanemu w dokonaniu prawdziwych zmian. Język to bardzo subtelne, ale skuteczne interaktywne narzędzie. Oto infrastruktury językowe w regionie i domenie Pobałkanów:

- strefa języka bośniackiego, chorwackiego i serbskiego, obejmująca: Bośnię i Hercegowinę, Chorwację, Serbię, Czarnogórę, Kosowo, Macedonię, Węgry, Rumunię, Bułgarię;

- strefa języka rumuńskiego, obejmująca: Rumunię, Mołdawię, Węgry, Serbię;

- strefa języka węgierskiego, obejmująca: Węgry, Rumunię, Serbię, Słowację;

- strefa języka romskiego, obejmująca wszystkie kraje w regionie;

- strefa języka albańskiego, obejmująca: Albanie, Kosowo, Serbię, Czarnogórę, Macedonię, Grecję;

- strefa języka greckiego, obejmująca: Grecję, Cypr;

- strefa języka bułgarskiego, obejmująca: Bułgarię, Rumunię, Serbię, Macedonię;

- strefa języka tureckiego, obejmująca: Turcję, Cypr, Bułgarię, Serbię, Macedonię, Bośnię i Hercegowinę;

- strefa języka macedońskiego, obejmująca: Macedonię, Bułgarię, Albanie, Serbię, Grecję itd.

Sytuacja językowa Bałkanów podobna jest do sytuacji w całej Europie, którą pokrywa podobna transgraniczna infrastruktura językowa. Bałkany traktowane symbolicznie przypominają więc Europę.

Pozwólmy Bałkanom rozwijać się na wielu płaszczyznach w przestrzeni geograficznej i w czasie historycznym: to, co otrzymamy, będzie Europą.

W kategoriach zmiany antropologicznego paradygmatu chronologia wyglądałaby następująco: instynkty, mity, religie, ideologie, prawa, obowiązki. Kolejny paradygmat zawsze przekształca i zmienia poprzedzający go paradygmat, przekracza swoje ograniczenia, a następnie przesuwając dominujący aksjologiczny układ na przeciwny koniec porządku symbolicznego. Niestety, w swojej historycznej realizacji proces ten może zmieniać kierunek, posuwać się do przodu lub cofać. Kryzys wymaga znalezienia rozwiązania, które nadchodzi w postaci postępu lub regresji.

Europa wkracza dziś w Erę Odpowiedzialności. Zgodność z prawem już nie jest wystarczająca dla zrównoważonej, niekwestionowanej legitymizacji, więc wymiar odpowiedzialności wysuwa się na plan pierwszy. Europa rządów prawa i praw człowieka nie może odpowiadać na nowe wyzwania, wycofując się do poprzedniego paradygmatu ideologicznego, a jedynie przechodząc do bardziej zaawansowanego modelu odpowiedzialności. Ostatecznie, dlaczego kultura i sztuka są tak istotne – istotne bezpośrednio politycznie – w czasach zmian paradygmatów, i w każdym innym czasie? Polityka jest funkcją rzeczywistego społeczno-symbolicznego porządku jako źródła fundamentalnego uzasadnienia i legitymizacji władzy.

Historia zajmuje się konsekwencjami porządku społeczno-symbolicznego, podczas gdy sztuka – założeniami tego porządku. Założenia są zakorzenione w naszych wyobrażeniach. Europa potrzebuje symbolicznej infrastruktury rządów kultury odpowiedzialności. Prawa człowieka muszą iść w parze z ludzką odpowiedzialnością.

Infrastruktura ta składa się z niewidzialnych mechanizmów i zasobów strategicznych, które nigdy nie przestaną emanować sensem i wartością odpowiedzialności, siłą, która rozpościera się ponad utrwalonymi granicami, przeszkodami i zbędnym hałasem różnych organizmów, terytoriów, tożsamości i ideologii. Życie i przetrwanie możliwe jest tylko w paradygmacie odpowiedzialności: w środowisku i algorytmie Pobałkanów, Europie jako całości – zarówno jako archetyp, jak i utopia.



## STUDIUM PRZYPADKU

Rodzima kultura w kontekście globalnym.  
Rola kobiet

FATIMA SADIQI

Berlin 2009

**WSTĘP**

Język i kultura Berberów to „rodzima” czy też „rdzenna” kultura północnej Afryki, szczególnie obecna w Maroku i Algierii. Język berberyjski należy do grupy języków afroazjatyckich i powszechnie uznawany jest za najstarszy język Maroka i Afryki Północnej. Język ten, choć nie jest kojarzony z żadnym szczególnie ważnym dziełem literatury, przetrwał ponad 3 tysiące lat (a niektóre źródła podają, że nawet 5 tysięcy). Arabowie i islam pojawili się w Maroku równocześnie w VIII wieku. Do wieku XII Maroko zostało całkowicie zislamizowane, choć do dziś pozostaje krajem niezupełnie zarabizowanym. Obecnie możemy się tam spotkać z trzema dialektami języka berberyjskiego i zunifikowanym alfabetem berberyjskim. To niezwykle przetrwanie berberyjskiego zawdzięczamy wielu czynnikom: statusowi języka ojczystego, analfabetyzmowi wśród kobiet, migracji mężczyzn ze wsi do miast, emigracji do Europy oraz językowi francuskiemu.

Berberyjski, będąc językiem rdzennym, zachował swoją historyczną autentyczność, dynamikę i żywotność języka ojczystego. Jako że jest przede wszystkim używany przez społeczność wiejską, pozostaje nadal językiem głównie mówionym i nigdy nie konkurował

pod tym względem z „literackim” językiem arabskim. Zachował się w głównej mierze w środowiskach wiejskich i częściowo zurbanizowanych i jest nadal używany w domach oraz w sytuacjach o bardziej rodzinnym charakterze. Berberyjski jest także narzędziem komunikacji w środowiskach emigranckich, wśród (mężczyzn) mieszkających z dala od swoich rodzin w wielkich miastach i w Europie (świadczy o tym korespondencja w formie wymiany kaset z nagraniami). Paradoksalnie, swoje przetrwanie w Maroku zawdzięcza też język berberyjski obecności języka francuskiego. Dzięki rozprzestrzenianiu się edukacji w języku francuskim sam berberyjski przestał być w świadomości Marokańczyków kojarzony z religią, co spowodowało jego „cichą legitymizację” w codziennym życiu Berberów i ogólną poprawę nastawienia do niego. I w końcu sama ponadtyścioletnia obecność Berberów w Afryce Północnej przyczyniła się do uczynienia wielojęzyczności i ustnego przekazu fundamentalnymi elementami kultur tego regionu.

Historia i losy języka i kultury Berberów przypominają historię berberyjskich kobiet. Tak jak i one, berberyjski do ostatniej dekady ubiegłego wieku był marginalizowany w sferze publicznej i dopiero na początku obecnego stulecia stał się tematem obecnym w polityce, niemal równocześnie z kwestią praw kobiet. W 2001 roku, wraz z założeniem Królewskiego Instytutu Kultury Berberyjskiej, język ten zyskał status oficjalnego, a kobiety uzyskały swe prawa w roku 2003 za sprawą królewskiego dekreту wprowadzającego nowe (i postępowe) prawo rodzinne. Obydwu tym zdobyczom przypisuje się ogromną wartość symboliczną tak na terenie samego kraju, jak i poza jego granicami. Ta spektakularna zmiana losów berberyjskich kobiet przyczyniła się do wysunięcia Maroka na czoło krajów arabsko-muzułmańskich okazujących poszanowanie dla praw mniejszości kulturowych i kobiet.

Znalazła także swoje głębokie odbicie zarówno w moim życiu prywatnym, jak i pracy naukowej. Studiując w latach siedemdziesiątych językoznawstwo na uniwersytecie w Rabacie, często słyszałam od swoich kolegów z uczelni, że berberyjski nie jest językiem, gdyż nie ma do niego podręcznika gramatyki ani słownika. Obiecałam sobie wtedy, że je znajdę. Większość literatury była w tym czasie dostępna w języku francuskim i skażona kolonialną ideologią. Zdecydowałam więc, że będę szukała głębiej. Moją uwagę przykuła w szczególności teoria Noama Chomskiego, według której wszystkie języki to z założenia gramatyki, a wszyscy ludzie rodzą się z wrodzoną kompetencją

do przyswajania mowy. Myśl, że gramatyka berberyjskiego znajduje się gdzieś w mojej głowie i że potrzeba na nią tylko rzucić nieco światła, była bardzo ekscytująca. Swoją pracę magisterską poświęciłam berberyjskiemu czasownikowi, a pracę doktorską zdaniu (jako że czasownik i zdanie stanowią rdzeń gramatyki). W roku 1997 napisałam w końcu *Gramatykę języka berberyjskiego*, a w roku 2003 byłam jednym ze współautorów *Gramatyki Amazigh*.

Moją misję, na którą składały się walka o prawa kulturowe i osobiste, wzbogaciłam o aspekt socjolingwistyczny i poświęciłam się studiom na temat kobiet i płci kulturowej oraz rodzaju żeńskiego w gramatyce. Kiedy w latach osiemdziesiątych zaczęłam pisać o kulturze i języku Berberów, a później w latach dziewięćdziesiątych o sytuacji kobiet, byłam bardzo zainteresowana obydwooma tymi tematami, ale rozpatrywanymi jako oddzielne dziedziny. Od połowy lat dziewięćdziesiątych zaczęłam stopniowo wyczuwać niezwykle powiązanie pomiędzy nimi, nie tylko teoretyczne, ale obecne także w moim własnym życiu. Do tego tematu teraz właśnie przejdę.

Mój ojciec służył w wojsku. Wojskowi często wywodzili się ze wsi i kiedy emigrowali do miasta, byli przeważnie mniej konserwatywni niż konserwatyści z niego pochodzący. Większość kobiet, które w latach 60. i 70. miały dostęp do edukacji, były córkami wojskowych.

Pochodzę z wiejskiej jednojęzycznej rodziny berberyjskiej, a moja wielojęzyczność jest wynikiem edukacji oraz przeniesienia się do miasta. To też powód, dla którego bardzo wcześnie w swoim życiu doświadczyłam ogromnej siły patriarchy oraz języka. Chcę, by ten referat miał charakter zarówno naukowy, jak i osobisty, ponieważ właśnie w takim połączeniu najczęściej siebie odnajduję. To, co przede wszystkim pragnę tu wykazać, to fakt, że globalizacja dostarcza odpowiedniego kontekstu do upowszechnienia się kultury i języka berberyjskiego, a z drugiej strony także praw kobiet w Maroku, oraz że na polu bardziej teoretycznym te dwa aspekty nadają marokańskiemu feminizmowi nowe ramy – ramy wychodzące poza islam, zawierające go w sobie i niezaprzeczające jego wartościom. Mój referat podzielony jest na trzy części: (1) postrzeganie języka i kultury Barberów w kulturze Maroka, (2) rola kobiet w zachowaniu kultury i języka berberyjskiego oraz (3) język berberyjski w kontekście globalizacji, to jest jego nauczanie, działania na jego rzecz oraz badania naukowe.

### OFICJALNY STOSUNEK DO JĘZYKA BERBERYJSKIEGO

Widać bardzo wyraźny postęp w urzędowym statusie języka berberyjskiego. Przez dwie dekady po odzyskaniu przez Maroko niepodległości od Francji w 1956 roku oficjalny stosunek do tego języka charakteryzowała obojętność, o ile nie był on otwarcie negatywny. Przebiegający w tym okresie proces budowy państwowości marokańskiej potrzebował haseł w rodzaju „jeden naród, jeden język”, by oprzeć na nich tworzenie tożsamości narodowej i własnego miejsca wśród narodów arabskich. Od połowy lat osiemdziesiątych, wraz ze stopniowym otwieraniem się kraju na zewnątrz i demokratyzacją Maroka w reakcji na islamski ekstremizm, zintensyfikowała się walka o prawa człowieka, w tym o prawo do własnego języka, co w rezultacie sprawiło, że oficjalny stosunek do Berberów zaczął się poprawiać. Prawdziwym punktem zwrotnym w tej kwestii była jednak mowa wygłoszona przez króla Hassana II 20 sierpnia 1994 roku. To w niej monarcha zadeklarował po raz pierwszy w historii Maroka, że nauczanie języka berberyjskiego powinno być obowiązkowe dla wszystkich Marokańczyków. Po tym wystąpieniu istniejące już berberyjskie stowarzyszenia podwoiły starania w promowaniu swojej kultury, a obok nich powstały nowe organizacje pozarządowe, których celem było wprowadzenie w życie decyzji króla. W 1997 roku rozpoczęto nadawanie serwisów informacyjnych w trzech dialektach berberyjskiego. Mająca dużą siłę przebiecia społeczność berberyjska, wspierana przez organizacje obrony praw człowieka, zaczęła przyciągać uwagę na arenie międzynarodowej.

Kolejnym ważnym następstwem królewskiego wystąpienia było stworzenie, przez fundację BMCE, Pôle Amazigh, czyli prywatnego banku narodowego. Fundacja ta wprowadziła innowacyjny model organizacji i zarządzania wiejskimi szkołami, w których uczono berberyjskiego. Sukces, jakim zakończyły się te próby, pozwolił fundacji sfinansować wydanie pierwszego w historii podręcznika do nauki berberyjskiego. Byłam jednym z jego autorów.

Spektakularne odrodzenie się kultury Berberów przypadło na czasy zdominowania marokańskiej polityki przez temat ekstremizmu islamskiego. Elity polityczne dostrzegły świeckość języka berberyjskiego i możliwość użycia go jako swoistej tarczy w obronie przed rozprzestrzeniającą się ideologią islamistyczną oraz homogenizującymi wpływami panarabizmu na Bliskim Wschodzie.

Stosunek do Berberów poprawił się jeszcze bardziej po wystąpieniu króla Mohammeda VI 17 października 2001. W Ajdirze król

stanowczo oświadczył, że „cały naród jest odpowiedzialny za propagowanie kultury berberyjskiej”. Tego dnia zatwierdzono również królewski dekret, na mocy którego powstał Królewski Instytut Kultury Berberyjskiej (IRCAM). Zostałam nominowana jednym z członków jego zarządu. W świetle królewskiego dekretu zadaniem IRCAM jest „ochrona, propagowanie i umacnianie pozycji kultury berberyjskiej w edukacyjnych, kulturalno-społecznych i narodowych środkach przekazu”.

Założenie IRCAM dało początek nowej erze w historii berberyjskiego: erze instytucjonalizacji języka. W 2003 roku IRCAM podpisał umowę o współpracy z ministerstwem edukacji, na mocy której opracowane miały być zasady włączenia języka berberyjskiego do programów nauczania oraz przygotowania do tego nauczycieli. We wrześniu 2003 roku język berberyjski pojawił się w marokańskich szkołach publicznych.

### **ROLA KOBIEŃ W ZACHOWANIU JĘZYKA I KULTURY BERBERYJSKIEJ**

Czynniki, które zapewniły przetrwanie języka berberyjskiego, są bezpośrednio związane z kobietami. To kobiety podtrzymywały ten język przy życiu. Te niepiśmienne, siedzące w domach po to, by opiekować się dziećmi, podczas gdy ich mężowie wyjeżdżają za pracę. Zachowały go jako język kulturowej tożsamości, domu, rodziny, lokalnej przynależności, intymności, tradycji, ustnych przekazów i nostalgii za odległą przeszłością. Do tego stopnia jest on związany z kobietami, że zachował wiele cech, które w marokańskiej kulturze uznawane są za żeńskie. Można powiedzieć, że los języka berberyjskiego na zawsze splótł się z losem marokańskich kobiet.

Tego wkładu kobiet nie widać wcale w perspektywie głównego nurtu feministycznego w Maroku, w nim wpływy takie wiążę się zazwyczaj ze sferą władz publicznych. Do tej pory feministyczne teksty na temat Marokanek powstawały głównie z socjologicznej, politycznej lub literackiej perspektywy. Teksty te przyjmują ramy islamu i języka arabskiego, dlatego przypisują aktywności kobiet pojawienie się innowacyjnych elementów islamu. W książce, którą obecnie piszę, przyjmuję perspektywę językową i antropologiczną zakładającą istnienie ery przedislamskiej, a elementowi berberyjskiemu przypisuję rolę całościowych ram, w których perspektywie wpływy marokańskich kobiet sięgają swoimi korzeniami 3 tysięcy lat wstecz, do ery przedislamskiej. Choć język berberyjski nie ma

wsparcia żadnej świętej księgi, kobiety berberyjskie zawsze potrafiły wyrazić *sacrum* na własny sposób i zawsze udawało im się przekazać religię z pokolenia na pokolenie. I właśnie dlatego książka nosi tytuł *Otwieranie drzwi ciszy* – podkreślam w ten sposób dotychczas niewidoczny wkład Berberkyjek w dzieło budowy Maroka.

Uważam, że dla wyrażenia ich wkładu potrzeba nam przyjąć ramy szersze niż te wyznaczone przez islam: ramy, które zaakcentują głęboki i dominujący wpływ uświęconych zwyczajów wyrażania wiary, siebie i doświadczenia życiowego i jego wpływu na doświadczenie współczesnych i religijne dyskursy berberyjskich kobiet. Ich sposób wyrażania uczuć religijnych stanowi kulturowe korzenie głosów współczesnych Marokanek. Ramy takie można przeniknąć tylko z perspektywy języka i kultury.

Przyczyny braku „perspektywy języka i kultury” w głównym nurcie współczesnych badań nad Marokankami w ogóle mogą być dwojakie. Pierwszym powodem jest fakt że, oficjalna historia całego obszaru Maghrebu (Maroka, Algierii i Tunezji) liczona jest od nadejściem islamu. Historia ta pomija ponad 3 tysiące lat przedislamskiej historii. Po drugie, wpływowe dzieła Ibn Chalduna zasugerowały polaryzującą dychotomię „miejski kontra wiejski” (z wszelkimi negatywnymi konotacjami związanymi z drugim z przymiotników) w późniejszych badaniach nad Marokiem i innymi krajami Maghrebu. Powyższe powody i silnie patriarchalne środowisko lokalne stawiają ustną wiejską tradycję kobiet berberyjskich jako przedmiot badań naukowych w mocno niekorzystnej sytuacji. Wraz z pojawieniem się kolonizacji i budowaniem państwowości marokańskiej w połowie ubiegłego wieku całkowicie zmarginalizowane pod pretekstem budowania państwa i przynależności do większego arabskiego narodu (Umma) zostały języki mówione (szczególnie berberyjskie) i kobiety (zdecydowana większość z nich używa wyłącznie mówionej wersji języka).

**IBN CHALDUN** (1332–1406), najslawniejszy historyk arabski, który sformułował jedną z pierwszych niereligijnych filozofii historii, zawartą w jego arcydziele *Muqaddimah* (Wprowadzenie). Opisał także historię muzułmańskiej północnej Afryki.

Przez ponad piętnaście lat zbierałam wyrazy ekspresji *sacrum* berberyjskich kobiet w formie napisów, pisanych i ustnych tekstów, motywów sztuki, tkactwa i rytuałów. Łączą one codzienne troski z wiarą i duchowością. Ich siła polega na ich nieinstytucjonalnym symbolizmie, który zachował się poprzez tysiąclecia w zbiorowej podświadomości mieszkań-

ców Afryki Północnej i południowym wybrzeżu Morza Śródziemnego. Po tragicznej zagładzie większości wiejskiego stylu życia na południowym brzegu Morza Śródziemnego w czasie drugiej wojny światowej te zwyczaje mogą okazać się jedynymi pozostałymi łącznikami obydwu wybrzeży Morza Śródziemnego.

Obrzędy berberyjskich kobiet stanowiły obiekt zainteresowania wielu misjonarzy i orientalistów już w okresie poprzedzającym erę kolonialną, a także w czasie jej trwania. Zainteresowanie to jednak część szerszych narracji rdzennych kultur, kolonializmu i antykolonializmu. W czasach postkolonialnych antropolodzy amerykańscy, brytyjscy i marokańscy przeprowadzili szerokie badania poświęcone kulturowym korzeniom władztwa w Maroku (Geertz 1968; Gellner 1969; Eickelman 1985; Combs-Shilling 1989; Kapchan 1996; Hammoudi 1997). W pracach tych nie znalazło się wiele informacji na temat tego, w jaki sposób berberyjskie kobiety przyczyniły się do ukształtowania tych korzeni.

Sposób wyrażania wiary przez berberyjskie kobiety jest w wyżej wymienionych pracach niedoceniany, przedstawiony fragmentarycznie, chaotycznie, a czasem wręcz pomijany i włączany w szerszy, męski dyskurs polityczny. Ta fragmentaryczność powoduje nie tylko pogłębienie się luki historycznej w losach berberyjskich kobiet, ale także zaciemnia obraz ciągłości ich działań i nie pozwala na spójne wyjaśnienie głosu zabieranego dziś przez Marokanki w sprawie religii.

Brak jest poważnych prac, które skupiłyby się na kulturowych korzeniach religijnych dyskursów marokańskich kobiet, jednak to właśnie tam należy szukać wyjaśnienia ciągłości zwyczajów religijnych, ciągłości owianej milczeniem i wiecznie nieuchwytną (lub uczynioną nieuchwytną). Korzenie tej ciszy są również korzeniami różnych patriarchatów, które kształtowały i przez całe stulecia rządziły społeczeństwem Maroka. Te patriarchy w znacznej mierze opierały się na ścisłej segregacji przestrzeni, przestrzeni publicznej przyznanej mężczyznom i prywatnej, domenie kobiet. Zarówno wyrażanie wiary, jak i obrzędy religijne nosiły znamiona władztwa, tak w sferze publicznej, jak prywatnej, tym samym były przywilejem męskim. Doprowadziło to do podporządkowania kobiet i stworzenia sytuacji, w której ich zdanie (wyrażane w mowie czy w inny sposób) było *awra* (tabu) (Sadiqi i Ennaji, 2006). Zaowocowało to wysokim wskaźnikiem analfabetyzmu wśród kobiet, wzmocnieniem koranicznego aspektu kultury islamskiej i stopniowym



**KORAN**, Al-Qur'an, święta księga islamu, dla wielu muzułmanów słowa Boga objawione za pośrednictwem archanioła Gabriela prorokowi Mahometowi. Koran to centralna teofania islamu (manifestacja boskości) napisana w języku arabskim, który jest uświęconym językiem liturgii. Ze względu na ten status arabskiego Koran jest dosłownie nieprzetłumaczalny, jakkolwiek tekst przekładano na niemal każdy znany język.

rozwojem kobiecych (często prywatnych) zwyczajów związanych z wyrażaniem wiary i *sacrum*.

Kobiece sposoby wyrażania *sacrum* korzeniami sięgają starożytności i starożytnych wzorców kulturowych; przetrwały one w typowym dla kobiet sposobie przekazu i jako takie nigdy nie przestały odgrywać kluczowej roli w ogólnych działaniach i wpływie wywieranym przez kobiety wewnątrz i na zewnątrz rodziny. Ustne przekazy, sztuka i rytuały poprzedzały, a następnie towarzyszyły islamowi

w Maroku; sam Koran przekazywany był w Maroku w formie ustnej (w formie drukowanej pojawił się tu dopiero w XVII wieku).

*Otwieranie drzwi ciszy* opowiada złożoną historię tysiącletniej i wielogłosowej religijności berberyjskich kobiet, zakorzenionej w przedislamskiej epoce punickiej, głęboko ukształtowanej w epoce wczesnego islamu, sporadycznie odradzającej się w ciągu całego okresu przedkolonialnego i kolonialnego, a dziś nabierającej ponownie rozmachu. Pierwotne boginie i kapłanki starożytności przekształciły się w islamskie święte i przywódców duchowych, przenikając odtąd ekspresję kobiecej religii i polityki, wylaniając się ponownie w ustnych przekazach marokańskich kobiet, ich obrzędach, sztuce i dyskursie. Historia może pomóc nam zrozumieć głębokie podobieństwa istniejące pomiędzy dzisiejszymi marokańskimi feminizmami (liberalnymi i religijnymi). Korzeni przejawów aktywności Marokanek błędnie upatrywano w ich zetknięciu z Zachodem, często rozumianym jako spotkanie „cywilizacyjne”, „urbanizacyjne” czy, w terminologii bliskowschodniej, jako „kształcące” czy „inspirujące”. Jakkolwiek zarówno Zachód, jak i Bliski Wschód mogą oddziaływać w znaczący sposób na piśmienną (przeważnie miejską) populację kobiet, nie stanowią o charakterystycznych cechach tej aktywności. Innymi słowy, zakładając zachodnie lub bliskowschodnie ramy wyjaśniające aktywność marokańskich kobiet, popełniamy błąd: nie tylko ignorujemy w ten sposób epokę przedislamską czy przedkolonialną, ale także całą większą tradycję ustną, jej rytuały oraz żywą i dynamicznie rozwijającą się tradycję artystyczną. Książka stara się oddać berberyjskim kobietom to, co w ich aktywności należy wyłącznie do nich i nie mieści się ani w zachodnich, ani bliskowschodnich ramach.

## **JĘZYK I KULTURA BERBERÓW W KONTEKŚCIE GLOBALIZACJI**

Maroko charakteryzuje się dużą różnorodnością językową. W kraju używane są cztery języki: standardowy arabski, francuski, berberyjski i marokański arabski. Użycie każdego z tych języków ma swoje specyficzne polityczne i społeczno-kulturowe znaczenie. Standardowy arabski to język oficjalny, jest używany w polityce, religii, edukacji, administracji i w wielu środkach przekazu. Francuski jest tu drugim językiem, kojarzonym z biznesem, edukacją, wojskiem i elitarnymi mediami. Natomiast, berberyjski i potoczny arabski są kojarzone głównie z domem, ulicą i popularnymi środkami przekazu.

Nauczanie języka berberyjskiego oficjalnie związane jest z dwoma czynnikami: potrzebą zachowania go jako dziedzictwa narodowego oraz faktem, że jest używany przez miliony dzieci, dla których jest językiem ojczystym. Temu pogładowi sprzeciwiają się środowiska konserwatywne, ale ogólnie rzecz biorąc, podzielany jest przez znaczną część elity rządzącej (Enaji, 2007). To pozytywne nastawienie okazało się nieocenione dla zachowania języka berberyjskiego. Tak więc wzloty i upadki tradycji berberyjskiej zależą od wzlotów i upadków oficjalnej polityki w stosunku do języka. Aby lepiej zrozumieć ten mechanizm, należy przyrzeć się społeczno-politycznemu tłu nauczania języka berberyjskiego.

We wrześniu 2003 roku berberyjski oficjalnie trafił do marokańskich szkół, zdobywając tym samym, po raz pierwszy w swojej historii, bardzo ważną przestrzeń publiczną. To spektakularne zaistnienie berberyjskiego zaznaczyło przejście tego języka ze sfery prywatnej do publicznej. Za nauczaniem berberyjskiego stały trzy czynniki: ruch kultury berberyjskiej, badania naukowe oraz wola króla włączenia tego języka w politykę rozwoju kraju.

Połączenie tych czynników zyskało dodatkowe wsparcie ze strony ogólnych procesów demokratyzacyjnych, zapoczątkowanych w Maroku mniej więcej dekadę temu. Nauczanie języka berberyjskiego w marokańskich szkołach w okresie od 2003 do 2009 roku toczyło się ze zmiennym szczęściem. Choć samego procesu wprowadzania nauki języka nie da się już zatrzymać, to początkowy entuzjazm znacznie osłabł.

## **SPOŁECZNO-POLITYCZNE TŁO NAUCZANIA JĘZYKA BERBERYJSKIEGO**

Potrzebę nauczania tego języka należy umiejscowić w kontekście sytuacji społeczno-politycznej Maroka. W połowie lat osiemdziesią-

tych marokański system edukacji stał przed prawdziwym wyzwaniem: rosnącymi żądaniem poszanowania praw człowieka oraz poszanowania praw językowych. W okresie tym społeczeństwo marokańskie doświadczyło gwałtownych zmian niosących ze sobą wielorakie konsekwencje. Większość ludności Maroka (56 procent) żyje obecnie w miastach, z każdym rokiem liczba ta wzrasta o 3 procent. Nastąpił drastyczny spadek przyrostu naturalnego, ze stałego trzyprocentowego wzrostu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych do obecnego poziomu 1,3 procent. Poziom analfabetyzmu wśród kobiet mieszkających na wsi wciąż szokuje, sięgając 87 procent, podczas gdy w mieście spadł do 49 procent.

Wraz z tymi zmianami w Maroku zachodził stopniowy, ciągły proces demokratyzacyjny, który obejmował „otwieranie się” na Berberów i ich język, celem nauczania go w szkołach. Kwestia języka berberyjskiego stanowiła sprawę coraz bardziej polityczną, a jego kodyfikacja w roku 2002 wywołała gorącą debatę między konserwatystami (zwolennikami alfabetu arabskiego) a modernistami (zwolennikami alfabetu łacińskiego). Ostateczny wybór padł na tifinagh – starożytny alfabet libijski używany przez Berberów.

Zmiany w polityce dotyczącej języka berberyjskiego były także spowodowane potrzebą reformy szkolnictwa marokańskiego i ustanowienia nowych zasad w tej dziedzinie. W roku szkolnym 1999/2000, bez sprzeciwu ze strony którejkolwiek opcji politycznej, została wprowadzona w życie Narodowa Karta Edukacji i Nauczania. Karta ta miała na celu określenie działań pozwalających na podwyższenia standardów w edukacji i zerwanie z jej przeszłością. Miała też za zadanie zrestrukturyzować marokański system edukacyjny oraz zawierała zbiór przepisów dla przyszłej ustawy dotyczącej nauczania języków.

Karta jednoznacznie wskazuje na potrzebę zachowania otwartego stosunku do języka berberyjskiego. Wskazuje też na znaczenie, jakie ma ulepszenie systemu edukacji i nauczania języków obcych. Podkreśla nawet potrzebę znajomości języków obcych i używania ich w czasie lekcji.

Ponadto Karta podkreśla, że polityka językowa powinna być zgodna z rzeczywistością społeczno-językową kraju oraz z praktyką polityki edukacyjnej.

Planiści opowiedzieli się więc za ustawą międzysektorową, w której nauczanie języka berberyjskiego postrzegane byłoby jako symbol nowoczesności i zróżnicowania kulturowego. Ciekawy jest fakt,

że niegdyś, w czasach postkolonialnych, język berberyjski usunięto ze szkół w imię jedności, a dziś, także w imię jedności, jest on włączany z powrotem do systemu. Podobnie dawniej kojarzono język berberyjski z tradycją, a teraz skojarzenie przesunięto na nowoczesność. To pokazuje sposób, w jaki przetrwanie lub zanik języka berberyjskiego związany jest z pojęciami tradycji i nowoczesności. Za porażkę tego języka w okresie przed odzyskaniem niepodległości i wkrótce po nim obwinia się tradycję, a stosunkowo niedawne jego odrodzenie wiąże się z nowoczesnością. Jako że w języku tym nie napisano żadnych świętych ksiąg, traktowany jest jako świecki, a skoro świecki, to także nowoczesny. To dowód na to, jak nietrwałe są pojęcia tradycji i nowoczesności, kontynuacji i zaniku. Podlegają one ciągłym zmianom w zależności od środowiska historycznego i konkretnych celów społeczno-politycznych.

Obecność języka francuskiego i berberyjskiego w marokańskich szkołach powoduje, że edukacja nie jest kojarzona z religią, jak to ma miejsce w przypadku standardowego arabskiego. Ponadto z powodu braku ksiąg religijnych berberyjski w jeszcze większym stopniu sekularyzuje edukację marokańską. W celu rozwiązania problemu kształcenia nauczycieli, projektowania programów nauczania, materiałów pedagogicznych itp. król Maroka stworzył Królewski Instytut Kultury Berberyjskiej.

Zatem wraz z nadejściem globalizacji „władza językowa”, podobnie jak władza religijna, nie należy już tylko do jednego języka. Pomiędzy marokańskimi językami daje zauważyć się pewne nowe zależności: z jednej strony mamy rywalizację o symboliczną władzę między francuskim a standardowym arabskim, a z drugiej rywalizację o przestrzeń w edukacji między tym ostatnim a berberyjskim. Samo pojawienie się języka berberyjskiego w szkołach nosi znamię „otwarcia”.

Poza tym konserwatyści uważają, że język francuski w szkole jest oznaką „pragmatyzmu”, ponieważ zabezpiecza przyszłość absolwentów na rynku pracy oraz wspomaga pozycję niegdysiejszych „obcych” języków, a mianowicie angielskiego i, w nieco mniejszym stopniu, hiszpańskiego, które stają się dominującymi językami w edukacji, szczególnie tej prywatnej.

Patrząc na ogólną sytuację społeczno-polityczną, należy stwierdzić, że trzy czynniki wysunęły na pierwszy plan kwestię nauczania berberyjskiego i jego obecności na scenie politycznej Maroka: aktywność polityczna Berberów, badania naukowe nad językiem oraz wola króla.

### **AKTYWNOŚĆ POLITYCZNA BERBERÓW**

Po tym, jak Maroko uniezależniło się od Francji, aktywiści zaczęli wzywać do uznania języka berberyjskiego i nadania mu odpowiedniego statusu. I tak na przykład w 1968 roku powstał Marokański Związek Badań i Wymiany Kulturowej (Association Marocaine de la Recherche et de l'Echange Culturel), którego celem było promowanie tożsamości Berberów i zachowanie ich języka i kultury. Organizacja ta dała początek następnym, takim jak powstała w 1980 roku Tafsut n Imazighen (Wiosna Berberów), która domagała się praw kulturowych i językowych.

Według berberyjskich działaczy na rzecz języka język berberyjski powinien zostać odrestaurowany i zrewitalizowany dzięki edukacji poprzez używanie go zarówno w formalnych, jak i nieformalnych sytuacjach. Odrzucają oni model, w którym berberyjski jest jedynie językiem książkowym, i walczą o to, by stał się językiem codziennego użytku. Zwolennicy arabskiego widzą w nim jedynie zagrożenie dla jedności narodowej i stabilności politycznej. Takie spojrzenie ma na celu po prostu zachowanie społeczno-kulturowego *status quo* (Boukous 1995; Sadiqi 1997; Ennaji 2005).

### **BADANIA NAD JĘZYKIEM BERBERYJSKIM**

Spośród trzech krajów Maghrebu właśnie w Maroku przeprowadzono najbardziej rzetelne badania nad językiem i kulturą berberyjską. Badania te rozpoczęto jeszcze w czasach protektoratu dzięki pionierskim wysiłkom językoznawców takich jak David Cohen czy Gabriel Camps. Po odzyskaniu niepodległości, wraz z rozwojem nauk humanistycznych i socjologicznych, powstało wiele prac magisterskich i doktorskich traktujących o fonologii, socjologii i gramatyce języka berberyjskiego, napisanych zarówno po francusku, jak i angielsku. Dało to początek powstaniu grup naukowych takich jak Grupa Badań Lingwistycznych i Literackich (GREL; Groupe de Recherche en Linguistique et Littérature), która została założona w Fezie we wczesnych latach osiemdziesiątych. Grupy te miały znaczne zasługi w motywowaniu studentów do pisania monografii i prac magisterskich na temat kultury i języka Berberów.

Z drugiej strony nastąpił też znaczny postęp w bujnie rozwijającej się dziedzinie studiów nad językiem i płcią kulturową (Sadiqi, 2003).

### POSTĘP W NAUCZANIU BERBERYJSKIEGO

Poprzedni rozdział poświęciłam zilustrowaniu, jak połączenie aktywizmu politycznego, badań nad językiem i kulturą oraz woli króla przyczyniły się do włączenia języka berberyjskiego do systemu szkolnictwa Maroka. Kolejnym czynnikiem, który przysłużył się tej sprawie, było językowe podobieństwo arabskiego i berberyjskiego – mają one podobne systemy fonologiczne i gramatyczne.

Nauczanie berberyjskiego ma oparcie instytucjonalne: Al-Mit-haq (Umowa) – zatwierdzona przez wszystkich decydentów (króla, parlament i społeczeństwo), przemówienie królewskie z Ajdiru oraz dekret królewski, który dał początek Królewskiemu Instytutowi Kultury Berberyjskiej. Zgodnie z postanowieniami prawnymi, nauczanie berberyjskiego ma opierać się na uniwersalnych wartościach i prawach człowieka, które powinny mieć swoje odzwierciedlenie w sposobie edukacji, metodyce i podręcznikach.

Kolejnym pozytywnym krokiem w nauczania języka berberyjskiego są wspólne działania IRCAM-u oraz ministerstwa edukacji w zakresie pedagogiki, kształcenia nauczycieli i standaryzacji procesu nauczania w całym Maroku. Ta współpraca zaowocowała znacznym postępowaniem w nauczaniu berberyjskiego.

I tak w 2005 roku w 32 ośrodkach przeszkolono 140 nauczycieli i inspektorów. W roku 2007 liczba ta wzrosła do 2 tysięcy, a następnie spadła do 75 w roku 2008. Spadek jest naturalny, biorąc pod uwagę logikę podaży i popytu. Liczba beneficjentów (uczniów) wyniosła 807 w roku 2003, a w roku 2008 osiągnęła 1140 osób.

Nastąpił także postęp w rozwoju programów nauczania: liczba godzin przeznaczona na język berberyjski została ustalona na trzy tygodniowo w szkołach podstawowych. To pozwoliło na zaprojektowanie sylabusów tak, aby zawrzeć różne elementy programu nauczania, takie jak czytanie ze zrozumieniem, gramatyka, matematyka i ćwiczenia parajęzykowe. Zaprojektowano je w sposób uwzględniający wzrost poziomu znajomości języka w nauczanych przedmiotach. Dzięki dokładności i skuteczności opracowanych materiałów dydaktycznych udało się doprowadzić realizację programu do szóstej, czyli ostatniej klasy szkoły podstawowej. Podejmowane są działania zmierzające do rozszerzenia nauczania także na kolejne etapy edukacji. Na poziomie uniwersyteckim język berberyjski jest już obecny od lat siedemdziesiątych jako przedmiot akademicki. W ostatnich latach dzięki współpracy IRCAM i trzech marokańskich uniwersytetów (Agadir, Fez i Oujda) powstały filie wydziałów języka

berberyjskiego. Umożliwiło to studia nad językiem oraz kształcenie przyszłych nauczycieli tego języka.

Postęp w nauczaniu berberyjskiego jest wyraźnym symbolem trwałości tego języka w czasach ciągłych zmian tak na poziomie krajowym, jak i globalizacji. Ta trwałość nie tylko promuje język w obszarze indywidualnym, społecznym, ekonomicznym i politycznym, ale wieńczy długie lata starań działaczy berberyjskich i badań naukowych nad tym językiem. Postęp ten nie dokonuje się w sposób ciągły, a od 2008 roku dają się zaobserwować oznaki regresji.

### WNIOSKI

Kulturze berberyjskiej oraz związanemu z nią językowi z jednej strony oraz kobietom berberyjskim z drugiej sprzyjają zjawiska ery globalizacji: poprawił się oficjalny stosunek zarówno do tych pierwszych, jak i do drugich, i po raz pierwszy w historii język wraz ze swoim tradycyjnym alfabetem trafił do marokańskich szkół, wzmożono studia nad kulturą berberyjską oraz kulturą płci w regionie. Całokształt postępu w tym zakresie rodzi nowe pytanie: czy losy języka berberyjskiego pozostaną złączone z losem Berberyjek, w sytuacji gdy obydwie kwestie stają się coraz wyraźniej częścią oficjalnej polityki?



## STUDIUM PRZYPADKU

## Nowe granice. Rejony pogranicza Gruzji

ZALIKO KIKODZE

Tbilisi 2005

To, że granice etniczne nigdy nie były i nigdy nie będą pokrywały się z granicami politycznymi, jest dziś powszechnie wiadome. Gruzini żyją w wielu krajach. Muzułmańscy Gruzini zamieszkują tereny Turcji, inni – Azerbejdżanu, blisko granicy z Gruzją. W pobliżu jednej z naszych nowych granic.

Nowe granice są źródłem nowych problemów, ponieważ, z psychologicznego punktu widzenia, trudno jest Gruzinom czy też jakiegokolwiek nacji, która by się znalazła w takiej sytuacji, nagle zmienić stare przyzwyczajenia i nawyki. Za czasów radzieckich mogliśmy dojechać do Szarihanu w pół godziny, zabawić tam trochę i przed godziną siedemnastą być już w drodze powrotnej do domu... Ponadto gruzińskie granice są słabo oznakowane, co, podkreślę to jeszcze raz, sprawia, że bardzo trudno nam do nich przywyknąć mentalnie.

**SYTUACJA W SWANETII**

Chciałbym opisać sytuację istniejącą w kilku regionach, lecz przede wszystkim skupię się na Swanetii, gdzie jest najgorzej. To najbiedniejszy obszar, z którego ludzie wyjeżdżają, porzucają swoje domostwa i przenoszą się do południowej Gruzji, tworząc tam swoiste

kolonie. Góry nie tolerują przeludnienia. Tradycyjny styl życia nie wystarcza już, aby przeżyć. Potrzebne są pieniądze. Jedną z dużych wspólnot, składającą się z 400 swaneckich rodzin, są Uchgurowie. Jako że nie mają własnego lekarza, władze zawarły umowę z lekarką, która zgodziła się jako wynagrodzenie otrzymywać czterdzieści sześć krążków sera suluguni od każdej krowy miesięcznie. I to stosunkowo niedawno, w czasach wirtualnej waluty i powszechnie dostępnych kont bankowych.

W Chewsuretii za pieniądze niewiele można dostać. Dominującą formą handlu jest wymiana. Za parę kaloszy można kupić, a raczej parę kaloszy można wymienić na trzy kilogramy masła elbo. Gdy byłem kiedyś w wiosce Muco, rozmawiałem z żoną syna mojego przyjaciela. Skarżyła się na brak szkoły w okolicy, a mają siedmioro dzieci. Gdy zapytałem: „Czego byś chciała, by się uczyli?”, odpowiedziała: „Powinni się nauczyć, czym są pieniądze i określać godziny”. Pieniądze i czas, dość zaskakujące.

W dawniejszych czasach Swanetia była pełna świątyń, ikon i wszystkiego, co Gruzini zawsze uważali za drogie, nigdy nie uległa obcym. Niegdyś było to miejsce niedostępne, konno nie można się tu było dostać. Zmienili to Sowieci, budując drogę. To właśnie w Swanetii jest przechowywany najstarszy gruziński rękopis. Nawet władze sowieckie nie były w stanie zagarnąć ani rękopisu, ani dziesięcio- i jedenastowiecznych ikon. Niestety, z tego powodu teraz niszczej.

Na dodatek roi się tu też od uchodźców, dezertków i przestępców, nie tylko z Gruzji, ale i Abchazji. Wielu z nich osiedliło się tutaj, wymieniając kałasznikowy na chleb, ser suluguni itp. To dlatego mieszkańcy tego regionu są dobrze uzbrojeni. Nic dobrego z tego nie wynika. Zrywane są tradycyjne więzi rodzinne. Napady zdarzają się tak często, że w ubiegłym roku wysłano tu ekspedycję karną. Wiele to nie zmieniło. Górali nie da się rozbroić – chowają broń po lasach.

Pomyślałem sobie nawet kiedyś, że można by było od nich tę broń odkupić. Nie jest droga, sprzedają karabin za 200 gruzińskich lari. Gdy pewnego razu pchnięto nożem francuskiego turystę (z grupy, której pokazywałem Swanetię), jakaś staruszka zapytała mnie: „Jak można przyjmować gości, nie mając kałasznikowa? Nawet ja go mam”. W Swanetii kałasznikow wchodzi w skład posagu. Jeśli chcesz wydać córkę za męża, musisz ją w takowy zaopatrzyć. Nie jest tu dziś bezpiecznie.

Podsumowując, Swanetia znajduje się w opłakanym stanie. Gdy w Dżawachetii skarżą się, że Gruzja nie buduje dróg, że „wasz rząd o nas zapomniał”, związane jest to ze słabą wiedzą o własnym kraju. Gdyby Ormianie z Dżawachetii zobaczyli kiedyś, w jakich domach żyje się w Chewsuretii lub Tuszetii, jaka panuje tam bieda, bardziej ceniliby swój region. W Chewsuretii i Tuszetii nie można nawet odwiedzić własnych rodziców. Wioski nie posiadają niczego. W Kachetii sprzedają domy swoich przodków za dwa czy trzy tysiące dolarów. Lecz bieda to rzecz względna. Nie czuć jej, póki nie ma porównania. Teraz, gdy obszar odwiedzają turyści, tubylcy dostrzegają, że żyją w krańcowym ubóstwie i opuszczeniu.

### CHEWI

Jadąc dalej, wzdłuż granicy, dostrzemy do Chewi, w rejonie Kazbeku, tuż obok Osetii Północnej. Można stąd dojechać do rosyjskiego Władykaukazu. Chewi jest silnie powiązane gospodarczo z Rosją, zwłaszcza zimą. Dla przykładu, tej zimy wszystkie wioski w tym obszarze zostały odcięte od reszty Gruzji na czterdzieści dni. Tutaj wszystko, można powiedzieć, jest w porządku. W wąwozie Thursu, w górnym biegu rzeki Terek, który wciąż zamieszkuje wielu Osetyjczyków, nie było niepokojów, rabunków czy morderstw, nawet w szczytowym momencie konfliktu Gruzji z Osetią.

### CHEWSURETIA

Gruzja graniczy z Czeczenią w regionach Chewsuretii oraz Ingušetii. Krainy te od zawsze utrzymywały z Czeczenią przyjazne stosunki, nawet jeśli w XIX wieku dochodziło na ich terenach do rabunków lub morderstw. Czeczeni nazywają mieszkańców Chewsuretii *Thi (Txu)*. Tu, na północy, Gruzini i Czeczeni wzajemnie się rozumieją. Mimo krwawych wojen i mordów mieszkańcy tych obszarów są wciąż dwujęzyczni. Istniał dialog. Dzięki temu podczas pierwszej i drugiej wojny rosyjsko-czeczeńskiej nie było ataków czeczeńskich bojowników na te ziemie. Spokój wynika też po części z bardzo słabego zaludnienia tego terenu. Zimą żyje tu nie więcej niż 80 osób, głównie starców i dzieci.

**CZECZENIA**, republika wchodząca w skład Federacji Rosyjskiej, mieszcząca się na północnym Kaukazie. Na północy graniczy z Rosją, na wschodzie z republiką Dagestanu, na południowym zachodzie z Gruzją, a na zachodzie z republiką Inguszetii. Na początku XXI wieku intensywny konflikt zbrojny spowodował masowy eksodus ludności.

### RELACJE NA POZIOMIE LUDZKIM

Jeśli mowa o konfliktach, to z własnego doświadczenia mogę powiedzieć, że na poziomie międzyludzkim, pomiędzy pojedynczymi osobami, nie trwają tu one zbyt długo. Po wojnie gruzińsko-osetyjskiej zabrakło w szkołach kredy, więc UNICEF przysłał jej pięć ton. 700 kilogramów przypadło szkołom w Osetii Południowej. Jako że nie było chętnych do przewiezienia kredy na drugą stronę, postanowiłem zrobić to sam. Ówczesna minister kultury (niestety już nieżyjąca), kobieta sławna i rozsądna, pomogła mi w wykonaniu tego zadania. Właśnie w taki sposób buduje się dobre relacje.

Uważam, że pomimo różnorodności językowej i odmiennych tradycji narody kaukaskie zachowują przede wszystkim jednolity charakter. Jeśli w ogóle można mówić o czymś takim jak charakter narodowy, to przypominają mi się słowa Pawła Właszewskiego, który powiedział kiedyś, że Gruzini nie potrafią nienawidzić z całego serca, lecz jednocześnie nie są zdolni do bezgranicznej miłości. To, co powiedział o miłości, jest dla mnie, Gruzina, rzeczą przykrą. Jednak uważam, że miał rację co do nienawiści – nie trzymamy jej w sercach. Gruzini napiją się i wybaczą. Osetyjczycy są podobni. Pomimo tego wszystkiego, co się w tym kraju wydarzyło, z tego, co mi wiadomo, na poziomie ludzkim nikt nie żywi do siebie urazy. Ludzie rozmawiają ze sobą, podróżują, handlują, pobierają się. Gdyby nie politycy z obu krajów, żyłoby się im całkiem znośnie. Innymi słowy, Turcy, Dagestańczycy czy Lezginowie utrzymują kontakty między sobą i między swoimi kulturami.

UNICEF, skrót od United Nations International Children's Emergency Fund (1946–1953), od 1953 United Nations Children's Fund, pol. Fundusz Narodów Zjednoczonych na rzecz Dzieci, program specjalny Narodów Zjednoczonych z siedzibą w Nowym Jorku, poświęcony wspieraniu narodowych starań na rzecz poprawy zdrowia, wyżywienia, edukacji i ogólnego dobrobytu dzieci, szczególnie w biedniejszych krajach. W roku 1965 UNICEF otrzymał pokojową Nagrodę Nobla.

Innym dobrym przykładem jest jezioro Parawani w Dżawachetii. Miejsce to nazywane jest gruzińską Syberią, ponieważ niegdyś w jego okolice zsyłani byli tu duchoborcy. Wokół jeziora leżą pastwiska kachetyjskich owiec. Każdy mówi po gruzińsku, a męska część ludności jest bardzo otwarta, dba o rozwój stosunków gospodarczych z Gruzinami. Każdy jest tu gościem – relacje międzyludzkie są doskonałe.

### JĘZYK ROSYJSKI JAKO *LINGUA FRANCA* KAUKAZU

Warunkiem niezbędnym komunikacji pomiędzy różnymi kulturami jest wspólny język. Jakim wspólnym językiem będą porozumiewały się ze sobą nasze mniejszości za jakiś czas? Obawiam się, że w Gruzji zarówno młodzi Gruzini, jak i Osetyczycy tracą możliwość porozumiewania się w języku, który towarzyszył nam przez ostatnie dwa stulecia. Uważam to za wielką stratę. Gdybym mógł decydować, uczyniłbym rosyjski trzecim językiem urzędowym Gruzji.

Dlaczego? Ponieważ wydaje mi się, że od jakichś dziesięciu lat tracimy ten język. Dobrym przykładem wielojęzycznego kraju jest Holandia. To małe państwo, obszarowo dwa razy mniejsze niż nasze, jednak mieszka w nim trzykrotnie więcej ludzi. Będąc na Uniwersytecie Amsterdamskim, miałem okazję uczyć dwudziestoosobową grupę, w której każdy ze studentów mówił w co najmniej czterech językach. Dla mniejszych narodowości znajomość kilku języków jest absolutnie niezbędna. Jednak my nasze języki potraciliśmy, pozostając jedynie przy gruzińskim. Kocham i szanuję mój język ojczysty, a i znam go nie najgorzej. To niestety nie wystarcza. Nie dogadam się po gruzińsku z Lezginami, Ormianami czy Abchazami. Z niektórymi z nich trudno jest dogadać się nawet po rosyjsku. W Dżawachetii mężczyźni mówią po rosyjsku, kobiety – po ormiańsku (w tureckim dialekcie). Tak na marginesie, wczoraj Lewan Berdzeniszwili mówił o języku abchaskim. Myślę, że mieszkańcy Abchazji sami już niestety nie znają swego języka. Trudno przeoczyć fakt, że używają go z wielką trudnością. Tylko niewielu tak naprawdę zna abchaski. Lecz bardzo dobrze mówią po rosyjsku. Wszyscy abchascy przywódcy polityczni, Ardzinba, Szamba, operują nieskazitelnym rosyjskim. Nasi przywódcy, Szewardnadze czy Gamsachurdia, słabo znają ten język. Patrząc na to z antropologicznego punktu widzenia, można dojść do wniosku, że gruziński jest codziennym językiem

*LINGUA FRANCA*, wł. „język Franków”, język używany w celach komunikacji między ludnościami posługującymi się językami wzajemnie niezrozumiałymi. Termin używany w czasach średniowiecza dla francusko-włoskiego żargonu (pidżyn), używanego przez krzyżowców i kupców wschodniej części Morza Śródziemnego i charakteryzującego się nieodmiennymi formami rzeczowników, czasowników i przymiotników. Później różne języki określane były mianem *lingua franca*, aramejski w Azji Południowo-Zachodniej od ok. 700 p.n.e. do 600 n.e.; klasyczna łacina pośród europejskich akademików aż do XVIII wieku; portugalski w czasach wczesnej kolonizacji; malajski w południowoazjatyckim handlu; a współcześnie angielski w międzynarodowym handlu i prawie.

w Gruzji, a abchaski w Abchazji nie. Nie dlatego, że jest gorszym językiem, lecz dlatego, że się w pełni nie rozwinął. Nie jest w stanie konkurować z innymi językami, i ani Gruzja, ani dokumenty z Hagi tego nie zmieniają. A poza tym wciąż daje się tam odczuć wpływ powojennego pokolenia, dziewięcio- czy dwunastolatków w czasach konfliktu, które nigdy nie było w Gruzji lub nigdy nawet nie wyjechało poza Cchinwali lub Abchazję.

Bez rosyjskiego Zakaukazia sobie nie poradzi. Do nauki angielskiego potrzeba pieniędzy, których tam brak. W Tbilisi jedynie zamożne dzieci posługują się poprawnym rosyjskim. Sam kiedyś spotkałem dziewczyny pracujące na komputerach, które biegle mówiły po angielsku, lecz nie rozumiały słowa po rosyjsku.

Rosyjski powinien stać się językiem urzędowym w Gruzji lub przynajmniej być obowiązkowo nauczany w szkołach. Nic dobrego nie wyszło z antygruzińskiej hysterii szerzonej w Rosji ani antyrosyjskiej w Gruzji.

#### **WZAJEMNA IGNORANCJA KULTUROWA**

Odkąd uczę na uniwersytecie, zawsze podczas pierwszego wykładu pytam studentów: „Czy ktoś kiedyś był w ormiańskim teatrze w Tbilisi?”. Przez piętnaście lat tylko raz zdarzyło mi się usłyszeć dumne „Tak”. Padło ono z ust młodego chłopaka, który dorzucił: „Byłem tam kilka razy”. Na moje pytanie, jak do tego doszło, odpowiedział: „Byłem zakochany w ormiańskiej dziewczynie, zabierała mnie tam”. To dobry przykład multikulturalizmu, gdzie kultury żyją po sąsiedzku, w ogóle się nie znając. Gruzini nie znają swojej kultury. Może to z powodu wojny? Tak czy owak, ponad dziesięć ostatnich lat zostało dla nauki straconych. Chyba. Sam nie wiem. Nikt już nic nie wie, a my wiemy coraz mniej o innych.

## KOMENTARZ

### Dyskusja z kolokwium w Tbilisi

ARTUSZ MKRTCZJAN: Nie chcę tu zadawać zbędnych pytań, na które odpowiedzi są mniej więcej, niestety, znane. Wszystko, o czym mówiłeś, bardzo dobrze i obrazowo opisałeś, patrząc od wewnątrz. Ale patrząc z boku, trochę, moim zdaniem, inaczej to wygląda.

Wyglądałoby, gdyby nie oficjalna polityka gospodarcza Gruzji. Na przykład, obecna droga z Turcji do Armenii wiedzie przez wiele gruzińskich i ormiańskich miasteczek, zamiast krótszym szlakiem, używanym za Sowietów: przez Dżawachetię, Akalkalaki i Akalteakę, wzdłuż granicy z Armenią. Obecnie droga ta jest w tak opłakanym stanie, że z trudem można nazwać ją drogą. Dlaczego gruziński rząd, mimo tak licznych obietnic Szewardnadzego, Burdżanadze, Żwanii i Saakaszwilego, nie może jej naprawić? W chwili obecnej ta opieszałość zmusza Gruzinów i Ormian do przejeżdżania niepotrzebnie 300 kilometrów podczas każdej podróży. Dlaczego ormiańskie samochody muszą tak nadrabiać drogi?

Tbilisi ma okazję stać się stolicą Kaukazu, lecz o jakim Tbilisi tu mówimy? O Tbilisi z przeszłości, gdzie Ormianie, Azerowie i Żydzi żyli drzwi w drzwi, Tbilisi o wielu obliczach? Bo gruzińskie Tbilisi, będące wyłącznie gruzińską stolicą, nigdy nie stanie się stolicą Kaukazu. 100 tysięcy Azerów i Ormian uciekło z Tbilisi w ciągu ostatnich pięciu lat. A ile cerkwi zostało tam zamkniętych? Ile szkół? Z 21, w Tbilisi pozostały już tylko 3 ormiańskie szkoły.



Wkrótce w ormiańskich teatrach w Tbilisi przestaną występować Ormianie. Już dziś nie zostało ich zbyt wielu.

Warunki socjalne i poziom życia, nie przeczę, są bardzo ważne, lecz gdy spłonął ormiański teatr, a Gruzini mieli kłopoty finansowe, nawet Szewardnadze znalazł środki, by teatr odbudować. Właśnie takich gestów pragną Ormianie, Azerowie, Żydzi czy Rosjanie. Naprawdę darzę to miasto wielkim uczuciem i kocham Gruzję, ale jeśli nic się tam nie zmieni, Tbilisi może zapomnieć o tytule stolicy Kaukazu. Pozostanie jedynie stolicą Gruzji.

ZALIKO KIKODZE: W pełni się z tobą zgadzam, ale mam jedną uwagę. Emigracja nie zawsze jest skutkiem polityki gospodarczej kraju. Bardzo trudno jest ustalić jej przyczyny.

Oczywiście, polityka i religia do nich należą. Lecz nie powinno się zapominać o zupełnie innych powodach migracji – powodach ekonomicznych. Nie znam gruzińskiej rodziny, która nie dorabiałaby w Rosji. Ludzie chcą tam jeździć. Nawet w czasach radzieckich, na początku lat dwudziestych i trzydziestych, zapytany o to, co by zrobił, gdyby otworzono granicę, Gruzin odpowiadał: „Wspiąłbym się na drzewo”. Pytany zaś, dlaczego zrobiłby właśnie to, odpowiadał: „Inaczej bym został zadeptany przez pędzący tłum”.

I tak na przykład społeczność grecka wyemigrowała z powodów ekonomicznych. Nie było wtedy żadnych prześladowań. Do dziś w Gruzji nie ma problemu przeludnienia. 40 procent ziemi uprawnej leży odłogiem, nie ma komu na niej pracować. Jeśli 100 tysięcy osób wyemigrowało z Gruzji, warto zapytać, którzy Ormianie opuścili kraj na początku lat dwudziestych XX wieku oraz dlaczego to zrobili. Byli to kapitaliści. Dlaczego wyjechali? Bo przyszłość kapitalizmu była zagrożona. Tbilisi było wtedy ormiańskim miastem.

W chwili obecnej jedynie 20 procent ludności Gruzji to mniejszości narodowe i odsetek ten maleje. Dwa tygodnie temu ministerstwo edukacji opublikowało wyniki ankiety socjologicznej, w której padło pytanie o stosunek liczby Gruzinów do liczby mieszkańców innych narodowości. Niestety, 80 procent Gruzinów odpowiedziało, że Gruzini stanowią jedynie 20 procent wszystkich mieszkańców Gruzji.

Drugie pytanie brzmiało: „Jak powinna wyglądać polityka edukacyjna w Gruzji?”. 76 procent ankietowanych odpowiedziało, że powinna zachęcać ludność innych narodowości do natychmiastowego opuszczenia kraju, a 7 procent respondentów chciałoby jak

najszybciej zasymilować narodowości inne niż gruzińska. Jedynie 18 procent badanych opowiedziało się za promowaniem nauki języka gruzińskiego przy jednoczesnym wspieraniu rozwoju języków i kultur mniejszości narodowych.

Żeby nie sprawić wrażenia, że ta fobia dotyczy jedynie mniejszości etnicznych, dodam coś jeszcze. Pod koniec sierpnia padło w ankiecie pytanie: „Czy dzieci fizycznie upośledzone powinny uczyć się z innymi dziećmi, czy oddzielnie?”. Odpowiedź była niemal jednogłówna: 86 procent odpowiedziało, że powinny one uczyć się oddzielnie i w oddzielnych instytucjach.

Dodam też coś na temat języków. Dwa lata temu w programie telewizyjnym *Rozdroże (Perekrestok)* pytano na ulicy, jakim językiem ludzie z różnych kultur południowego Kaukazu będą się komunikować za pięćdziesiąt lat. W Tbilisi i Baku obstawiano angielski, tylko w Erewanie wybrano rosyjski. Jeśli jednak mniejszości etniczne w Gruzji nadal będą ignorować język gruziński jako język oficjalny, za 20 lat nie będą potrafiły się z sobą komunikować. Pojęcie „integracja” nabierze zupełnie nowego znaczenia.

## KOMENTARZ

### Wywiad Bartosza Hlebowicza z Nealem Aschersonem

Neal Ascherson – szkocki pisarz i dziennikarz, większość życia pracujący jako zagraniczny korespondent angielskich i szkockich gazet, przez ponad dziesięć ostatnich lat felietonista. Pracował w Afryce i Azji, lecz głównym miejscem jego pracy jest Europa Środkowa. 18 czerwca 2005 roku, podczas Drugiego Kolokwium Dialogu Międzykulturowego w Tbilisi, rozmawialiśmy o obecnych problemach Gruzji, zwłaszcza jej stosunkach z Abchazją, oraz nastawieniu Gruzji do Unii Europejskiej.

**BARTOSZ HLEBOWICZ:** W swojej książce *Morze Czarne* poświęcił pan cały rozdział obszarowi Abchazji. Władze kraju opisał pan jako umiarkowane, niepopierające żadnych postaw nacjonalistycznych, prowadzące politykę „zdrowego rozsądku”, która może wynikać z wykształcenia, jakie otrzymali jej przedstawiciele – radzieckiego, niedbającego o tożsamość narodową czy lokalną. Czy coś się od tamtego czasu zmieniło?

**NEAL ASCHERSON:** Powróciłem do Abchazji jakieś 14 miesięcy temu i zastałem zupełnie nową sytuację. Po starym optymizmie i idealizmie wiele nie pozostało. Od dziesięciu lat ich miejsce zastępuje poczucie przygnębienia i zagrożenia. Przez ten czas wytworzyła się przepaść między rządem a grupami pozarządowymi, które stale krytykują poczynania polityków. Dowiedziałem się, że wiele osób, które

pomagały odbudować i rządzić Abchazją, gdy tu przyjechałem po raz pierwszy kilka lat po zakończeniu wojny, należy dzisiaj do opozycji. Bardzo negatywnie wypowiadają się o działaniach rządu oraz domagają się większych swobód obywatelskich. Wiele z nich nie popiera także ogólnej polityki rządu. Jest w tym coś przygnębiającego, choć może nie zaskakującego, biorąc pod uwagę dziesięcioletnią izolację kraju.

**BARTOSZ HLEBOWICZ:** Co pan sądzi o sytuacji w Gruzji po rewolucji róż? Jak zapatruje się pan na plany wstąpienia Gruzji do NATO i Unii Europejskiej?

**NEAL ASCHERSON:** Gruzja z pewnością musi w końcu stać się częścią Unii Europejskiej. Powiedziałbym, że może się to stać za jakieś dziesięć lat. Myślę, że to właściwy i konieczny krok. Uwaga Gruzji powinna być skierowana na Europę. Państwo to musi wiedzieć, że nie jest tylko krajem peryferyjnym, lecz także częścią wielkiej kulturowo-politycznej konfederacji, którą Europa się staje. Nie należy jednak zapominać, że Gruzja ma jeszcze poważne problemy, z którymi musi sobie poradzić, zanim będzie mogła ubiegać się o członkostwo w NATO oraz, a nawet zwłaszcza, w Unii Europejskiej. Dostać się do NATO nie jest łatwo, ponieważ członkostwo w NATO jest „szyte na miarę” – przed każdym nowym krajem sojusz stawia inne wymagania, inaczej organizuje proces akcesji, każdego kandydata postrzega indywidualnie. Oczekuje się, że Gruzja nie tylko upora się ze sprawami wewnętrznymi, to znaczy dokończy działania zapoczątkowane podczas rewolucji róż, lecz także poradzi sobie z korupcją oraz stworzy wiarygodny, uczciwy i, co najważniejsze, działający sektor usług publicznych. Co więcej, Gruzja musi też rozwiązać problemy dotyczące mniejszości narodowych, także tych, które domagają się odłączenia od kraju. Każda mniejszość jest oddzielnym wyzwaniem wymagającym innego podejścia. Najpoważniejszym problemem będzie Abchazja, także najgroźniejszym, bo – moim zdaniem – Abchazja jest praktycznie niepodległa i taka powinna pozostać.

**BARTOSZ HLEBOWICZ:** Przez niepodległość rozumie pan niezależność od Gruzji, ale także od Rosji?

**NEAL ASCHERSON:** Tak, nie powinni zostać kolejną republiką Federacji Rosyjskiej, i nie znam żadnego Abchaza, który by tego chciał. Absolutnie tego nie chcą. Ale z drugiej strony nie chcą przyłączać

się też do Gruzji i być przez nią zdominowani... Nie ufają gruzińskim władzom. Rozwiązanie, które zdaje się oczywiste dla kogoś z zewnątrz, jest nie do pomyślenia dla samych zainteresowanych. Mianowicie mowa tu o podpisaniu przez Gruzję i Abchazję czegoś na wzór aktu konfederacji, w którym obie strony zadeklarowałyby wzajemną niepodległość. Mogłyby nawet mieć osobne waluty, lecz mimo to pozostawać w bliskich stosunkach, na przykład jako państwo lub konfederacja Gruzji i Abchazji, albo pod jakąkolwiek inną postacią. Byleby były luźno powiązanymi republikami.

Jeśli udałoby się to osiągnąć, a jest to obecnie nagłym problemem polityki wewnętrznej obydwu krajów, problem byłby rozwiązany. O wiele trudniejszym zadaniem stojącym przed Gruzją jest znalezienie odpowiedzi na pytanie o mniejszości narodowe zamieszkujące w jej granicach. Główną ich bolączką jest bieda. To bieda izoluje mniejszość azerską czy ormiańską. Coraz bardziej odseparowują się one od Gruzji. Jak ktoś na tym spotkaniu [Drugim Kolokwium Dialogu Międzykulturowego w Tbilisi] trafnie zauważył: język rosyjski coraz bardziej zanika; najmłodsze generacje zamieszkujące Gruzję i cały Kaukaz niemal nie posługują się już tym językiem, lecz wciąż jeszcze nie znają angielskiego. Brakuje więc wspólnego języka, który jest niezwykle potrzebny. To prawdziwa przeszkoda; oznacza to, że na linii Gruzja – mniejszości narodowe zamiast lepiej, dzieje się coraz gorzej. Pieniądze z pewnością mogą pomóc. Wszystko byłoby łatwiejsze, gdyby dobrobyt powrócił na ten obszar i gdyby można nim objąć też mniejszości narodowe, gdyby poprawiono sieć dróg, zwiększono dostęp do edukacji... Pod warunkiem że wszystko odbyłoby się w duchu wolności i tolerancji.

Te sprawy muszą zostać uregulowane, zanim Gruzja będzie mogła kandydować do NATO lub Unii Europejskiej. I myślę, że zostaną one uregulowane, jestem w tym przypadku optymistą.

**BARTOSZ HLEBOWICZ:** A co z niektórymi prawosławnymi duchownymi i politykami, którzy nie popierają wstąpienia do Unii Europejskiej? Niektórzy z nich są przeciwni akcesji, mimo że oficjalnie głoszą co innego.

**NEAL ASCHERSON:** To prawda. Ciekawe, że gdy tylko Misza Saakaszwili powiedział: „Jesteśmy Europejczykami, naszym celem jest Europa”, wielu gruzińskich uczonych odpowiedziało: „Chwila! Czy naprawdę chcemy być wyłącznie Europejczykami? Przecież jesteśmy

czymś więcej, nasza tożsamość nie jest jedynie europejska. Mieszkamy na Kaukazie, granicy Azji i Europy. Przynależymy do obu tych światów. Jeśli po prostu staniemy się częścią Unii Europejskiej, być może utracimy naszą tożsamość, staniemy się jednym z wielu małych państw Europy. A tego przecież byśmy nie chcieli”. Uważam, że jest to rozsądna uwaga, choć w żadnym razie argument przeciwko dołączeniu do Unii Europejskiej, ale za nową wizją – poszerzeniem jej skali. Z podobnym problemem boryka się Polska, która, jakby nie patrzeć, jest państwem europejskim, ale mimo tradycji rzymskokatolickiej nie jest do końca państwem Zachodu. Co więcej, polska polityka zagraniczna, polskie wpływy i powiązania są skierowane na Wschód, w stronę Litwy, Białorusi, Ukrainy. Polacy mogliby więc, tak samo jak Gruzini, powiedzieć: „Nie chcemy dołączyć do Unii, ponieważ przecięlibyśmy nasze więzi ze Wschodem. Choć były one czasem niezdrowe, zmuszające nas do podległości, to teraz tworzymy coś zupełnie innego – współpracę bazującą na partnerstwie i wspólnych ideałach. Nie chcemy być zmuszeni słuchać tego, co mówią Francuzi czy Niemcy, tylko dlatego, że jesteśmy biedniejsi. Powinniśmy przynajmniej przyjaźnić się, z kim chcemy”. Lecz Polacy, choć mogli, nie powiedzieli tego. Los Polski w Europie jest o wiele bardziej interesujący, pełen dynamiki. Polacy, zamiast upierać się przy tym, że ich interesy leżą na wschodzie, dostrzegli, że także w Unii czeka na nich wiele korzyści, wspólnych przeszkód i celów. Sądzę, że i Gruzja w końcu dojdzie do podobnych wniosków; mam taką nadzieję. Rozumiem, skąd płynie krytyka. I dostrzegam też fakt, że prounijna propaganda jest wobec Unii zupełnie bezkrytyczna. Choćby taki plakat: „Gruzja – kolebka Europy”. Z paleontologicznego punktu widzenia jest to wierutna bzdura.

**BARTOSZ HLEBOWICZ:** Co zwykli ludzie myślą na temat przystąpienia do Unii Europejskiej?

**NEAL ASCHERSON:** Trochę się zmieniło przez tych czternaście miesięcy od czasu, kiedy tu ostatnio byłem. Ludzie bardziej interesują się Europą, ale także są wobec niej bardziej krytyczni. Dyskutują o planach wejścia do Unii, ale także zadają pytania typu: „Co się z nami tak naprawdę stanie?”, „Czy my jesteśmy tak naprawdę Europejczykami?”, „Czy chcemy być Europejczykami?”. Pytania te są ciekawe. Nie jestem pewien dlaczego, ale wiem, że jest to zdrowa sytuacja, która wysuwa problem gruzińskiej tożsamości na pierwszy

plan. Europa, oczywiście, chce w dyplomatyczny sposób powiedzieć: „Wyjdźcie z cienia Rosji, spod jej wpływu. Chodźcie do świata zupełnie innych relacji”. Jestem pewien, że gdy w końcu będzie trzeba wybrać pomiędzy cieniem rosyjskiego wpływu a drogą zachodniej Eurazji, związku z Europą Zachodnią, Europą atlantycką, to Gruzja wybierze tę drugą opcję. Tak czy owak, Gruzini stali się bardziej krytyczni wobec tego pomysłu, niż byli wcześniej. Nastroje się zmieniły.

BARTOSZ HLEBOWICZ: A co z rewolucją róż? Dwa lata temu miała ona pełne poparcie obywateli. Czy i względem niej zmienili oni zdanie?

NEAL ASCHERSON: Stali się w stosunku do niej dość sarkastyczni na swój specyficzny, gruziński sposób. Są rozczarowani nie samym Miszą, lecz tym, że zmiany były tak małe. Myślę, że szczególnie rozczarowała ich porażka w Osetii Południowej. Misza wiele przez to stracił, choć raczej niesłusznie oskarża się go, powtarzając: „Powinien był być twardszy, powinien być o wiele twardszy”. Są tacy, którzy twierdzą, że wcale nie musiał być tak twardy, że wystarczyło mieć odrobinę więcej taktu przy negocjacjach, a nie wysyłać wojsko, stwarzając okazję do zabijania się nawzajem. Niestety, wydaje mi się, że wielu ludzi uważa, że koniec końców utracił on prestiż i autorytet z powodu tej porażki. Osetia Południowa zaszkodziła jego reputacji, a to już jest poważny problem. Nie wiem, co by się stało, gdyby zupełnie stracił poparcie i autorytet. Pocieszające jest to, że udało mu się wiele z utraconego zaufania i poparcia odzyskać. Także wizyta Busha dała Gruzinom zastrzyk pewności siebie, mimo że świat nie patrzył na nich przychylnie.

BARTOSZ HLEBOWICZ: Czy możliwe jest wspieranie tak zwanego dialogu międzykulturowego poprzez organizowanie takich konferencji?

NEAL ASCHERSON: Ciekawa rzecz – coś zawsze się na takich konferencjach zdarzy, gdy ktoś zamiesza w kotle opinii i nagle materia przechodzi w ciało stałe. Właściwie to w tej chwili właśnie się dzieje. Zauważyłem, że ludzie siadają bliżej siebie, dzielą się pomysłami i próbują połączyć je w jedną całość, umawiają się na spotkania, omawiają projekty. Także dyskusje były dziś bardziej ożywione niż wczoraj. Jak to zwykle bywa, dużo ważniejsze od tego, co wygłasza się na mównicy, jest to, o czym rozmawia się w kularach, przy kawie, siedząc na ławce w parku. To zaczyna się dziać. I wierzę, że coś uda nam się wymyślić.



EDUKACJA  
I DIALOG



## Apokalipsa i metamorfoza, edukacja obywatelska a utopia

TADEUSZ SŁAWEK

Sejny 2008

Niniejszy esej wyrasta z przekonania, że pedagogika winna kierować się pewną utopią. Rozumiem ją nie jako zwykle wizjonerskie wyparcie rzeczywistości czy odwlekanie działania przez opisanie ideału; utopia nie prowadzi nas poza znany nam świat, lecz przeciwnie, oferuje perspektywę przekształcenia tego, co realne. Podobnie jak demokracja, która zgodnie ze słynną frazą Jacques'a Derridy zawsze będzie demokracją, która ma nadejść, także pedagogika, a szczególnie „provincia pedagogiczna” pokazuje, że nauczanie (także na poziomie uniwersyteckim) jest pedagogiką, która ma nadejść. Pedagogiem jest więc ten, dla którego nic w szkole, uniwersytecie, społeczeństwie czy klasie nie jest dane z góry – podane na tacy, wraz z warunkiem, jeśli nie obowiązkiem, że musi zostać przekazane innym umysłom. Utopia jest siłą, której zadaniem nie jest mnożenie bytów, ale odkrywanie ich na nowo. W samej utopii nie ma więc nic żenującego, raczej pomaga ona pokonać nam zażenowanie realnością, która pod wieloma względami stała się moralnie nie do zniesienia. Chciałbym tutaj spróbować pokazać, że najważniejszym atutem pedagogiki jest jej zdolność demonstrowania, iż nie można i nie powinno się działać, stosując narzucone wcześniej reguły i normy, oraz że edukacja obywatelska jest w konsekwencji eksperymentem i refleksją na temat indywidualnej odpowiedzialności. Podążając tym tokiem myślenia, trudno nie zadać

**JACQUES DERRIDA** (1930–2004), francuski filozof, twórca „dekonstrukcji”, sposobu krytyki nie tylko tekstów literackich i filozoficznych, ale również instytucji politycznych. Jakkolwiek *Derrida* separował się od popularnego użycia terminu „dekonstrukcja”, popularność jego użycia pokazuje szeroki wpływ myśli pisarza na filozofię, krytykę i teorię literatury, sztukę, teorię architektury i politologię. Popularność *Derrida* uczyniła go niemal gwiazdą medialną. Tysiące przychodziło na jego wykłady, kręcono o nim filmy i programy telewizyjne, pisano wiele książek i artykułów poświęconych jego myśleniu. Poza krytyką, jego dekonstrukcja zasadza się na usiłowaniu ponownego opisanie różnicy, która dzieli autorefleksję.

sobie pytania o relacje pomiędzy władzą polityczną a uniwersytetami, które coraz agresywniej poddawane presji ograniczeń budżetowych coraz bardziej swą główną dziedzinę działalności upatrują w zorientowanych na cel naukach stosowanych. Chciałbym zaproponować wizję uniwersytetu opartego nie tylko na idei *universitas*, ale także *societas*, uniwersytetu, który nie chce być jedynie instytucją do przekazywania wiedzy jako repertuaru środków mających ułatwić absolwentom przyszłą karierę, lecz, co równie ważne, ma być miejscem, które będzie działającym w duchu solidarności laboratorium relacji i porozumienia pomiędzy ludźmi.

Prowincja pedagogiczna jest także pedagogiką prowincji; obydwie opisują to, co chciałbym tu wykazać: że praca intelektualna należy do domeny tego, co prowincjonalne, co związane jest

z prowincją, nigdy z centrum. Prowincja lokuje nas w miejscu, w którym winna odbywać się nauka: na obrzeżach, peryferiach, marginesie, granicy, z których lepiej można dostrzec to, co za horyzontem, to, co ma nadejść. Prowincja (pedagogiki) wyznacza miejsce, gdzie alternatywne wizje świata mogą dostarczyć nam materiału, by wytworzyć potężną moc potrzebną do zmiany rzeczywistości. Chcielibyśmy, by obywatele przyszłości wyposażeni zostali nie tylko w umiejętności zawodowe zyskane na uniwersytetach, lecz przede wszystkim w radosną zdolność krytycznej refleksji – wraz z wolnością, która pozwoli ją wykorzystać.

Chciałbym powrócić do idei wyrażonej na ulotce, którą otrzymaliśmy przed przyjazdem tutaj, idei, która zawierała się w grze słów związanych z tytułem konferencji. Słowo „agora” zostało na niej wyśrodkowane na trzech innych słowach: „utopia”, „pedagogika” i „prowincje”. Chciałbym skoncentrować się teraz na tych trzech wyrażeniach, używając czasownika, który często padał w czasie porannej sesji; chciałbym, byśmy wspólnie pomedytowali nad tymi trzema pojęciami. Rozważmy pytanie: dlaczego mówimy o prowincjach

pedagogicznych jako o idei? Implikujemy w ten sposób istnienie specjalnego rodzaju pedagogiki, zwanego „pedagogiką prowincji”.

W tle pozostanie wtedy kwestia utopii, co z kolei prowadzi nas do dwóch szerszych problemów, których tu nie będziemy mieli czasu zgłębić. Po pierwsze, gdy mówimy o utopii, oznacza to, że mamy problem z czymś dla nas wspólnym; że bycie razem nie jest dla nas rzeczą łatwą. Po drugie, czy nadal możliwe jest powtórzenie za Martinem Lutherem Kingiem „Miałem sen”, nie narażając się na bycie wyśmianym za naiwność?

Niech punktem wyjścia będzie tu stwierdzenie, że wierzę w prowincję i ideę pedagogiki prowincji. To, co dzieje się na prowincji, czyni ją odpowiednim miejscem dla tych, którzy pragną uczyć, i tych, którzy pragną się czegoś nauczyć. Mam tu na myśli to, o czym wspominałem już wcześniej, obrzeża, peryferia, granice i pogranicza; teren, który opisywał dzisiaj Cezary Wodziński w częstych odniesieniach do *Hütte*. Anglosaski przykład zaprowadziłby nas na próg innej chaty, wybudowanej przez Henry'ego Davida Thoreau nad stawem Walden, tuż za obrzeżami peryferyjnego miasta Concord w stanie Massachusetts.

Prowincja i jej atrakcyjność, atrakcyjność pedagogiki prowincji wydaje się wynikać z tego, że nie jest ona tu ani alternatywą, ani negacją. Jest wyzwaniem rzuconym czemuś, co można ogólnie określić jako życie miejskie lub styl miejskiego życia. Wracając do domeny prowincji, sprawia ona zazwyczaj, że myślimy o innych możliwych kierunkach, w których nasze życie mogłoby się potoczyć. Nie mówię tu, że jeden kierunek jest „lepszy”, a drugi „gorszy”; po prostu jest inny od tego przypisanego naszemu życiu przez kontekst, w jakim umieściła nas cywilizacja – kontekst wielkich miast. Można więc, idąc za wybitnym amerykańskim uczonym i filozofem Normanem O. Brownem, powiedzieć, że profetyzm – ponieważ wierzę, że utopia wzięła się z myślenia profetycznego – jest krytyczną odpowiedzią na rewolucję miejską, to nieodwracalne zaangażowanie rasy ludzkiej w miasto i cywilizację.

**WALDEN**, staw w hrabstwie Middlesex, we wschodnim Massachusetts, w USA. Leży na południe od wioski Concord w Stanowym Rezerwacie Stawu Walden. Staw został unieśmiertelniony przez Henry'ego Davida Thoreau, który znalazł tam odosobnienie od społeczeństwa (1845–1847), a następnie opisał to w swojej książce *Walden; or, Life in the Woods*. Thoreau, wówczas dwudziestosiedmioletni, zbudował chatkę u brzegów stawu. Od początku gest wycofania dał mu wielką satysfakcję. Spędził wiele godzin obserwując i rejestrując miejscową faunę i florę, czytając i pisząc dziennik, który następnie wykorzystał przy tworzeniu książki. Wiele czasu spędził także na medytacji.

Myszę, że mocnym punktem pedagogiki prowincji jest to, że daje nam ona poczucie innego celu niż ten, jaki nasze życie mogło już obrać. Stąd też cała tradycja profetyczna jest próbą przydania celu strukturze społecznej wytworzonej przez miejską rewolucję – rozwiązując jej przyrodzone sprzeczności, kładąc koniec niesprawiedliwościom, nierównościami, anomiom i wojnom, które składają się na jej historię od początku do samego końca. Wiele wydarzeń ostatnich lat obfituje w takie przykłady: program gwiazdnych wojen Ronalda Reagana, teoria „zderzenia cywilizacji” Huntingtona czy słynna „wojna z terroryzmem” George’a W. Busha. Mówiąc inaczej, duchy profetyzmu i utopijności wydają się oferować jakiś rodzaj oporu wobec koncepcji utrzymującej, że oto świat został już do końca uporządkowany i osiągnął stan nie tyle doskonały, co pożądany.

Utopia niekoniecznie musi być niby-miejscem; utopia jest miejscem dobrym, jest ideą, miejscem, które mamy przed oczami, raczej niż miejscem, do którego dotarliśmy. Myszę, że zarówno utopia, jak i duch profetyczny są zawsze przed nami – są raczej drogowskazami niż określoną przestrzenią albo lokalizacją.

Ktoś może zapytać, jaki powinien być nasz pierwszy krok? Może należałoby wrócić do słynnej debaty, która odbyła się w 1964 roku podczas studenckiej rebelii na uniwersytecie Berkeley w Kalifornii; słynnej wymiany zdań pomiędzy prezydentem uniwersytetu Clarkiem Kerrem i Mariem Savio, ówczesnym przywódcą studenckim. We wrześniu 1964 roku Savio powiedział coś bardzo interesującego, co może stanowić kontekst dla naszej obecnej sytuacji. Oświadczył on: „prezydent Kerr nazwał uniwersytet «fabryką», «fabryką wiedzy» zaangażowaną w «przemysł wiedzy», mającą jak każda inna fabryka czy przemysł swoje produkty. Tym produktem jesteście wy. I musicie być częścią, częścią maszyny”. Oczywiście to stwierdzenie ironiczne, ironiczny komentarz do idei prezydenta Kerra, która, niestety, dominuje obecnie w Europie. Jednym z pierwszych kroków, jakie należałoby poczynić w opozycji do niej, byłaby refleksja nad odmechanizowaniem edukacji. To jedno z wyzwania, a zarazem jedna z zalet pedagogiki prowincji. Próbuje ona odmechanizować edukację, walczy z główną i dominującą zasadą maszyny – niechęcią do zmian. Maszyny nie pragną się zmieniać; zbudowano je po to, by w kółko powtarzały te same operacje. Charakterystyczna dla nich jest więc niechęć do zmian, z którą, jak mi się wydaje, pedagogika prowincji walczy.

Można też powiedzieć, że to, co się dzieje w pedagogice prowincji, jest swego rodzaju oswobodzeniem wyobraźni, którą nazwałbym

tu wyobraźnią moralną. Mam na myśli to, co amerykański filozof John Dewey określił mianem „dramatycznej próby”. Pisał on, że „wyobraźnia moralna” jest istotna, gdyż opiera się na idei refleksji, która jest „dramatyczną próbą różnych rywalizujących z sobą i możliwych linii postępowania. Jest eksperymentem biorącym za cel określenie różnych rywalizujących z sobą i możliwych linii postępowania”. Idea pedagogiki prowincji skoncentrowana jest więc na koncepcji moralnej wyobraźni, dramatycznej moralnej próbie zdania sobie sprawy, że nie istnieje pojedyncze działanie, ale cała konstelacja działań. W dramatycznej próbie, możliwej wyłącznie dzięki wyobraźni moralnej, ocenia się konsekwencje danego działania, zanim ono faktycznie nastąpi. Na tym polega wyzwanie.

Francuski filozof Michel Serres definiuje tę kwestię dokładniej:

Mamy do dyspozycji bardzo wiele narzędzi, instrumentów i pojęć. Z drugiej strony, brakuje nam intelektualnej sfery, wolnej od wszelkich relacji opartych o dominację. Istnieje wiele prawd, a mało dobroci. Tysiące pewników i rzadkie chwile natchnienia. Ciągłe wojny i ani trochę pokoju. Ludziom brakuje prostego demokratycznego intelektu.

Innymi słowy, pedagogika prowincji polegałaby na kształceniu takiego intelektu. To podkreślenie wojny jest ważne, interesujące jest pokazanie, w jakim stopniu nasączyła ona język – teren uniwersytetu nazywamy kampusem. Co to jest kampus? To termin wojskowy, oznacza obóz, w którym okopywali się legionści, służący im podczas obrony i ataku. Ciekawy trop retoryczny: „okopujący się” akademicy. Zaproponuję teraz małą medytację z *Finnegan's Wake* Joyce'a, dzieła nieprawdopodobnego, którego nikt, wliczając w to mnie, zdaje się nie rozumie:

Knock knock. War's where! Which war? The Twwinns. Knock knock. Woos without! Without what? An apple. Knock knock (Joyce 340).

Enigmatyczny fragment. Sednem jego wydaje się „knock, knock [puk, puk], implikujące, co istotne, istnienie jakichś drzwi. Pukamy, rozpoczynając każde pedagogiczne doświadczenie. Nie uznajemy drzwi za nieważne, nie wysadzamy ich w powietrze, po prostu skromnie pukamy. W języku angielskim to wyrażenie może mieć



jeszcze inne znaczenie, sztuczkę z palcami, pstryczek. Uważam, że pedagogika prowincji rozpoczyna się od pukania. Trzeba pukać. Może ktoś odpowie, może nie. Ale pukanie jest konieczne. Odpowiedź na nie jest ciekawa, bo jest językową paniką. Nie wiemy, czy to angielski, czy niemiecki; kto wie, jak to przeczytać? Następnym krokiem jest więc pomieszanie języków, coś, co Cezary Wodziński nazwał zakłóceniem czasu, w którym język wydaje się tracić pewność znaczenia słów. Zwróćmy uwagę na obecność wojny; nie „wojny”, ale „której wojny?”. A *whose without* [dosł. „czyje bez”] staje się *woos without* [dosł. „zalecać się bez”], gdyż *wooing* [dosł. „zaloty”] jest głęboko zakorzenione w erotyce uwodzenia. Słowo *without* [dosł. „bez” – w angielskim jest złożeniem *with*, czyli „z” i *out* czyli „na zewnątrz” przyp. tłum.] jest kluczowe w obydwu znaczeniach: *without what* [dosł. „bez czego”] i *without* w sensie bicia na zewnątrz. Kluczowa jest konieczność wyjścia na zewnątrz, opuszczenia ojczyzstego terytorium i własnego gniazda. I jest tu jakiś rodzaj straty – wychodzi się na zewnątrz i zostawia coś za sobą, tracąc coś bardzo ważnego.

Można powiedzieć, że pedagogika polega na pukaniu do drzwi i zajmowaniu się językowym zamieszaniem, które takie pukanie może spowodować – radzeniu sobie z językami i znaczeniami w stanie chaosu. A później z koniecznością opuszczenia domu, wyjścia bez, wyjścia na zewnątrz.

Co się dzieje, gdy jesteśmy przygotowani? Zapukaliśmy, przyjęci zostaliśmy uprzejmie przez kogoś, kto pragnie być zakochany lub otwarty na zaloty, tak by on czy ona mogli opuścić dom, opuścić swoje gniazdo. O czym powinniśmy rozmawiać? Będziemy rozmawiać o jakiejś nauce, matematyce, polityce? Mogą to być te wszystkie szczegółowe dyscypliny, ale tylko pod warunkiem, że w ich ramach mamy zamiar mówić o czymś znacznie ważniejszym, o czymś znacznie bardziej podstawowym: o jabłku. Wszyscy znamy historię z jabłkiem. Jabłko ma kluczowe znaczenie, jabłko jest początkiem, jabłko to pragnienie wiedzy. Pytanie, czy ta wiedza ma granice, czy nie, czy powinien istnieć zakaz pewnych rodzajów wiedzy, to kwestia konsekwencji przekroczenia zasady „puk puk”. Oczywiście pukanie prowadzi nas do *Hütte*. Nie można pukać do drzwi uczelni, można walić o nie głową, ale nie można do nich zapukać. Można zapukać do drzwi *Hütte* lub domku nad stawem Walden. Wróciliśmy więc do miejsca, z którego wyruszyliśmy, pozostawiam was z *knock knock*.

Inaczej rzecz ujmując, pedagogika prowincji stawia bardzo istotne pytania, gdyż nie znosi ani nie anuluje dyscyplin naukowych. Uświadamia nam potrzebę ich nauczania lub podejścia do nich w taki sposób, by nastąpiło ich zniesienie, coś znacznie bardziej fundamentalnego niż zwykły podział na dyscypliny. W znanej wymianie zdań pomiędzy Ralphem Waldo Emersonem i Thoreau, absolwentami Uniwersytetu Harvarda, Emerson jako „większy harwardczyk” stwierdził dumnie: „Na Harvardzie nauczają wszelkich gałęzi wiedzy”, na co Thoreau odpowiedział szyderczo: „Tak, uczą wszelkich gałęzi, ale żadnych korzeni”. Nie chodzi więc o zniesienie dyscyplin, ale o to, jak ich nauczać w sposób, który pozwalałby na coś bardziej fundamentalnego – wyrastałyby one z czegoś bardziej fundamentalnego, a nie bardziej bezpośredniego. Norman O. Brown stawia proste, bardzo romantyczne pytanie, które leży u samych podstaw pedagogiki prowincji. Brzmi ono: „co robić, aby rozpocząć nową cywilizację?”. Niełatwe pytanie. I Brown daje na nie dwie odpowiedzi. Po pierwsze: „z ruin starego nie ma innej drogi” – co można tłumaczyć tym, że trzeba uczyć wszystkiego, co uznajemy za fakt i informację, ale proces ten musi osiągnąć stadium zwane „dekonstrukcją” lub „krytyczną refleksją”. Najwyższy czas na przedstawienie drugiego cytatu z *Finnegan's Wake*:

he dumptied the wholeborrow of rubbages on to soil here  
(Joyce 17)

Zrozumienie tego zdania mogło by zająć całe godziny, streszczając się, zwróć uwagę na bardzo ciekawą rzecz. *Dumptye* przywołuje słowo *dump* [wysypisko], ale także imię Humpty Dumpty'ego [postać z *Alicji w Krainie Czarów* – przyp. tłum.], znanego z tego, że traktował język jako grę władzy. Charakterystyczne pytanie, jakie zadaje w *Alicji*, to: „Kto ma władzę?”. Innymi słowy, trzeba mieć świadomość oraz uświadamiać innych, że nawet język, w którym uczymy, jest systemem władzy. Oczywiście *wholeborrow of rubbages* to też interesujące wyrażenie, *wholeborrow* jest parodią kompletności, będąc całym [ang. *whole* – całość] słowem, zawiera w sobie także „pożyczkę” [ang. *borrow* – pożyczać], zamiast „taczki” [*barrow*], stąd zamiast taczki na kółkach – *wheelbarrow* – mamy *wholeborrow* [co tłumaczyć można mniej więcej jako: „całopożyczkę” – przyp. tłum.]. Pomysł z *borrow* pasuje do pożyczania, żyjemy przecież, pożyczając rzeczy i czas, co można uznać za satyryczny komentarz,

szczególnie jeśli chodzi o zadłużanie się. Rzecz w dzisiejszych czasach dość bolesna. Pierwsza część odpowiedzi Normana O. Browna związana jest więc z niemożnością myślenia o edukacji poza światem danych. Istotne, byśmy starali się zmienić ten proces tam, gdzie się on toczy, w refleksyjny i krytyczny sposób. Drugą odpowiedzią na pytanie: „co robić, aby rozpocząć nową cywilizację?”, jest: „nie wprowadzać nowego wyrafinowania w kulturze wysokiej, lecz zmieniać ludzką wyobraźnię”. Kierunek, jaki taka zmiana miałyby przybrać, zilustruję trzecim cytatem z *Finnegan's Wake*:

We are once amore as babes awondering in the wold made fresh  
where with the hen in the storyaboot we start from scratch  
(Joyce 336).

Znów mamy do czynienia z szyfrem. Najistotniejsze dla mnie wydaje się tu: *We are once amore*. Możliwość *once amore* jest zadziwiająca, bo wyrażony został tu optymizm kluczowego nowego początku. Może też chodzić o *one's more*, czyli „więcej mnie samego”. Zależać

to będzie od stopnia, w jakim zauważam, zanim rozpocznę, obecność kogoś poza mną. W ten to sposób „więcej mnie” pojawi się, gdy uznam ważność i znaczenie innego. Kluczową rzeczą w tym zdaniu jest obecność *amore*, słowa sygnalizującego, że „jesteśmy zakochani”, głęboko oddani innym; to *amore* wynika z naszej zdolności bycia niczym *babes* [ang. „dzieci”] i – jeśli zmienić *world* [ang. świat] na *wold*, staroangielskie słowo oznaczające „nieuprawiany, dziki teren” – z naszej zdolności bycia zaskoczonym dziką naturą. Stąd konieczność zdolności do bycia zaskakiwanym, utraty pewności wiedzy; zdolności, która leży u samych początków nowego fundamentu, tej granicy czy pogranicza.

Tylko pod tym warunkiem będziemy mogli ujrzeć świat „stworzony na nowo”. Biblijna fraza mówi o „świecie,

**HERMANN HESSE** (1877–1962), niemiecki powieściopisarz, poeta, zdobywca literackiej Nagrody Nobla w roku 1946, którego głównym tematem było wydobywanie człowieka z zastałych ram cywilizacji i poszukiwanie esencji własnego ducha. Ze swoim naciskiem na samorozwój i pochwałę wschodniego mistycyzmu, Hesse stał się pośmiertnie kultową postacią wielu młodych ludzi w krajach anglojęzycznych. Jego najbardziej znane dzieła to *Demian* (1919), *Wilk stepowy* (1927), *Narcyz i Złotousty* (1930) i *Gra szklanych paciorków* (1943). W tej ostatniej i najdłuższej ze swoich powieści, ponownie rozważa dualizm życia aktywnego i kontemplacyjnego, tym razem poprzez postać wyjątkowo utalentowanego intelektualisty.

który stał się ciałem” [ang. *flesh*]. Joyce przerabia to na: „stworzonym na świeżo” [ang. *made fresh*]. Można powiedzieć, że pedagogika prowincji to ciągła gra z tym, do jakiego stopnia możemy przerobić naszą życiową codzienność nie na „świat, który stał się ciałem” [*world made flesh*], ale na „świat stworzony na nowo” [*world made fresh*]. Za każdym z nich stoi nowy początek. Kluczowa jest tu dwuznaczność równoległego działania ciała i świeżości [ang. *flesh* i *fresh*]. Innymi słowy, zaletą prowincji jest to, że jest ona w pełni zgodna z utopijnym znaczeniem nowego kierunku, którego wyglądamy. Pomaga nam być świadomymi „demokratycznego intelektu człowieka”. Pamiętajmy późny Derridowski opis demokracji jako „demokracji, która ma nadejść”. Jeśli wierzymy, że już ją osiągnęliśmy, robimy poważny błąd. Demokracja zawsze „ma dopiero nadejść”. Chciałbym teraz nawiązać do Hermanna Hessego, do czego, prawdę mówiąc, zostałem sprowokowany. Biorę tu na poważnie aluzje Krzysztofa do Kastalii Hessego z *Gry szklanych paciorków* (*Das Glasperlenspiel*). W powieści tej znaleźć można interesujący ustęp, który podsumowuje wszystko, co do tej pory powiedziałem. W niedoskonałym przekładzie brzmi on następująco:

Otoczeni przez polityczne, moralne i gospodarcze tektoniczne wstrząsy, prowadzili straszliwe wojny zewnętrzne i domowe, a ich niewymyślne gry dydaktyczne były nie tylko wdzięczną, bezmyślną dziecinadą, lecz odzwierciedlały głęboką potrzebę przymknięcia oczu i ucieczki przed nierozwiązanymi problemami i przerażającymi wizjami zagłady w – o ile to było możliwe – niewinny świat pozorów. Wytrwale uczyli się jazdy samochodem i trudnych gier karcianych, marzycielsko oddawali się rozwiązywaniu krzyżówek – ponieważ prawie całkowicie bezradni byli wobec śmierci, lęku, bólu i głodu, nie pocieszani już przez Kościół ani poradę rozumu. Ludzie, którzy czytali tak wiele artykułów i tyłu wysłuchali wykładów, nie umieli zdobyć się na wysiłek i znaleźć czas na to, by uodpornić się na lęki, zwalczyć w sobie strach przed śmiercią, żyjąc z dnia na dzień, drżąc w gorączce, bez wiary w jakiegokolwiek jutro.

I znów mamy tekst gęsty od znaczeń. Wybierzmy z niego tylko kilka punktów. Edukacja powinna zerwać ze swoim stanem obecnym, w którym zaledwie przygotowuje ludzi do zaakceptowania status quo i unika prawdziwych problemów, zastępując je sztucznymi. Taka

edukacja (i pedagogika prowincji) wymaga nowej pedagogiki, która nie zamknie się w nauczaniu podstawowych zawodowych umiejętności, ale – przy kontynuacji takiego programu – będzie edukować, jednocześnie ucząc czegoś więcej. Nie wiem, jak nazwać to coś więcej. Może odwagą moralną, moralną wyobraźnią lub uczciwością. Taka pedagogika nie eliminowałaby wartości formalnych strategii nauczania, takich jak wykłady czy pisanie prac, ale pokazałaby, że dobry wykład czy esej zawsze przenika siłą, która czyni człowieka świadomym dotarcia do tego, co Hesse nazywa istotnym. A istotne dla nas jest, byśmy nie stali bezradni wobec czterech rzeczy: śmierci, lęku, bólu i głodu. Jeśli edukacja nie może tu pomóc – to znaczy, że działa źle.

To jest to, co nazywam pedagogiką prowincji. Przekazuje ona niezbędną wiedzę, a w jakiś sposób odbiega od profesjonalnego, akademickiego serca dyscyplin naukowych. Stawia czoło istotnym problemom, które zostały zmarginalizowane i które cywilizacja pragnie pominąć, jeśli nie jawnie wyeliminować. Trzeci punkt mojej wypowiedzi dotyczy tematu, który był dzisiaj przywoływany kilkakrotnie – chodzenia. Bo w pedagogice chodzi o chodzenie; pedagog znaczy dosłownie po grecku „ktoś, kto prowadzi dziecko do szkoły”.

To, co naprawdę najistotniejsze w tej idei chodzenia, w byciu *unterwegs*, ciągle „w drodze”, jest ściśle związane z utopią, bo utopia to kierunek, a nie miejsce. Chciałbym teraz zwrócić uwagę na przedrostek *con-*, pojawiający się w słowach *conviviality* (ang. towarzyskość), *confronting* (ang. konfrontowanie) i *conversation* (ang. konwersacja, rozmowa). *Con-* jako takie znaczy „z”, co otwiera szerokie pole dla koncepcji bycia wspólnie lub razem w odniesieniu do ludzkości.

Idea konfrontowania – którą uważam za centralną dla edukacji – to idea pokazywania swojej twarzy, eksponowania jej, nie zakrywania, ale odsłaniania. Konfrontowanie różni się nieco od słowa „konfrontacja”, które niesie ze sobą dość agresywny element „zderzenia”. Kon-frontowanie wydaje się być centralnym elementem pedagogiki prowincji, jako rodzaj wystawienia na widok publiczny we wszystkich swoich konotacjach. Wystawiamy się na widok, a pedagogika związana jest z okazywaniem, a nie z nakazywaniem, które uruchamia poważne ryzyko popełnienia błędu. To jeśli chodzi o pierwszą z tych rzeczy – konfrontowanie.

Drugą ciekawą ideą jest *conviviality* (towarzyskość), oznaczająca bycie razem, obiecujące i radosne życie razem. Towarzyskość

można zdefiniować jako „kultywowanie dobrego towarzystwa” lub kultywowanie społeczeństwa, w którym nowoczesne technologie służą bardziej politycznie pokrewnym jednostkom niż menedżerom.

Konwersacja otwiera co najmniej trzy różne kategorie: „zmiany, wszechstronności” [ang. *versatility*], które są niezbędne, aby otworzyć kategorię „poezji” [ang. *poetry, verse*], a także „dialogu, konfrontacji” w znaczeniu „napięcia, wymiany idei, porównania z jedną czy drugą rzeczą”.

Pozwolę sobie zakończyć krótkim opisem możliwych zadań edukacji i pedagogiki prowincji. Myślę, że jednym z pierwszych obowiązków pedagogiki jest nauczanie krytycznej refleksji na samym używanym przez nią materiale. Nauka jest dobra, ale jeśli twierdzi, że jest jedynym dobrem i zachowuje się tak, jakby to była prawda, nabiera dynamiki szaleństwa. Nie chodzi tu o czystą teorię. W 2001 roku, podczas debaty w Kongresie Stanów Zjednoczonych na temat zakazu klonowania człowieka, kongresmen Ted Strickland z Ohio powiedział: „Nie możemy pozwolić, by teologia, filozofia czy polityka wpływały na decyzję, jaką podejmiemy w tej sprawie”. Myślę, że to zaproszenie dla szaleństwa, czystego, niebezpiecznego szaleństwa. Pierwszym zadaniem pedagogiki prowincji jest nauczanie wiedzy, ale także odpowiedzialności, bo nauka nie jest więżą z kości słoniowej, gdzie można rozwiązywać każdy możliwy związany z nią problem.

Drugie zadanie brzmi może bardzo naiwnie: pedagogika prowincji nie powinna unikać władzy, ale w szczególny sposób uczyć, jak jej używać – cieszyć się nią, lecz nie popadać z tego powodu w pychę. Cytując Serresa:

Człowiek szlachetny wycofa się, nie pozwoli sobie na szerzącą się brutalną siłę. Mądry człowiek nie będzie posłuszny jednemu prawu ekspansji, nie zawsze wytrwa w swym byciu i wie, że wywyższanie własnego postępowania do rangi uniwersalnego prawa jest definicją zła, tak samo jak szaleństwo.

Trzecim zadaniem pedagogiki prowincji jest uczyć i zdawać sobie sprawę z wymogów odpowiedzialności i rozliczeń. W dłuższej perspektywie akcent przesunie się bardziej na odpowiedzialność niż na rachunkowość. Innymi słowy, nie wydaje się więc ona zgadzać ze stwierdzeniem Milтона Friedmana, że „generowanie zysku jest istotą demokracji, a gromadzenie dóbr materialnych – istotą dobrego życia”. Rachunkowość jest absolutnie konieczna, ale na dłuższą metę



wszyscy potrzebujemy przyznania wyższego priorytetu odpowiedzialności niż rozliczeniom.

Czwartym zadaniem jest uświadomić sobie, w jaki sposób pedagogika, nauki ścisłe, edukacja i humanistyka są traktowane przez państwo, przez ogólny system, i zrozumieć mechanizmy, dzięki którym konkretne dyscypliny zajmują swoje miejsce. Odkrycia naukowe nie dokonały się poza środowiskiem społecznym i gospodarczym. Stąd potrzeba stałego monitorowania sposobu, w jaki państwo organizuje i finansuje edukację. Była to również jedna ze słynniejszych tez zawartych w dziele o edukacji, autorstwa zmarłego niedawno Jacques'a Derridy, w której stwierdził – odnosząc to wprawdzie do filozofii, jednak to samo można powiedzieć o każdej innej dziedzinie nauk humanistycznych – że „filozofia cierpi na ograniczenia budżetowe, które dają priorytet badaniom i kształceniu w zakresach uznawanych za przydatne, opłacalne i pilne, tak zwanym zorientowanym na cel naukom ścisłym i techno-ekonomicznym, w istocie imperatywom naukowo-militarnym”. Edukacja musi zatem być świadoma istniejących mechanizmów, a obowiązkiem pedagogiki prowincji jest refleksja na ten temat.

Piątym zadaniem jest otwarcie przestrzeni różnic i dyskusji. Ponieważ wiele już dzisiaj na ten temat powiedziano, nie będę tu omawiał tego zagadnienia.

Jedną z najistotniejszych rzeczy jest to, by nie iść na łatwiznę, uczyć, jak nie wybierać najłatwiejszej drogi, nie uznawać problemów z góry za banalne. W jednym z profetycznych poematów Williama Blake'a można znaleźć dłuższą medytację, w której przestrzega on przed przyjęciem postawy typu: „wybermy to, co proste”. Ostatni wiersz jest szczególnie adekwatny do naszej dyskusji: „Łatwą rzeczą jest radować się w namiotach dobrobytu”. Nawet jeśli puścimy te słowa w niepamięć, uważam, że powołaniem pedagogiki prowincji jest niewybijanie łatwych dróg.

Pozwolą państwo, że zakończę cytatem z książki opublikowanej już dość dawno, w 1954 roku, zawierającej rozmowy z Alfredem North Whiteheadem. Znalazłem tam kilka ciekawych sugestii:

Przeraża mnie wizja kreatywnej inteligencji zastygającej w zbyt dobrym nauczaniu – statycznych ideach typu: „To jest prawidłowa odpowiedź, którą musicie znać” – pasywna akceptacja grzecznej nauki pozbawiona jakiegokolwiek chęci, by ją jakoś wykorzystać. Nauczyciele winni być nadzwyczaj świadomi wad przedmiotu



swego nauczania; powinni w stosunku do niego zachowywać czujność i uczyć innych podobnej czujności. W momencie, gdy wiedza okrzepnie, nie będzie można już wiele z nią zrobić. Niebezpieczeństwo polega na tym, że edukacja skostnieje i zostanie z niej tylko: „to i tamto jest prawidłową odpowiedzią, którą trzeba znać” – a gdy się to stanie, wszelka myśl będzie martwa. Denerwuje mnie także uniwersytecka rezerwa w stosunku do praktycznego życia; nie tylko do spraw rządu federalnego czy stanowego, ale także do spraw lokalnych. Wielką rolą, jaką mogłyby odegrać amerykańskie uniwersytety, jest ucywilizowanie biznesu lub może bardziej: spowodowanie, by biznesmeni ucywilizowali samych siebie, używając swojego wpływu na praktyczne procesy życiowe, by ucywilizowali swoją funkcję społeczną. Nie wystarczy, by dorabiali się majątku w ten czy inny sposób lub wspomagali finansowo jakąś uczelnię czy szpital. Celem dorabiania się majątku powinno być wykorzystanie go, stworzenie czegoś społecznie konstruktywnego.

Mówiąc o pedagogice prowincji, powinniśmy także wziąć pod uwagę postulat, by edukacja nie dystansowała się od innych rzeczy, takich jak sprawy lokalne.

## KOMENTARZ

### Dyskusja z sympozjonu Nowej Agory w Sejnach

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Było dla nas ważne, by trzecia edycja sympozjonu Nowej Agory odbyła się tutaj, w Sejnach, w klasztorze wigierskim i w Krasnogrudzie, gdyż temat, który wybraliśmy: „Nowe utopie edukacyjne. Filozofia edukacji międzykulturowej”, jest bardzo ważny dla pracy Ośrodka Pogranicze. Zawsze podkreślamy znaczenie przestrzeni, w której odbywa się debata, dlatego wczoraj większość dnia poświęcona była w tak dużym stopniu, jak to możliwe, miejscu, w którym się znajdujemy. Telluryczne moce, duch tego miejsca, są ważnym elementem nadchodzącej dyskusji i wszystkich naszych działań. Co to miejsce może nam powiedzieć dzisiaj? Powie, że po latach praktycznych działań w tej małej ojczyźnie na pograniczu litewsko-polskim, w dawnej dzielnicy żydowskiej w Sejnach, powinniśmy stworzyć nowy wymiar aktywności, która mogłaby łączyć się z jakąś szkołą, uczelnią czy pedagogiczną prowincją, w której moglibyśmy nauczać naszego rzemiosła, ale również badać je, czerpać z niego wiedzę. Ten aspekt towarzyszył zespołowi Pogranicza od początku pracy w tej właśnie społeczności i miejscu. Wobec takiej rzeczywistości miejsce osobne, jakim jest dwór na przykład w Krasnogrudzie Czesława Miłosza lub klasztor kamedulski w Wigrach, zawsze było istotnym punktem odniesienia, chociaż nigdy niezagospodarowanym do końca jako właśnie taka przestrzeń osobna dedykowana pracy duchowej, dedykowana trochę czemu innemu

niż w samym żywiole społeczności, miasteczka można realizować. Ten żywioł zaangażowania był dużo silniejszy, dużo gwałtowniejszy, potrzebował swojej od razu realizacji, natomiast nie było trochę czasu, nie było sił do tego, by takie osobne miejsce wygospodarować. Im dłużej to robimy, tym silniej czujemy potrzebę posiadania takiego miejsca, że bez niego nie będzie też w pełni przestrzeni samej, nie będzie tego związku, który był bardzo żywotny i autentyczny pomiędzy klasztorem a miasteczkiem, pomiędzy dworem a miasteczkiem, pomiędzy czymś, co jest w jakiś sposób osobne i co ma swoją autonomię, i ma czas na rozwijanie swojego osobnego świata, a jednocześnie jest bardzo silnie powiązane z praktyką, z żywiołem konkretnej wspólnoty i konkretnego miejsca. Znajdujemy się obecnie u progu nowych działań, staramy się zbudować prowincję pedagogiczną budowniczych mostów w Krasnogrudzie. Nie wiemy za bardzo, jak się do tego zabrać, i wszyscy w zespole odczuwamy to jako nowe otwarcie, które jest jednak nierozzerwalnie związane z naszymi poprzednimi działaniami. Mówię to, bo wiem, że wielu z was ma podobne doświadczenia zarówno z pograniczy, jak i z uczelni. Myślę tu szczególnie o Tadeuszu Sławku, który napisał małą, ale bardzo ważną książkę o współczesnym kryzysie uniwersytetu, korzystając z własnych doświadczeń rektora Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Ta książka dotyczy naszych wspólnych problemów, takich jak stopień narzędzia kształcenia akademickiego, zniewolenie właściwie tą profesjonalizacją, instrumentalizacją, specjalizacją, która odbiera nam przestrzeń wolnego myślenia, filozofowania, pracy duchowej. Często dotyczy to praktyków, którzy pochłonięci działaniem zapominają – lub nie doceniają, nie mają możliwości lub szansy – o wyjściu poza swoje obowiązki i poświęceniu się strumieniowi pracy duchowej i samorozwoju. Więc mówię o tym jako o odczytaniu pewnej tęsknoty, którą wszyscy w różnym stopniu jesteśmy jakoś dotknięci, której wszyscy jakoś doświadczamy.

Te dwa dni mają być poświęcone rozważaniom nad tym, jak poradzić sobie z ową tęsknotą i jak stworzyć przeciwwagę dla specjalizacji w kształceniu, osobną przestrzeń niezakłóconą praktycznym działaniem i funkcjonowaniem w realnym świecie. Takie miejsce przynosiłoby owoce, byłoby azylem, dawałoby czas i przestrzeń niezbędne do pracy duchowej. To materiał do dyskusji dla naszego sympozjonu.

Patrząc w przestrzeń pomiędzy czterema filarami Białej Synagogi, przypominam sobie miejsce, do którego zaprowadzili mnie

przyjaciele z Gruzji, zwane akademią. Idąc tam, spodziewałem się zastać zespół budynków. Kiedy w końcu dotarliśmy do Gelati (średniowiecznej katedry w Kutaisi) – miejsca zamieszkania Giorgiego Pchakadze – okazało się, że cała gruzińska akademicka, założona przez króla Dawida w XII wieku, to koło, wewnątrz którego mogło zasiąść od 8 do 12 starców. Oczywiście były tam też ruiny wzniesionego później obserwatorium astronomicznego i pozostałości klasztoru lub innego budynku, jednak to krąg tych kilku zaledwie osób, które debatowały w Gelati, nazywany był akademią. Pozostał on w mojej pamięci jako dowód na to, jak naprawdę wszystko się zaczyna. Przestrzeń dla takiego koła jest czymś konkretnym, lecz niezbędnym. Ważne jest, aby odgradzać takie miejsca od naszej rzeczywistości i pozwolić sobie na pełne zaangażowanie w filozoficzną i humanistyczną dyskusję na temat pedagogicznych utopii.

\* \* \*

Pedagogika prowincji jest również pedagogiką wielu różnych prowincji. Nie unika ona problemów i nie szuka łatwych rozwiązań. Przymioty te, jak sądzę, są związane również z prowincją jako taką. Prowincja należy do pionierów, ponieważ to tereny otwarcia nowych horyzontów i zneutralizowania starych nawyków. Należy podjąć wysiłek jej oswojenia. Mam poczucie, że każda refleksja, każda wypowiedź tutaj, nowa medytacja dodaje ubudowania temu warsztatowi, o którym mówiliśmy od początku, i temu rzemiosłu.

Pamiętam pojęcie mostu Georga Simmla, który nazwał go *przestrzenią otwartości*. Most w moim rozumieniu i w praktyce budowania mostów ma swoje drzwi, łączy zamkniętość. Łączy to, co Simmel rozumiał z siłą drzwi, że może być równocześnie zamknięty i otwarty, i drzwi przeciwstawiał mostowi, który jest wiecznie otwarty.

W naszej praktyce most jest tą przestrzenią, która może być zamykana, może być kwestionowana, może być jej odmówiony dostęp, może być zburzona i domaga się strzerzenia swojej otwartości. Domaga się pukania, tak jak pięknie to przywołałeś z *Finnegans Wake* Joyce'a. Domaga się tego aktu własnie dojścia, zapukania i tej niepewności, co będzie przy otwarciu i przy przejściu, całej tej sytuacji zagrożenia, sytuacji przejścia. W związku z możliwym otwarciem, bo w pukaniu zawsze jest ten rodzaj drżenia, można zawsze cofnąć rękę i nie zapukać, pozostać na swoim brzegu, pozostać

u siebie, pozostać w domu. Podobnie jest z ikoną, którą pokazuje się w muzeum, i poczuciem, że obcując z nią, wydobytą na światło reflektora w obcym właściwie miejscu dla niej, jakim jest muzeum czy galeria, że mamy do czynienia tylko z częścią jej siły czy z częścią jej całości. Paweł Floreński kiedyś bardzo pięknie w książce *Ikonostas* opisał, w czym ikona jest zanurzona i jak na ikonę, oprócz wizerunku i obrazu, składa się modlitwa, światło, dźwięk, przestrzeń architektury, zapach kadzideł, wszystkie inne rzeczy, które stanowią o całości przekazu. Mówię to w kontekście odpowiedzi, jakiej udzielił Emersonowi Thoreau, żeby zejść z tej gałęzi do korzeni, to jest też jakby spuszczenie się do pewnej całościowości. Odnoszę wrażenie, że wszystkie inne głosy tworzą taką jedność, całość refleksji, podobieństw, wydarzeń, gestów, zmysłów i znaczeń. Wygląda to jak odpowiedź Thoreau traktująca o dojściu do ukrytej harmonii. Często zapominamy, że ta ostatnia została nam odebrana i że doświadczamy tylko małej jej części.

CEZARY WODZIŃSKI: Chciałbym zatrzymać się na chwilę przy metaforze mostu. Nie udało mi się nawet rzucić okiem na *Księgę mostu*, więc nadal jestem niedoinformowany, ale to, co Tadeusz Sławek i ty powiedzieliście, sprawia, że traktuję tę przenośnię bardzo podejrzliwie. Choć może nie tyle podejrzliwie, co z odrobiną krytyki, bo okazuje się, że metafora mostu przynosi dwa poważne zagrożenia. Most umożliwia przejście na drugą stronę, łączy oba brzegi, i wydaje mi się to kłócić z przekonaniem, iż prowincja pedagogiczna powinna się trzymać z dala od prostych rzeczy. Powinna raczej skoncentrować się na trudnościach, nie w znaczeniu tworzenia komplikacji, ale podwyższania poziomu trudności, głębokiej refleksji i zadumy nad problemami, które napotyka. Jednocześnie most ułatwia przejście na drugi brzeg.

Bo wyobraźmy sobie sytuację, że nie ma mostu, stoimy na brzegu rzeki, patrzymy na ten drugi brzeg po drugiej stronie, na który chcielibyśmy się dostać, mostu brak, wobec tego otwiera się nasza inwencja i wyobraźnia: Jak na ten drugi brzeg się dostać? Może trzeba przepłynąć wpraw, może trzeba zbudować prom, który pozwoli nam się tam dostać? A nie myśleć o moście, który pozwala nam przedostać się na drugą stronę i ot, hop, przedostajemy się na drugą stronę, i to wszystko, już tam jesteśmy. Drugie niebezpieczeństwo, o którym też przynajmniej aluzyjnie wspomniał prof. Sławek, to niebezpieczeństwo związane z tym, że most otwarty jest dla wszystkich, a więc również dla tych gości, nieproszonych gości,

których niekoniecznie chcemy zapraszać na spotkanie, którzy się wpraszają tutaj, i to nie zawsze pukając do drzwi, ale nieraz łomocząc w te drzwi, waląc narzędziami typu łomy i siekiery. Most nie zabezpiecza przed nieproszonymi gośćmi, most zwykły, jako taki. W związku z tym proponowałbym wprowadzić może nie tyle korektę, ale nowy element do myślenia o moście. Jest coś takiego jak most zwodzony. Jego zaleta polega na tym, że można go czasem zamykać, czasem otwierać, więc nie przejdzie tak łatwo przez niego każdy, kto by chciał się na drugi brzeg dostać.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Musimy również pamiętać, że mówimy tu głównie o budowaniu mostu, a nie o przechodzeniu przez niego. Przepłynięcie rzeki jest łatwe w porównaniu ze skonstruowaniem mostu, bo to drugie wymaga umiejętności i pracy. A gdy już budowla zostanie wzniesiona, nic prostszego niż most zburzyć; zajmie to dzień, a może kilka godzin. Podobnie jest z pedagogiką prowincji – wybudowanie mostu to nie taka prosta sprawa.

TADEUSZ SŁAWEK: Krzysztof wspomniał już o najważniejszej rzeczy – po ukończeniu most jest narażony na „przemoc”. Ale rozumiem, że problem budowy mostu jest najważniejszy i stanowi postulat w czasie niedokonanym. Dopiero po zakończeniu pracy pojawiają się zagrożenia, o których mówił Cezary Wodziński. Myślę jednak, że prawdziwym niebezpieczeństwem jest to, o czym mówiła Simone Weil, podziwiając renesansowe mosty Włoch: prawdziwe niebezpieczeństwo polega wtedy, jak ktoś na moście będzie mieszkał. Zdrada mostu, prawdziwy jego koniec następuje nie wtedy, gdy przejdzie przez niego armia, jak powiedział Cezary, ale gdy armia ustawi na nim czołg i zacznie na nim mieszkać.

Ryszard Kapuściński znalazł w pismach Cypriana Kamila Norwida stwierdzenie, że powinniśmy odnaleźć w sobie greckie znaczenie kultury. Greckie znaczenie kultury według niego polega na tym, że my nie zakładamy z góry, że rzeczy okażą się niekorzystne. Tak, jakbyśmy zakładali, że na nasz most przyjdą pielgrzymi, a nie wroga armia. Nie wiem, jak to z tym greckim sensem kultury jest, ale to ciekawy cytat.

ATTILA PATÓ: Podoba mi się bardzo idea mostu, bo niezwykle ważne jest dzisiaj konstruowanie środków komunikacji, może nawet więcej: rozmowy, dialogu. Metafora mostu może jednak być ryzykowna.

Przywodzi mi na myśl słynną książkę o Bałkanach, *Most na Dri-  
nie* Ivona Andricia, i kojarzy się z mocarstwową chęcią budowa-  
nia mostów po to, by podbić lub spacyfikować dane terytorium.  
Przypomina mi to czasy powojenne, kiedy niektóre z nowych gazet  
na Węgrzech miały w nazwie słowo „most”. Wspierane były przez  
nowy rząd, który pragnął znaleźć dostęp do społeczeństwa, by mani-  
pulować jego elitami.

Chciałbym wspomnieć też o samej koncepcji „kultury”. Słowo  
„kultura” jest pochodzenia łacińskiego i miało dwa znaczenia. *Cul-  
tivare* – utrzymanie – oraz *cultura animi* – pojęcie greckiego pocho-  
dzenia, którego ważnym elementem była troska o duszę i tradycję.  
Z drugiej strony, w samej grece słowo to miało inne znaczenie; nie  
chodziło o „utrzymanie”, lecz o „tworzenie” czegoś nowego. Stąd  
nieco inne znaczenie słowa *cultura*.

MARIANA ASSENOWA: Co w sytuacji, gdy most został już zbudowany,  
ale jego celem jest dzielenie ludzi mieszkających po obu stronach  
rzeki? A co, jeśli przez most przechodzą tylko ludzie żyjący po jed-  
nej stronie, a nigdy nie robią tego ci ze strony przeciwnej? Byłam  
świadkiem takich zdarzeń w małym miasteczku w Bułgarii. Jest tam  
most zbudowany, by przyłączyć do reszty miasta część zamieszkiwa-  
ną przez mniejszość romską. Jednak przez most przechodzą tylko  
Romowie, Bułgarzy nigdy. Nie chcą mieć nic wspólnego z dzielnicą  
romską. Więc ta towarzyskość, o której mówił Tadeusz Sławek, jest  
tu wyłącznie jednokierunkowa. Tylko Romowie pokazują twarze,  
bo idą do miasta, pracują tam, sprzątaję ulice itp. Bułgarzy nigdy  
ich nie odwiedzają, nigdy nie pokażą twarzy po drugiej stronie  
mostu. Mamy więc komunikację jednokierunkową, w której opi-  
sywane *con-* zanika.

HUSO ORUČEVIĆ: Pochodzę z Mostaru, to miasto mostów, których  
jest tam aż osiem. Najstarszy to symbol Mostaru. Istnieją też mosty  
i mostki jednokierunkowe lub dwukierunkowe, są też takie, przez  
które nikt nie przechodzi. Jest most w Mitrovicy, w Kosowie, który  
znajduje się na rzece dzielącej miasto, więc nikt przez niego nie prze-  
chodzi. Nie używają go ani Albańczycy, ani Serbowie, jest martwy.  
Budujemy mosty już od dłuższego czasu i wiemy, że najważniejszy  
czynnik to zaangażowanie lokalnej społeczności. Mieszkańcy muszą  
czuć, że most jest im potrzebny i że będzie świetnie spełniał swoją  
funkcję wobec tych poszukujących Innego.



Dla mnie bardzo ważne są kwestie ideologii i utopii. W dawnej Jugosławii niektórzy ludzie żyli utopią, to taki ideologiczny *matrix*. Funkcjonowało im się w nim całkiem nieźle, ale niektórzy po prostu czuli, że utopia nie jest dla nich, że nie żyją we właściwej rzeczywistości. Na początku lat dziewięćdziesiątych, gdy wybuchała wojna, wszyscy czuliśmy się w kraju obco, sam nie wiem dlaczego. To ważne pytanie: dlaczego? Jak to się stało, że ideologia, która gdzieś zapewne stworzyła więź wspólnoty, umierając, sprawiła, że wszyscy poczuli się kompletnie inni? Gdy zaś patrzę na Mostar, chciałbym zapytać, jak to się dzieje, że istnieje tolerancja w mieście podzielonym między Serbów i Chorwatów, którzy mieszkają obok siebie? Mamy tolerancję, ale nadal nie ma ludzi, którzy chcieliby spojrzeć na drugą stronę muru zbudowanego w samym Mostarze.

W centrum miasta jest ulica, która je dzieli. To nie rzeka lub mosty dzielą miasto – to ulica. Niegdyś, w czasie walk pomiędzy Chorwatami a Muzułmanami, przebiegał tamtędy front. Teraz to mentalny mur, którego nikt się nie stara pokonać i gdzie nie ma mostów. Po obu stronach stoją zniszczone budynki, których nikt nie chce odbudować. Po piętnastu latach przyzwyczałem się do tego, że ta sucha rzeka jest granicą i końcem jednego świata, a początkiem innego. Te światy istnieją obok siebie, ale dzieli je mentalna otchłań. Teraz szukamy młodych ludzi, którzy chcieliby spojrzeć poza mur i którzy interesują się Innymi, bo dziś Mostar zamieszkują ludzie sobie obcy.

DANI ERICE: Proces pedagogiki prowincji rozpoczyna się od pukania do drzwi. Pedagogika prowincji daje chaotyczną odpowiedź, w którą mogą być zaangażowane różne języki, tak jak w teatrze. Chaos to część teatru i ważne, by rozumieć go nie jako dezorganizację, ale jako nieprzewidywalność. W rzeczywistości mogą istnieć bardzo ustrukturyzowane, a jednak nieprzewidywalne systemy chaotyczne, takie jak huragan. I znów, teatr używa różnych języków: muzyki, filmu, ciała. Najważniejszą sprawą jest wyobraźnia, zdolność do tworzenia obrazów. Jest to, jak sądzę, istotne dla budowania mostów. Ponownie, jak w teatrze, celem jest, by decyzje nie były łatwe, ale proste.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Dziękuję wam wszystkim za dyskusję i komentarze. Kiedy słuchałem Husa, przypomniałem sobie, że gdy most w Mostarze został zburzony, wszyscy mieliśmy poczucie – myślę, że autentyczne – iż nie była to strategia wojskowa. Rozbiórka mostu nie była obowiązkiem w logice wojny. Zapewne jednak

bolesne dla wojskowych było to, że taki piękny most został skonstruowany przez obcego, Mimara Hajrudina. Żołnierze po prostu nie mogli znieść budowli i jej dumnej urody.

Kiedy mówiliście o tej suchej rzece, ulicy otoczonej ruinami, pomyślałem, że właśnie to piękno, ten Eros wpisany w ten most, jakby go ponownie przywołuje. To jest coś, co sprawia, że tam mogą się zawiązać załączki budowania. Dlatego Stary Most musiał być i został odbudowany. Wiem, że ta sucha rzeka jest realna, ale bez Erosa, bez tęsknoty, cała nasza praca byłaby o wiele trudniejsza. Tęsknota za pięknem przewyższa wszystkie ideologie. Nie znam miasta zbudowanego tylko po jednej stronie rzeki, most jest zawsze potrzebny.

Przypomina mi się nasza wcześniejsza rozmowa o tym, że zawsze musimy kierować się w jakąś stronę, tworzyć utopię, ideę. I ciągle pytam o autentyczność, o problem łatwości czy narzucania sztucznie skonstruowanych myśli ludziom, którzy ich nie chcą. Jednak gdyby nie wiara i ufność w erotyczną i żywą potrzebę mostu, nie istniałaby możliwość pracy i nie byłoby na czym budować.

Sucha rzeka Husa przemówiła wbrew przyrodzie i naturze naszego życia, muszą więc istnieć autentyczne siły, które można uwolnić po to, by można było ponownie uczynić ją możliwą do przejścia.

Bardzo dziękuję wam za tę rozmowę, debatę. Mam poczucie, że ten warsztat nasz bardzo się wzbogaca i bardzo urealnia przez słowa, refleksje i medytacje, które tutaj padły.

26.

## Edukacja, oświecenie, współzależność i różnica

RICHARD TERDIMAN

Sejny 2008

Moje wystąpienie koncentrować się będzie na napięciu istniejącym pomiędzy dynamiką unifikacji i podziału w sferze społeczno-politycznej i w kulturze. W skrajnych przypadkach dynamika taka może prowadzić, z jednej strony, do dusznej ortodoksji, z drugiej, do nieopanowanej anarchii. Za przykład mogą tu posłużyć tarcia powstające pomiędzy rządem a grupami zamieszkującymi tereny, którymi dany rząd administruje, lub pomiędzy ogólnym i szczególnymi celami szkolnictwa, lub pomiędzy tradycją a innowacją czy ideologiami kosmopolitycznymi i partykularystycznymi – listę tę można wydłużać w nieskończoność. Pragnę zaproponować pewną podstawę organizacji edukacji w świecie, który wydaje się tak nieokiełznany, jak i odporny na próby ustanowienia jakiegokolwiek wspólnego programu.

Michel de Certeau wprowadził do dyskusji na temat „innego” pojęcie „heterologii” oraz podział na dwa skrajnie różne heterologiczne modele. Z jednej strony mieszczą się tu dyskursy typu tak zwanej idei republikańskiej we Francji – zwykle promujące jedność kosztem dyskryminacji mniejszości etnicznych lub społecznych. Z drugiej strony, tak jak w przypadku niektórych kulturowych lub etnicznych konfliktów – na przykład Basków w Hiszpanii czy Kurdów w Turcji i Iraku – takie dyskursy wywołują grupowy esencjalizm lub tak zwaną politykę tożsamości, przy których trudno sobie

wyobrazić ustanowienie jednego wspólnego programu. Istniejące „absolutystyczne” rozwiązania tych napięć kuszą rządzących. Władza zawsze może użyć siły w celu zduszenia sprzeciwu lub stłumienia separatyzmu. Jednak w dobie globalizacji powszechne intuicje na temat tego, czym jest „społeczeństwo”, sprawiają, że rozwiązania takie uznawane są za destrukcyjne i nie do przyjęcia.

Czy jest jakiś sposób na to, by nieprzymuszone, różne instytucje i stowarzyszenia podążały za wspólnym celem? Jakiego dyskursu należałoby użyć, by pokonać wszystkie sprzeczności? Jakiej „heterologii”, jaki wybrać sposób radzenia sobie z „innym” i „innymi” opiniami i zwyczajami, by zachować szacunek dla różnic bez rozsadzania instytucji, w których te różnice występują? Będę się upierał przy twierdzeniu, że w zglobalizowanym świecie istnieje tylko jeden system wartości, którego założenia są honorowane na tyle szeroko, aby mógł on posłużyć za model do tworzenia szerokiego wspólnego celu. W środowisku słusznie podejrzewającym próby dominacji wyjątkową zaletą tego dyskursu będzie fakt, że u jego podstaw leży sprzeciw albo rekonceptualizacja istniejących hegemonii.

Osiemnastowieczne oświecenie europejskie i jego wyzwajające przedłużenie do naszych czasów ukształtowało fundamentalne ludzkie wartości. Chcę twierdzić, że oświecenie, pojmowane według swych najbardziej postępowych wewnętrznych tendencji, oferuje ramy koncepcyjne, które mogą stworzyć produktywną dynamikę przeciwieństw tkwiącą w samych formacjach społecznych, unikając przy tym redukcjonizmu.

Myśl oświeceniowa, w sposób szczególny, wzywa nas do ponownego przemyślenia funkcji edukacji w zakresie zarówno szacunku dla wartości każdego człowieka, jak i wolności zbiorowej myśli. Przede wszystkim tworzy przyszłą tolerancję dla różnorodności wartości, poglądów i praktyk, które stają się nam znane dzięki procesom globalizacyjnym i przemieszczaniu się ludności. Różnorodność wprowadzona w statyczną jednorodność ujawnia represyjny charakter uprzedzeń istniejących instytucji. Ta konfrontacja z różnicą jako taką oznacza ponowne zastosowanie znanego oświeceniowego zabiegu polegającego na obnażaniu irracjonalności i zachęcaniu do wprowadzenia reform.

Spotykamy się tutaj, by dyskutować o jednym z fundamentów takiej reformy. Edukacja jest dźwignią, która może pomóc stworzyć rozwiązania dla znanych antynomii: z jednej strony esencjalizmu,

z drugiej tłumienia różnic przez dominujące siły. Oczywiście, większej części świata daleko jeszcze do przyjęcia tych wartości. Ale edukacja sama w sobie jest nigdy niekończącym się projektem i oferuje paradygmat dla wytężonych starań, które bez jej pomocy wydawać by się mogły ponad wszelkie siły.

## KOMENTARZ

### Dyskusja z sympozjonu Nowej Agory w Sejnach 2008

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Myślę o pozytywnym, optymistycznym akcencie wypowiedzi Richarda Terdimana. Budowniczowie mostów muszą być ludźmi słowa „tak” – jak niegdyś powiedział Tomas Venclova o Czesławie Miłoszu – zwłaszcza że w refleksji naukowej język negatywny, język ciemnej strony i konfliktów jest dużo częściej używany. Zdecydowana większość opracowań poświęconych tematowi pogranicza mówi o trudnościach, konfliktach, o beznadziei – *hopelessness*. Ponadto najłatwiej znaleźć narzędzia badające i nazywające tę właśnie rzeczywistość. Tym bardziej cenię u Richarda próbę wypowiedzi pozytywnej, to, że przywrócił tradycji oświeceniowej zatracone znaczenie słowa „tolerancja”. Dzisiaj w Europie brzmi ono podejrzanie. Coraz częściej słyszy się sformułowania, że tolerancja to za mało. Sprowadzenie tego pojęcia wyłącznie do tolerowania kogoś to zawężanie jego znaczenia do kwestii systemu prawnego odnoszącego się do mniejszości itp. Zaczynaliśmy niebezpiecznie tracić poczucie tolerancji, ale ty, Richardzie, na szczęście tę tradycję przywracasz jako taką, którą powinniśmy pielęgnować w warsztacie Budowniczych Mostów. Chciałbym powiedzieć jeszcze o jednej rzeczy, o tym, że powinniśmy – jak wspomniałeś – uczyć nie przyjętego w słownictwie międzynarodowym *conflict resolution*, czyli rozwiązywania konfliktów, ale nauczać konfliktu, *teach conflicts*. Dla mnie jest to bardziej autentyczne. Konflikt – jak powiedziałeś – jest

naturą życia, naturą życia społeczeństw, zwłaszcza na pograniczach. Metodologia *conflict resolution* jest skuteczna na bardzo krótką metę, ponieważ stosuje metody, które jedynie ślizgają się po powierzchni – wielu z nas doświadczyło tego rodzaju praktyk, monitoringu, wizyt ekspertów. Czym innym jednak jest uczenie konfliktu, nauczanie takiej kultury, która pozwoliłaby ludziom żyć w różnorodności, w napięciach, w różnych konfliktach, ale nie pozwalała przy tym przekroczyć granicy destrukcji. Przyjmuję to jako ważną wskazówkę dla warsztatu budowniczego mostu.

DOROTA SIEROŃ-GALUSEK: Zanim odniosę się do tego, co powiedział podczas dzisiejszej dyskusji profesor Terdiman, chciałabym podziękować profesorowi Sławkowi za to, że podjął się wytyczenia zadań dla prowincji pedagogicznej. Chciałabym dodać do jego słów coś jeszcze, co wydaje mi się niezwykle ważne w naszej pracy budowniczych mostów. Chodzi o słowo „życzliwość”. Pojawiało się ono w wystąpieniu profesora Wodzińskiego, który mówił o spotkaniu i gościnności. Wydaje mi się, że jest ono istotą spotkania, tego spacerowania Heideggera z Celanem, którzy w milczeniu doznawali życzliwości. Przesądziło to o sile tego doświadczenia, co jest istotne w kontekście pracy budowniczych mostów. Wczoraj wskazywano na etykę beznadziei, która jest stale obecna w naszej pracy. Budujemy most, ale z drugiej strony pojawia się ktoś, kto go burzy. Co robić? Czy ponownie budować? Jediną szansą dla nas jest wznoszenie mostu w atmosferze życzliwości. Wtedy nasza praca nabiera nowego wymiaru. Profesor Terdiman i Krzysztof Czyżewski mówili dziś o tolerancji. Przypomniały mi się wtedy słowa księdza profesora Tischnera, który próbował wyjaśnić fenomen pozostawania w relacji czy sposobu pracy Karola Wojtyły. Powiedział, że tym fenomenem była tolerancja, której istotą było pielęgnowanie odmienności. Dodał, że Wojtyła w ten sposób prowadził ludzi, że rządził nimi, ale oni nie czuli, że są rządzeni. Poprzez swoją pracę dążymy do jakiejś zmiany, tak aby ludzie nie czuli, że została ona wymuszona. Urzeka nas słowo „życzliwość”, kiedy wchodzimy w przestrzeń, którą tworzy Ośrodek Pogranicze.

GRZEGORZ GODLEWSKI: Zacznę od tego, że w pełni się zgadzam i podzielam opinię Krzysztofa, iż zarys problemu, który otrzymaliśmy od profesora Terdimana, był niesłuchanie pouczający i krzepiący. Rodzi się jednak pytanie. Pan swoje koncepcje konstruktywnego



przewycięzenia kwestii współistnienia kultur w znacznej mierze oparł na odniesieniu do projektu oświeceniowego. Jak wiadomo, ów projekt cieszy się współcześnie różną sławą. Ja sam nie należę do tych, którzy przypisują oświeceniu całe zło XX wieku: totalitaryzmy i zniszczenia wynikające z próby przystosowania rzeczywistości do utopii. Jednak nie jest też tak, żeby projekt oświeceniowy nie budził żadnych zastrzeżeń. Moje pytanie jest w gruncie rzeczy bliskie kwestii, którą poruszyła Leila. Czy nie istnieje niebezpieczeństwo, że projekt oświeceniowy opiera się jednak na naszym wyobrażeniu tego, co jest uniwersalne, na naszym wyobrażeniu tego, co może stanowić wspólny grunt dla różnych kultur? Czy – innymi słowy – nie ma obaw, że ten nasz uniwersalny racjonalizm jest w gruncie rzeczy etnocentryczny? Przecież w innych kulturach ustanawia się nawet podstawowe kategorie ontologiczne gdzie indziej, nie mówi się np. o czasie i przestrzeni jako kategoriach pierwotnych, ale bierze się pod uwagę zupełnie inne zjawiska. W innych kulturach zupełnie inaczej ustanawia się też rolę i istotę jednostki ludzkiej, zwłaszcza w odniesieniu do zbiorowości. Czy to nie rodzi obaw, że projekt oświeceniowy może być ukrytą formą przemocy? Dodatkowym argumentem na rzecz takiej tezy jest to, że projekt oświeceniowy w jego własnych czasach został gruntownie zakwestionowany, chociażby przez Rousseau, który wskazał, że istnieje poziom bardziej elementarny niż poziom uniwersalnych kategorii intelektualnych, np. poziom uczucia. Nie ma przy tym dobrego tłumaczenia tego, o czym pisał Rousseau, na polski. Słowo „litość” bowiem zakłada pewną wyższość tego, kto się lituje, nad tym, kogo to uczucie dotyczy. Tu jednak chodzi raczej o pewien rodzaj elementarnego współodczuwania na gruncie tego, co naprawdę stanowi wspólne ludzkie doświadczenie, tzn. cierpienia. Chciałbym zapytać, czy nie uważa pan, że to również może być – mówię o uzupełnieniu, a nie o konflikcie – jakieś źródło tego, co było konstytutywnym elementem pana koncepcji?

ELŻBIETA CHROMIEC: Chciałabym dodać kilka słów na temat tolerancji. Wydaje mi się, że tolerancja powinna stać u początku myślenia i działania, jednak ona sama nie wystarczy. Tak samo jak nie wystarczy znajomość języków obcych w komunikowaniu się i próbach rozumienia świata Innego. Kiedy byłam mała, babcia mówiła mi: „Ucz się, dziecko, języków sąsiadów: ucz się rosyjskiego, ucz się niemieckiego”. Kiedy chodziłam do szkoły, ojciec, który miał bardzo bolesne doświadczenia z okresu wojny, mówił: „Bardzo proszę,

żadnego niemieckiego w tym domu”. Los jednak chciał, że studio-  
wałam później w Niemczech i w tym języku również rozwijałam  
się naukowo. Od pięciu lat mieszkam we Wrocławiu, gdzie kamie-  
nie też mówią tym językiem, skąd po II wojnie światowej odeszła  
bardzo duża grupa ludności. Odeszli też Polacy, ale i wiele innych  
narodowości ze Wschodu. Wciąż mam w głowie to myślenie mojej  
babci o sąsiadach. Kiedy rozpoczęłam prowadzenie autorskich stu-  
diów z przedsiębiorczości w kulturze, odkryłam, że moi słuchacze –  
dyrektorzy wielu instytucji kultury z Dolnego Śląska – nigdy nie  
byli w Saksonii. Nie znają krainy naszych sąsiadów. Rozpoczęliśmy  
więc razem ze słuchaczami projekty o charakterze eksploracyjnym.  
Docieramy do miejsc związanych wspólną historią Polaków i Niem-  
ców, Saksończyków. Z roku na rok zatacza to coraz szersze kręgi.  
Uczymy się wszyscy, w jaki sposób aktywnie postrzegać sąsiadów,  
uczymy się myślenia o tych kwestiach podczas spotkań z ludźmi  
z drugiej strony granicy. Ten projekt oczywiście się nie skończył,  
to jest praca na wiele lat.

Tych krain, tych miejsc jest tak wiele, ale nie mają żadnych zna-  
ków. Nie ma np. oznaczenia, gdzie z maszyny drukarskiej schodziły  
pierwsze egzemplarze pierwszego narodowego eposu polskiego. Nie  
ma żadnych tablic tam, gdzie w XIX wieku była największa polska  
księgarnia. Nikt się nie interesuje wspólną historią ani po jednej,  
ani po drugiej stronie. Myślę, że takich miejsc na pograniczach  
jest bardzo dużo. Czeka nas jeszcze wiele organicznej pracy, pracy  
u podstaw, która budowałaby wzajemną wiedzę o wspólnej historii  
i o tym, jak dziś próbujemy sobie z nią radzić. Nasza praca jest  
drobnym wkładem w to dzieło. To jest początek drogi, której końca  
jeszcze nawet sama nie widzę. Ale myślę, że to jedna z wielu dróg,  
jedna z wielu metod, które pozwalają praktycznie podchodzić do  
takich kwestii, jak trudna tolerancja czy niewygodna przeszłość.

RICHARD TERDIMAN: Po pierwsze, chciałbym podziękować wszyst-  
kim mówcom za komentarze i zadawane pytania. Dziękuję rów-  
nież tym z was, którzy mają pewne przemyślenia, chociaż się nimi  
z nami tu nie podzielili. Doceniam to, że refleksja trwa, wyrażona na  
głos czy też nie. Po drugie, wszystkie odpowiedzi na pytania, które  
zadaliście, można znaleźć w tych częściach mojego artykułu, które  
pomiąłem podczas wykładu. Na wszystkie tam odpowiedziałem.

Leila spytała mnie, czy widzę różnicę pomiędzy relatywizmem  
kulturowym a tolerancją? Użyłem słowa *toleration*, które różni się

pewnym niuansiem od określenia *tolerance* [obydwa w przekładzie brzmią tak samo – tolerancja – przyp. tłum.]. Jest w nieco większym stopniu rzeczownikiem abstrakcyjnym. Miałem tu na myśli nieco inne kulturowe odniesienie, chociaż obydwu słów można użyć zamiennie w większości kontekstów. W każdym razie, czy istnieje jakaś różnica pomiędzy tolerancją a relatywizmem kulturowym? Oczywiście nie chodzi tu o różnicę kategorii. Jeśli niemożliwa jest tolerancja, dobrze jest mieć chociaż kulturowy relatywizm, bo bez niego może się pojawić nietolerancja albo jakieś inne formy konfliktu pomiędzy społecznościami. Tolerancja jednak jest lepsza od relatywizmu kulturowego. Jest postawą znacznie bardziej zaawansowaną, zarówno epistemologicznie, jak i pod względem praktyki społecznej. Relatywizm kulturowy jest podejściem typowo liberalnym. Mamy z nim do czynienia tam, gdzie jest wystarczający dobrobyt materialny – nie mówiąc o bogactwie duchowym czy innych rodzajach bogactw – który pozwala ludziom powiedzieć: „Niech on czy ona robią wszystko po swojemu”. Uważam jednak, że relatywizm kulturowy pomija zjawisko relacji międzyludzkich. Myślę, że w tym tkwi podstawowa różnica. Tolerancja zakłada intensywną formę relacji. Relatywizm kulturowy po prostu mówi: „Rób swoje. Nie chcę ani nie potrzebuję nic o tym wiedzieć. Ja też robię swoje, a ty mi po prostu nie przeszkadzaj”. Ja sam jestem zwolennikiem relacji międzyludzkich, a nie izolacji. Stąd moja odpowiedź.

Druga kwestia dotyczyła zasadniczo krytyki oświecenia. Domyślałem się, że w jakiś sposób odnosi się ona do Adorna i Horkheimera oraz ich *Dialektyki oświecenia* i gorzkiego końca publikacji, czyli potężnej krytyki oświeceniowego rozumu. Odniosę się za moment do tego dzieła. Faktem jest, że wiele rzeczy dotyczących oświecenia wydaje się nam być obciążonymi niezwykle wprost uprzedzeniami. Zasadniczą kwestią, rozważaną szeroko, nie tylko przez Adorna i Horkheimera, ale także przez ruchy feministyczne w Anglii i USA, a być może i w Polsce, jest to, czy za kluczową cechę oświecenia można uznać nietolerancję i deprecjację roli kobiet oraz brak tolerancji w stosunku do ludzi różnych ras. I można tu podać argumenty zarówno za, jak i przeciw. Kant na przykład opowiada o Afrykanach straszne rzeczy. Jest przekonany, i to bez cienia wątpliwości, że są oni gorsi, niemal w ogóle niezasługujący na miano istot ludzkich. Z drugiej strony, inni myśliciele oświecenia, tacy jak Diderot, całkowicie odrzucają tego rodzaju poglądy, twierdząc, że zarówno kobiety, jak i ludzie różnych ras winni mieć te same prawa co mężczyźni

białej rasy, którzy wówczas stanowili – a może i nadal stanowią – grupę dominującą w Europie. To prawda, w myśli oświeceniowej zawsze pojawiały się rzeczy najgorszego gatunku, ale jeśli je usuniemy czy też poddamy jakiejś heglowskiej sublimacji – przenosząc je na wyższy poziom, to czy oświecenie wciąż będzie istniało? Czy zachowa ono swój fundamentalny światopogląd? Po dłuższym namyśle doszedłem do wniosku, że można bez obaw odrzucić gamofobię (lęk przed małżeństwem) i antyfeminizm oświecenia na równi z jego rasizmem. Można nawet pozbyć się oświeceniowej tendencji do wiecznego bycia w opozycji, którą da się skojarzyć z jego walką z różnymi formami totalitaryzmu. Uwydatniła się ona szczególnie we Francji, gdzie zwalczano jeden z najbardziej nie-naturalnych systemów politycznych w historii, może z wyjątkiem Chin. Pozwoliła przenosić góry, a króla powiodła pod strzechy. Stała się wielkim postępem technologicznym na drodze do centralizacji. Bez niej trudno byłoby sobie wyobrazić współczesną Francję. Ale, oczywiście, ma ona też poważne wady – król niekoniecznie musi być życzliwym despotą i jego władza może odcisnąć się na życiu ludzi straszliwym piętnem. Można więc twierdzić, że w oświeconym umyśle tkwią załóżki totalitaryzmu. Nie mogę powiedzieć, że się z tym nie zgadzam, ale myślę, że jest to argument mniej istotny niż wartości wolnościowe oświecenia. Trudno rozwiązać tę kwestię. Nie mógłbym uznać za oczywiste tego, że oświecenie to najlepszy okres w historii. Miało wiele wad. Dzieje Europy Środkowej pod dominacją ZSRR były prawdopodobnie rodzajem triumfu jakiejś wypaczonej formy oświeceniowego racjonalizmu. Nie mówię tego z pozycji autorytetu, ale pozostawiam to waszej ocenie. Miał to być racjonalny sposób zorganizowania społeczeństwa. Dziś jednak takie rozwiązanie trudno by było zaakceptować. W oświeceniu drzemie potencjał, ale ma ono też znaczne wady. Mój argument był raczej próbą obrony – nie wynaleziono nic lepszego. Ale jeśli znany jest wam lepszy sposób, lepszy system, to chętnie posłucham.

Trzecia kwestia – mówiliście, że tolerancja to za mało. Nie mógłbym się nie zgodzić z takim stwierdzeniem. Moje argumenty należą do słabych, nie absolutnych. Tolerancja to za mało, ona jest po prostu krokiem w dobrym kierunku. Dalsze kroki to: edukacja, nauka języków, zwiedzanie innych krajów. Obejmują one dialog z ludźmi, którzy w oczywisty sposób się od nas różnią. Nie mówię tylko: „Nie wolno ich zabijać. Nie wolno więzić. Nie wolno torturować”. Jak wiecie, takie rzeczy dzieją się dzisiaj w moim kraju.

Ostatnich kilka lat to okres wielkiego sporu na temat więzień, tortur, a nawet egzekucji. Obecnie mamy prezydenta, który twierdzi, że zamierza zamknąć Guantánamo. To wielka rzecz, ale wciąż za mało. Do zrobienia jest znacznie więcej.

TADEUSZ SŁAWEK: Dwa słowa na temat tego, o czym mówiła Doro-  
ta. Etyka beznadziei – trzeba by rozwinąć ten wątek. Mówiła pani o terminie „życzliwość”, którego choć nie było w moim wystąpieniu, to został wyrażony implicytnie przez ideę gościnności i przyjaźni. Zwróciła pani uwagę na metaforę mostu, na to, że w ferworze dyskusji zapomnieliśmy, że most nie unieważnia rzeki, most nie kasuje dwóch brzegów. One pozostają. Zniszczenie mostu – o którym to niebezpieczeństwie wczoraj mówił Cezary Wodziński – nie jest największym zagrożeniem. Jest nim to, że mogłoby przestać się nam chcieć nieustannie odbudowywać most. Założyliśmy w milczeniu, że ta budowla niejako kasuje brzegi. Na co dzień zresztą rzeczywiście tak się dzieje. Przejeżdżamy przez most i już jesteśmy na miejscu. Dla nas most unieważnia rzekę. Dotknęła pani również niezwykle ważnej kwestii dystansu. Cały problem z życzliwością i przyjaźnią polega na zniekształceniu tych pojęć, myśleniu, że są sobie bliskie. Nic bardziej mylnego. Ich wzajemna relacja to nieustanna forma odnawiania dystansu.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Gdybym miał coś dodać do symboliki mostu, o której mówił Tadeusz, powiedziałbym, że most nie tylko nie unicestwia brzegów, ale mocno się na nich wspiera. Musi on znaleźć fundament zarówno na jednym, jak i na drugim brzegu, żeby zbudować to cienkie spoiwo ponad nimi. W związku tym nasuwa się ciekawe spostrzeżenie, że most w Mostarze jest oparty na dwóch wieżach. To jest stara konstrukcja, która wyrasta z czegoś mocno osadzonego na jednym i na drugim brzegu, co odnosi do odrębności, do osobnych tożsamości i dopiero z nich powstaje. Bez tych wież most nie miałby szans. Eksplorowaliśmy to w Mostarze. To nie jest tak, że trzeba zatrzeć odrębność, odebrać brzeg, zatrzeć tożsamość – wręcz przeciwnie. Stanowią one to spoiwo, z którego most może być zbudowany.

Wracając do tematu oświecenia i tolerancji. Dla mnie był to jeden z momentów w dziejach, kiedy podważono absolutność pewnej prawdy, pewnego spojrzenia na świat, i zdecydowano, że może być kilka różnych prawd. Oczywiście, jak mówił Wolter: „Będę

walczył o swoją”. Ale daje to pole do tego, żeby inne prawdy zaistniały i miały taką samą możliwość wypowiedzenia się. Myślę, że ten aspekt negatywny, aspekt skruszenia tego ościenia fundamentalizmu jest dzisiaj szalenie ważny. To na nim została zbudowana tolerancja. Nie na jakimś pozytywnym obrazie tego, czym ona jest, ale na krytycznym spojrzeniu na siebie, na moje granice świata. Podaję to w wątpliwość, pytam, czy to jest absolutna i wyłączna prawda, konfrontuję to z innymi. Tej właśnie tolerancji tym bronił. Można pozytywnie nabudować na tym uniwersalizm – tak, jak to zrobiono w XVIII wieku – i on będzie zawsze niedoskonały.

Dzisiaj mamy szersze perspektywy, na przykład dzięki antropologii kulturowej. Zupełnie inaczej zaznaczamy granicę tego uniwersalizmu. Podobnie jest z utopią – stanowi ona ciągle uciekający horyzont. Natomiast ten oścień negatywny, krytyczny, który pojawił się w oświeceniu, jest bezcenny dla dzisiejszych czasów. Richard mówił o oświadczeniu Benedykta XVI w dialogu z muzułmanami, ale ja mam cały czas w pamięci ostatni przykład, który wypłynął w Polsce dzięki ks. Hryniewiczowi. Kościół katolicki wciąż ma problem z tym, czy ma udział, partycypuje w prawdzie absolutnej, czy też sam jest prawdą absolutną. Ojciec Hryniewicz to ksiądz ekumenista, który nie zgodził się na określenie, że Kościół jest „prawdą absolutną”, czyli ma jakąś wyłączność, ale bronił pojęcia: „ma udział”. Cały czas stoimy więc w obliczu tego uniwersalizmu, ale myślę, że ludzie oświecenia już sobie w jakiś sposób dali z tym radę. W tym sensie tradycja oświecenia jest dla nas ważna.

## Społeczność *universitas*

GRZEGORZ GODLEWSKI

Sejny 2008

Znana mi jest idea budowania mostów i uważam, że most stanowi nośną metaforę. Spróbuję przetrząść pewien pomost pomiędzy myśleniem teoretycznym, filozoficznym a pewnymi problemami praktycznymi, które stwarza Krasnogruda jako wyłaniający się fizycznie i programowo projekt prowincji pedagogicznej.

Pedagogika. Temu słowu poświęciliśmy za mało uwagi. Antropologicznie rzecz biorąc, zawsze istniała taka funkcja w kulturze, jak formowanie młodego pokolenia, jak *Bildung*, ale sposób jej realizacji ostatnio się zmienił. W kulturach tradycyjnych była ona naturalna, organiczna. Pedagogika była właściwie organicznym sposobem funkcjonowania tej kultury. Ponieważ opierała się na przekazie tradycji, nieoddzielnym od jej praktykowania. Praktykowanie kultury oznaczało uruchamianie tradycji. Nie było osobnego sposobu przekazywania tej tradycji czy formowania młodego pokolenia. Funkcja formacyjna była nieoddzielna od funkcjonowania tej kultury. Oczywiście, to zapomniany ideał oparty na zasadach imitacji. Często w kulturach tradycyjnych pedagogika opierała się na tym, że mistrz, którym był często ojciec, formował ruchy dziecka, poruszając jego rękoma. Ten rodzaj pedagogiki, rozumianej jako transfer poprzez naśladownictwo – jest dziś niemożliwy. Nie można jej znaleźć nawet w starożytnej greckiej *paideia*. To, co my nazywamy kulturą w odniesieniu do Grecji – którego to określenia Grecy nie używali – Grecy



nazywaliby właśnie *paideia* – całością funkcji kulturowych, które służyły formowaniu. Warto pamiętać, że niezależnie od tego, jak ważne bywa oddzielenie, stworzenie własnej prowincji, formowanie człowieka odbywa się zawsze w kontekście całej kultury. Nawet jeżeli ten kontekst pozostaje w napięciu z celowymi naszymi działaniami, trzeba go brać pod uwagę. Zgadzam się z tymi, którzy podkreślali wczoraj, że rzeczywistość może nam się nie podobać, ale nie można zamykać oczu na to, że ona istnieje i głęboko na nas wpływa. Trzeba ją brać jako partnera, jako istotną okoliczność wszelkich działań, niezależnie od tego, jak osobno wydzielimy tę przestrzeń pedagogiczną, należy rozwijać ją ze świadomością istnienia świata zewnętrznego i w interakcji z nim, jako swego rodzaju partnerem niewygodnym, ale istniejącym. Może trzeba do tej odrzucanej przez nas kultury przetrząsnąć jakiś rodzaj pomostu.

Jak funkcjonuje szkoła w epoce, w której żyjemy, a która zaczęła się bardzo dawno? Oczywiście wraz ze specjalizacją różnych funkcji kultury wyłoniła się też wyspecjalizowana instytucja szkoły. Przejmuje ona pewną cechę od tych funkcji pedagogicznych kultury, które tkwiły organicznie w jej całości. Podstawową funkcją kultury zawsze było i do dzisiaj w jakiejś mierze jest samoodtworzenie się społeczeństwa. Szkoła jest potrzebna społeczeństwu, żeby dokonywało swojego samoodtworzenia. Trudno krytykować szkołę za konserwatywizm – to właśnie istota tej funkcji. Szkoła w tej funkcji samoreprodukcji społeczeństwa jest dziś również niewydolna. Ta rola ulega podważeniu. Dlaczego? Ponieważ społeczeństwa i kultury rozwijają się w tempie dotąd niesłychanym. Przystosowywanie wychowanka do tego, żeby na końcu drogi był taki, jakiego zaprojektowaliśmy sobie na początku, sprawia, że on sobie nie poradzi w tym społeczeństwie i że to społeczeństwo już się nie będzie odtwarzać, bo ono już jest gdzieś dalej. Margaret Mead napisała książkę *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, w której twierdziła, że przez większość historii rozwoju kultury i ludzkości dzieci uczyły się od swoich rodziców. Działo się tak dopóty, dopóki to, czego dzieci uczyły się od rodziców, było pożyteczne w świecie i życiu. Tempo rozwoju kultury sprawiło – jak pisała Mead w latach czterdziestych XX wieku – że przyszedł czas, kiedy uczyliśmy się od swoich rówieśników, od tych trochę mądrzejszych, trochę lepiej zorientowanych w doświadczeniu kulturowym rówieśników. Jednak nadchodzą czasy, że ten proces się zupełnie odwróci. To rodzice będą się uczyć od dzieci. Mamy tego dowody. Dorośli uczą się od swoich dzieci, jak

posługiwać się komputerem zgodnie z jego istotą. Moim zdaniem jednak Margaret Mead nie miała racji. Od dzieci potrafimy się uczyć nowych technologii, ale dzieci nie są mądrzejsze, jeśli chodzi o rozwiązywanie problemów, przed którymi czasami stoją. Obawiam się, że nadchodzi sytuacja, w której nowe pokolenia nie będą miały się od kogo uczyć. Nie można się nauczyć zachowania w świecie, którego rozwój jest nieprzewidywalny, którego coraz to nowe zjawiska stwarzają problemy, o których wcześniej nie mogliśmy pomyśleć. Ale to nie jest tak, że to dopiero dzisiaj ta sytuacja stała się widoczna.

Przyjeżdżając tutaj, wziąłem książkę, o której pomyślałem, że może się przydać. Chodzi mi o książkę Floriana Znanieckiego *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*. Napisana anachronicznym językiem, operująca cokolwiek ogólnohumanistycznymi frazesami, nieprzedstawiająca zbyt wiele konkretnych rozwiązań, jednak niesłychanie celna w diagnozie sytuacji kultury i zarysowująca najbardziej podstawowe parametry drogi, którą należy podążać w świecie tego kryzysu. Znaniecki był myślicielem kryzysów, których od końca XIX wieku było mnóstwo, zwłaszcza w pierwszych dekadach XX wieku. Wyróżniała go jedna rzecz. Mawiał: „Kryzys jest głęboki. Będzie bardzo trudno, ale, moi drodzy, już nigdy nie będzie łatwo”. Od tej pory żyjemy w kulturze kryzysu, która nie oprze się na żadnych fundacjach absolutnych: Bogu, rozumie. Niezależnie od tego, w co kto wierzy indywidualnie, problemy musimy brać w swoje ręce i brać za nie odpowiedzialność. Musimy się nauczyć żyć płodnie, twórczo i konstruktywnie w kulturze kryzysu.

Jakie podstawowe wymiary tej sytuacji widział Florian Znaniecki? Diagnozy brzmią częściowo anachronicznie. Mówi na przykład: „Cywilizacja jest zmaterializowana. Trzeba ją uduchowić”. Zgadzam się, chociaż miałbym kłopoty ze wskazaniem sposobu, jak to zrobić. Powiada dalej: „Cywilizacja powinna być społecznie zharmonizowana”. Co to znaczy? To znaczy, że nie powinna marnować swojej energii na konflikty, a całą energię kierować na współdziałanie. Piękne hasło. Trzeci aspekt daje natomiast pewien punkt zaczepienia. Mówi mianowicie, że „cywilizację należy upłynnić”.

**FLORIAN ZNANIECKI** (1882–1958), polsko-amerykański socjolog, jego teoretyczne i metodologiczne prace pomogły ustanowić socjologię jako oddzielną dyscyplinę akademicką. Był pionierem na polu badań empirycznych i uznanym autorytetem w dziedzinie polskiej kultury chłopskiej. Pośród jego dzieł znajdują się wprowadzenie do socjologii i badanie socjologii edukacji: *The Laws of Social Psychology* (1925); *The Method of Sociology* (1934); i *Social Actions* (1936).

Co to znaczy? Systemy kulturowe, w których żyjemy, mają do tej pory charakter zamknięty. Są zbudowane na pewnych zasadach, które mają swoje rozwinięcia i którym służą pewne procedury zachowania. Kiedy natomiast pojawia się coś, co je podważa od wewnątrz lub od zewnątrz, to się rozpadają. Próbuje one w jakiejś mierze zneutralizować ten czynnik, ale ostatecznie się rozpadają. Znaniecki uważał, że należy zacząć dążyć do budowania otwartych struktur i układów kulturowych. Od początku powinny być zorientowane na zdolność przekształcania się, kiedy okaże się, że ich początkowe postaci są niewydolne. Jak upłynnić układy kulturowe i działanie człowieka w kulturze? Kierunek myślenia Znanieckiego jest bardzo rozsądny. Mianowicie mówi on, że nie da się zbudować przy użyciu starych zamkniętych struktur – nowych, które byłyby otwarte. Nie da się, a nawet jeśli, to te nowe struktury będą dążyły do tego, aby na swoją modłę ukształtować nowych ludzi. Wiemy, czym to grozi. Znaniecki mówi, że trzeba zacząć od innej strony. Trzeba kształtować, ale najpierw szukać nowych ludzi. W swojej typologii osób społecznych nowych ludzi, którzy byłiby zdolni do innego typu działania, nazywał zбочeńcami. Był to język lat trzydziestych, nieposiadający jeszcze konotacji, które ma dzisiaj. Dodawał jeszcze określenie: zбочeńcy nadnormalni. Zбочeńcy to są tacy ludzie, którzy nie mieszczą się w normie, są ponad nimi. Takich ludzi Znaniecki odszukuje w historii kultury, nazywając ich przywódcami kultury, przewodnikami ludzkości. Byli to wielcy reformatorzy, którzy potrafili pomyśleć o świecie inaczej i pociągnąć siłą zjednywania, a nie siłą przymusu innych. Jak takich ludzi kształtować, a nie czekać, aż się urodzą? Podstawowy sposób to – zdaniem Znanieckiego – formować ludzi, którzy nie są zdani na zamknięte struktury czynności: to intensywne doświadczenie wielu kultur, intensywny trening relatywizmu kulturowego. Sam Znaniecki taki trening w młodości przeszedł. Jego biografia jest bardzo interesującym przykładem, na którego rozwinięcie teraz nie mam czasu. Musi się to dziać w młodym wieku – wtedy człowiek od początku swojej obecności w świecie używa różnych kategorii, wzorów i wartości w sposób elastyczny. To pozwala mu być otwartym na to, co nieoczekiwane. To pozwala mu rozwijać się poprzez kryzys. Dla kogoś takiego kryzys nie jest katastrofą, a wyzwaniem, problemem. Można to porównać z postawą dziecka. Dobrym przykładem jest posługiwanie się językiem w dzieciństwie. Chodzi o dziecięcą kreatywność – dorośli pracują w mowie z niesłyszczanym wysiłkiem. Dziecko bawi się mową, odsłaniając takie znaczenia i połączenia

w języku, których byśmy nigdy nie zauważyli. Jak to robi? Poprzez błędy. Nie wie jeszcze, że nie można tak mówić. Nie chodzi tutaj o banalne pielęgnowanie w sobie dziecka. Chodzi o to, żeby nie być tylko dorosłym, a być – odnosząc się do figury Znanieckiego – naddorosłym. Aby zachować w sobie to, co związane z dorosłością. Chciałbym teraz wrócić do szkoły oraz uniwersytetu.

Uniwersytet jako instytucja kulturowa nie jest szkołą, chociaż współcześnie, niestety, czasem nią bywa. Uniwersytet – jak pisał Krzysztof – ma reprezentować to, co uniwersalne. Jest wspólnotą *universitas*, co oznacza, że ma oderwać się od wszystkich doraźnych, partykularnych ograniczeń czasu i miejsca. Wydaje mi się, że w uniwersytecie jako instytucji kultury jest potencjalnie coś więcej. Chciałbym przywołać myśl wybitnego antropologa Victora Turnera, który wskazał na wagę sytuacji w kulturach tradycyjnych, których relikty, funkcjonalne odpowiedniki istnieją do dzisiaj. Nazwał je sytuacjami progowymi, liminalnymi. To są sytuacje funkcjonujące podstawowo w ramach obrzędów przejścia: śmierci, urodzin, wkraczania w dorosłość, wszelkich obrzędów inicjacyjnych, również tak zwanych *rituals of affliction*, rytuałów przezwyciężania nieszczęścia, kiedy następuje zmiana w statusie człowieka. Turner wskazał na trzy fazy sytuacji liminalnych: wyłączenie (człowiek przestaje być kimś, kim był do tej pory: żywym członkiem społeczności, dzieckiem, człowiekiem nieszczęśliwym, ale nie staje się od razu kimś innym), faza liminalna (jestem postawiony w sytuacji poza nawiasem wszystkiego, staję się niejako nikim, funkcjonuję poza statusem, hierarchią, strukturą), włączenie do społeczeństwa (jako ktoś inny, dorosły, istota żywa przyjmowana do zbiorowości lub istota, która odchodzi do innego świata). Tego rodzaju obrzędy w wymiarze sakralnym zasadniczo zanikły. Jeżeli istnieją, to w postaci namiastek. Pozostała natomiast ogromna potrzeba, a po drugie, istotne miejsce społeczne dla tego, co nazywa się fazą przejścia, fazą liminalną, w której tworzy się coś, co jest nazywane *communitas*, a nie – *societas*. Co to jest *communitas*? To zbiorowość połączona nie strukturą, hierarchią i relacjami, tylko elementarną wspólnotą wynikającą z tego, że jesteśmy ludźmi. To jest stan, w którym nas nie obowiązują żadne normy. Nie musimy brać pod uwagę konsekwencji tego, co robimy i o czym myślimy. Dobrym przykładem jest karnawał, który jest utopią zrealizowaną, zrównuje ludzi ze sobą na gruncie wspólnej sytuacji karnawałowej, odwraca porządek. Czy on burzy społeczeństwa? Nie, ponieważ karnawał rozgrywa

się – jak i inne sytuacje *communitas* – w szczególnie wyłączonych czasie i przestrzeni. To sprawia, że karnawały nie przekształcały się w rewolucje. Dzisiaj takich karnawałów nie ma. Co dziś pełni funkcje karnawału? Turner mówi, że są takie formy, obszary i zjawiska, które odgrywają taką rolę, na przykład sztuka – nie jako dziedzina estetyki, tylko sfera tworzenia światów możliwych. Innym przykładem był ruch kontrkulturowy lat sześćdziesiątych. Była to próba budowania *communitas*. Wracając do pedagogiki, taką instytucją mógłby być uniwersytet.

Nie jestem zwolennikiem nowoczesnych kampusów: ich otwartości. Jestem zwolennikiem murów uniwersyteckich, ponieważ są symbolem autonomii, która w niektórych momentach historii przybierała nawet charakter eksterytorialności. Podobnie jak w przypadku ambasad innych państw. Mury są znamiem autonomii, której uniwersytet potrzebuje, aby można tam było bezpiecznie eksperymentować, podważać to, co jest poza murami traktowane jako świętość, swobodnie projektować rzeczy ryzykowne i nie do zrealizowania. Bez tworzenia otwartości, w bezpiecznych warunkach świat będzie się toczył swoim torem.

Ani uniwersytet, ani żadna inna instytucja pedagogiczna nie może funkcjonować wyłącznie na tej zasadzie. Nie może być tylko przestrzenią bezpiecznego i swobodnego eksperymentu. Nie może być tylko antystrukturą, tak jak struktura i kultura oficjalna potrzebuje swojego *alter ego*, potrzebuje swojego sobowtóra czy też trickstera w postaci różnych form liminalnych, różnych form *communitas* zdolnych do kwestionowania tego, co przyjęte na co dzień. A zatem każda struktura potrzebuje antystruktury, żeby zachować zdolność rozwoju. Również każda antystruktura potrzebuje struktury, ponieważ inaczej będzie jałowym eksperymentowaniem. Każda jednostka – jak powiada Ortega y Gasset – powinna mieć możliwość od czasu do czasu wycofania się ze społeczeństwa po to, żeby na chwilę odseparować się od tego, co jest przyjętym trybem życia, a czego nie poddajemy refleksji – po to też, aby wrócić innym.

Przenosząc to na grunt moich wyobrażeń o Krasnogrudzie – wiele z tej pracy zostało wykonane, to znaczy wizja przestrzeni symbolicznej jest cudowna. To jest jednak przestrzeń otwarta. Jeżeli jest tak – jak mówi Ania Wyka – że podstawową pracą, która powinna być tak wykonywana, jest warsztat, to jednak powiedziałbym, że to nie może być warsztat czysto rzemieślniczy. W dziedzinie budowy mostów nie można uczyć, trzymając ucznia z tyłu za ręce i pokazując

mu, jakie ruchy ma wykonywać. Oczywiście, chodzi tu o pewne umiejętności i techniki, sposoby, ba, może nawet triki. Jednak one nie wystarczają. Jeżeli warsztat, to warsztat-laboratorium, warsztat wynalazcy, a nawet więcej – warsztat kształcący wynalazców. To jest poniekąd sprzeczne. Bo czy można kogoś wyuczyć na wynalazcę, wyuczyć kogoś, żeby myślał alternatywnie, żeby był innowatorem, poetą? Nie można. Moim zdaniem, można najwyżej, oprócz tych technik, które mają charakter instrumentalny, stwarzać sytuacje płodnego doświadczenia. Takie doświadczenie powinno być jak najbardziej realne, efektywne, nieimitowane, dzięki zanurzeniu się w cudze doświadczenie, podążaniu w warsztacie za czyjąś praktyką. Kiedy w pierwszym roku funkcjonowania prowadzonej wówczas przeze mnie specjalizacji animacja kultury w Instytucie Kultury Polskiej UW udaliśmy się do innego wspaniałego miejsca porównywalnego z Pograniczem, do Odin Teatret Eugenia Barby, nasi studenci otrzymali fantastyczną lekcję, jak tworzyć ośrodek twórczego myślenia i działania. Pod koniec stażu studenci zapytali Eugenia Barbę, jak mają zacząć, żeby zbudować taki ośrodek w Polsce. Barba powiedział wtedy, że się nie da: „Musisz znaleźć swoje San Marino”. Używał właśnie takiego określenia na mały kraj, małą prowincję. Od tego trzeba zacząć, nie trzeba od razu myśleć kategoriami wielkich zmian. Nie można doświadczenia czyjegoś San Marino przełożyć na inne San Marino. Trzeba znaleźć jakiś Liechtenstein. Moim zdaniem to jest niesłychanie ważne, żeby równoważyć to, co jest *communitas*, liminalnością, wykraczaniem poza odpowiedzialność i liczeniem się z konsekwencjami, z warunkami twardej rzeczywistości. Alternatywą nie jest: utopia czy rzeczywistość. Nie nazwałbym tego utopią, a – *communitas*. W nieustannym odniesieniu *communitas* do *societas*, w ruchu rozgrywającym się w czasie.

Na koniec chciałem powiedzieć o drobnej rzeczy. Uważam, że prowincja pedagogiczna, która zacznie działać w Krasnogrudzie, powinna kierować się jedną ważną zasadą, która funkcjonuje na przykład w Odin Teatret Eugenia Barby. Nie może stwarzać zbyt dobrych warunków uczestnikom. Uczestnicy powinni być zaangażowani, nie powinni być gośćmi. Pogranicze jest niekiedy zbyt gościnne. Uważam, że niesłychanie kształcące i pouczające dla tych, którzy przyjeżdżają tutaj się uczyć, jest uczestniczenie w działaniach na zapleczu, w czarnej robocie, włączając w to sprzątanie podłóg i dowożenie mleka. Uważam, że, aby ta piękna spełniona baśń była rzeczywista, musi być od początku oparta na czymś konkretnym. Jakie warunki należy



jeszcze respektować? Przede wszystkim, środki i metoda powinny być zgodne z istotą wizji, którą się ma na względzie. A zatem bez sytuacji przymusu, ale również bez symulowania rzeczywistości. Temu właśnie służyło to, o czym mówiłem. Wprowadzanie też od początku sytuacji otwartych – chociaż o tym pewnie w Fundacji Pogranicze nie powinienem mówić, bo wiedzą to lepiej niż ja.

Jeżeli w tej prowincji pedagogicznej ma się dziać tego rodzaju edukacja, pewien rodzaj przejścia, to trzeba zadbać o wszystkie trzy fazy. Nie tylko o to, żeby tworzyć programy dające nowe narzędzia i doświadczenia, inspirujące i otwierające horyzonty. Jeżeli to ma być ta sytuacja bezpiecznego eksperymentu, to trzeba zadbać o wyłączenie i włączenie. Małgosia Czyżewska napisała taki tekst, opisujący metodę stażów dla studentów IKP UW. Opisywała w nim, jak ważne jest to, żeby wyjechać z domu. Nie tylko, żeby ten dom opuścić, ale żeby to była jakaś droga. Bardzo dobrze, że akurat z Warszawy do Sejn jest kawałek drogi. Dobrze było kiedyś jechać pociągiem, i to osobowym. Faza wyłączenia sprawia, że we własnym ciele czuję, że odrzucam od siebie nie tylko to miasto, ale być może to, co w tym mieście stanowi podstawowe kryteria myślenia. Przyjeżdżam do tego miejsca, gdzie mam możliwość przemiany, otwarty, odrzuciwszy to, kim byłem przed wyjazdem. Ale równie ważna jest faza włączenia: to, w jaki sposób się potem wraca do swojego domu. Powroty z sytuacji, w których wolno dużo i wolno eksperymentować, do świata, który stawia opór, nie są łatwe. Trzeba zadbać o to, żeby być przygotowanym do włączenia na innej zasadzie. Dziękuję.



## KOMENTARZ

### Dyskusja z sympozjonu Nowej Agory w Sejnach

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Dziękuję Grzegorzowi Godlewskiemu za zbudowanie mostu pomiędzy refleksją antropologiczną a praktykami budowniczych mostów. Jeśli chodzi o tę drogę wyjścia i drogę powrotu – o czym Grzegorz wspomniał na końcu wypowiedzi – były one wielokrotnie przywoływane we wczorajszych rozmowach przez Tadeusza Sławka, który nawiązując do Thoreau, mówił o wyjściu z miasta, wyjściu w inną przestrzeń. Cała sztuka w rzeczywistości, o której mówimy, polega jednak na tym, by umieć powrócić. O ile kulturze udawało się wielokrotnie stwarzać warunki do wyjścia, rewolty, zakwestionowania – jak np. w ruchu kontrkulturowym – o tyle dużo większą trudność miała z powrotem, z integracją, z tym, co Kazimierz Dąbrowski nazywał dezintegracją pozytywną. Sam mam doświadczenia z uczestnictwa w ruchu kultury alternatywnej, kiedy stosunkowo łatwo przychodziły nam wyjście i kontestacja. Dużo większy problem stwarzał powrót. Wielu moich przyjaciół i bliskich nigdy tego nie zrobiło. Rzeczywiście, odczytuję to jako ważne wyzwanie. Jeśli miałbym to odnieść do rozważań Grzegorza na temat prowincji pedagogicznej, to za niezwykle ważne uważam wypracowanie w praktykach kulturowych drogi powrotu.

BEATA SAMOJŁOWICZ: Chciałabym nawiązać do wypowiedzi dr. Godlewskiego, w której była mowa o imitacji. Przyszła mi wtedy do głowy pewna forma działań, którą stosujemy w Fundacji Borussia,

w prowincji warmińsko-mazurskiej, a jest nią towarzyszenie. Ma ono nieco inny charakter niż imitacja. Towarzyszenie w procesie uczenia się polega na tym, że istnieje taka osoba jak mentor. Jest z nami, kiedy rozpoczynamy uczenie się, i stale, na bieżąco pomaga nam w refleksji nad tym procesem. Refleksja jest tu najważniejszym momentem, bo pozwala zdać sobie sprawę, z jakiego punktu wychodzimy, i rozważać, na jakim etapie jesteśmy teraz i do czego zmierzamy. Osoba mentora, tutora jest tu najważniejszym ogniwem. Nie ma przy tym składnika, o którym również pan mówił – nie ma przymusu. Jest za to element dowolności – ten, który powoduje, że wszyscy, którzy nie mają ochoty być w jakimś systemie, sami decydują, jak się uczą, czego się uczą i z kim się uczą. Wydaje mi się, że kiedy sama się uczę, staram się wyłapywać te czynniki, które mi pomagają, a nie te, które mi przeszkadzają. Gdy dążymy do jakiegoś celu, tak naprawdę chodzi o to, żeby wzmocnić sprzyjające siły. Czasami trudno samemu zorientować się w tym procesie i je rozpoznać, a wtedy niezastąpiona jest taka osoba, która nam towarzyszy. Nie ingeruje, nie zmusza, nie nakazuje, ale rozmawia z nami tak, jak my tutaj sobie rozmawiamy. Wydaje mi się, że to dobra droga, że warto próbować wymieniać się opiniami i doświadczeniami. Borussia też powstała w 1990 roku, aby propagować kulturę dialogu między różnymi ludźmi. Dwa lata temu zastanawialiśmy się, czy naprawdę żyjemy w kraju, gdzie jest tolerancja, kultura dialogu itd. Czy nasze istnienie jako instytucji pozarządowej jest jeszcze potrzebne? Pan podkreśla, że jak najbardziej, że przez cały czas musimy to robić. Najważniejsze, żeby w procesie uczenia się stwarzać przestrzeń do konfrontowania się z innymi. Jakie idee są nam potrzebne na danym etapie? Tolerancja? Kiedy ostatnio mieliśmy do czynienia z kimś obcym i innym? Zróbmy eksperyment. Niech każdy, kto chce budować mosty czy robić dyplomację społeczną na tym najniższym poziomie, ma odwagę wejść w taką sytuację, w której on sam będzie obcy. Ile empatii trzeba, żeby zrozumieć tę drugą osobę? Dla mnie to są podstawowe rzeczy: towarzyszenie, empatia, mentorowanie, ale i refleksja.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Pomyślałem, że mamy wspólne doświadczenia z Borussią z czasów, kiedy rozpoczynaliśmy działania i kiedy przychodziliśmy z tym słowem: „tolerancja”. Otrzymywaliśmy wtedy odpowiedź: „a co, to my nie jesteśmy tolerancyjni?”. Mówimy o czasie, który nigdy w naszej pracy nie będzie dokonany. To jest nieskończony proces. Często pytają nas, czy przezwyciężyliśmy już

uprzedzenia w swoim miejscu. Jest takie miasto w Grecji, Arta, które słynie z mostu zbudowanego jeszcze w czasach starożytnych. Istnieje legenda o budowniczym, który nie mógł go skończyć, bo to, co powstało w ciągu dnia, w nocy zostało zawsze zniszczone. Aż ptak z nieba przyniósł do neimara list, w którym było napisane, że budowniczy musi złożyć ofiarę ze swojej żony, bo inaczej nie ukończy mostu. Do dzisiaj w języku greckim istnieje przysłowie: „budować most Arta”, co znaczy „budować coś ciągle od początku, robić coś bez końca”.

CHRIS BALDWIN: Zanim zacznę swój komentarz, chciałbym stwierdzić, że to, co przed chwilą usłyszeliśmy, przypomina nam wszystkim, że nauczyciele tylko wtedy są dobrymi nauczycielami, gdy są świadomi bycia uczniami. Uczniowie natomiast są w pełni uczniami tylko wówczas, gdy są świadomi swoich umiejętności nauczania. Kiedy nauczyciel jest nauczycielem i uczniem, a uczeń uczniem i nauczycielem, wtedy możliwy staje się udział w korzystnym dla obu stron dialogu.

Chciałbym podnieść niektóre kwestie wspomniane przez prelegentów podczas ostatnich trzech dni. Zacznę od czegoś, co powiedział Richard Terdiman, a co uważam za głęboko prowokacyjne i interesujące. „W beznadziei może znaleźć się miejsce na etykę”. Chciałbym zawiesić na moment ten temat. Wczoraj Tadeusz Sławek wspomniał, nawiązując do *Finnegan's Wake*, że „Puk, puk” [ang. *knock, knock* – przyp. tłum.] w staroangielskim oznaczało gest ręką.

Chcę się teraz skupić na tych dwóch dygresjach. Jako reżyser teatralny zawsze jestem świadomy, że w ramach debat działają też inne poziomy komunikacji. Aby je zrozumieć, musimy być świadomi pewnych teorii dotyczących spektaklu. Chcę je tutaj naświetlić. Tę synagogę przekształcono w miejsce spotkań, ale ma ona wiele wspólnego ze sceną. Istnieje tu również, zawarty w sposobie, w jaki zdecydowaliśmy się tę przestrzeń wykorzystać, potencjał radykalnej pedagogiki. Twierdzę, że jest ona metodą, za pomocą której możemy zbadać wzorce i koncepcje beznadziei i etyki.

Dziś rano Grzegorz mówił o karnawale, Victorze Turnerze i liminalności. Powiedział, że karnawał jest okazją, która pozwala ludziom odwrócić świat do góry nogami. To nie jest dokładny cytat, ale Grzegorz ma tu rację. W karnawale odbywa się pewien rodzaj morfingu. Relacje władzy zostają podważone, odwrócone. Karnawał jest więc oczywiście przestrzenią liminalną. Jako edukatorzy

możemy wiele się nauczyć z siły karnawału i wykorzystać jego wywrotowe elementy w kontekście pedagogicznym. Jak stworzyć przestrzeń liminalną z całym jej potencjałem użytecznego zakłócenia? Jako reżyser teatralny i pedagog często używam trzech elementów, zarządzania: 1) przestrzenią, 2) charakterem i 3) czasem. To język „performatywny”. Jak mogę skorzystać z tych trzech elementów, aby stworzyć sytuację liminalną, w której na kilka sekund lub minut świat staje do góry nogami, w której możemy się uwolnić od ustalonych pojęć, obalić akceptowane zagadnienia filozoficzne, by je rozważyć na nowo. Oczywiście, musimy pamiętać, że karnawał może mieć funkcję nie tylko postępową, ale i zachowawczą. Odnoszę się tu do myśli Stanleya Brandesa, antropologa amerykańskiego, który badał karnawał i fiestę w Meksyku. Opowiadał on o tym, jak momenty karnawałowego wyzwolenia często padają ofiarą brutalnych represji wraz z przywróceniem „oficjalnej władzy”. Innymi słowy, nie jest regułą, że karnawał tworzy nową naukę czy proponuje nowe pomysły na podważenie istniejących stosunków sił. Aby podtrzymać naszą nową naukę, należy udzielić społeczeństwu pomocy. I w tym miejscu, jak się wydaje, zaczyna się nasza rola. Naszym zadaniem jest pomóc naszym studentom negocjować i uporządkować tę nowo nabytą wiedzę.

Wracając do *knock knock* i błazna. Ta postać zawsze była w nas. Przy wielu okazjach pojawiała się jako zjawisko teatralne. Mam tu na myśli figury teatru średniowiecznego, których zadaniem była bezpośrednia rozmowa z publicznością, prowokowanie widzów do wycieczki do „miejsc” (myśli), których w przeciwnym wypadku by nie odwiedzili. Błazen był często zdeformowany fizycznie i zręczny językowo. To były cechy związane z postacią czarnego charakteru. A młody Szekspir mógł podziwiać tego typu osoby w ulicznym, średniowiecznym teatrze. Robert Weimann opisuje to w książce *Shakespeare and the Popular Tradition in the Theater*. Postaci takie pojawiają się w *Ryszardzie III*. Gloucester potrzebuje publiczności, by pomogła mu zdobyć władzę. Zwraca się do niej bezpośrednio i informując o swych zamiarach. Ryszard uwodzi publiczność do tego stopnia, że zawiesza ona własne zasady kodeksu moralnego. Widzowie dają się uwieść, ciesząc się z wiedzy o tym, co się może wydarzyć. Gloucester karmi publiczność własnym pragnieniem niemoralnej przyjemności, przestrzeni pozbawionej etyki – jak powiedział Richard. Niemniej jednak, wciągnąwszy widzów w swe knowania i zdobywszy władzę, Gloucester (teraz Ryszard III) nie potrzebuje już publiczności.

Dystansuje się od niej. Bezpośrednie monologi ustają. A publiczność może ewentualnie czuć się zdradzona. Czy opuszcza teatr z uczuciem niepokoju, poruszeniem związanym ze świadomością zaburzenia własnej postawy moralnej? Czy to moment dla powtórzenia etycznej debaty? Po to, by główny bohater został uznany za czarny charakter? Błazen i czarny charakter pojawiają się też w innych gatunkach, a potem ponownie w różnych formach w XX wieku. Myślę, że żartowniś, błazen czy czarny charakter pomagają nam widzieć utopię jako podróż i proces. Wracając do tego, co powiedział Richard, ta postać nie jest etycznie neutralna. Mam świadomość, że to słowo, w tym kontekście, w Polsce, dwadzieścia lat po upadku muru berlińskiego, jest pojęciem nacechowanym emocjonalnie, ale uważam, że musimy mówić o solidarności, edukacji, aktywnym budowaniu mostów. Joker (nowoczesny kuzyn czarnego charakteru) to osoba, która pomaga nam zrozumieć sens chaosu, prowadząc nas do niego. Pozwala nam zmierzyć się z beznadzieją, aby odnaleźć etykę. Jeśli nie wzmocnimy tych pojęć, zlekceważymy istotny kulturowy i polityczny paradygmat. Joker, czarny charakter, błazen, działa w solidarności z ludźmi i z naszą planetą. Bo gdy poszukujemy etyki, cierpi na tym nasza planeta. Jeśli będziemy w stanie zaoferować konkretne strategie pozwalające na przejście od beznadziei do etyki, „etyka w beznadziei” pozostanie jedynie pustą przestrzenią.

HUSO ORUČEVIĆ: Przez cały czas mówimy o nauczycielach i dostajemy niektóre odpowiedzi. Chciałbym zapytać, dlaczego dzisiaj mamy taki system, jaki mamy? Gdzie jest odpowiedzialność polityków? Gdzie oni są w tej chwili, kiedy poszukujemy alternatywnych rozwiązań? W czasie przerwy rozmawiałem z panem Godlewskim o własnym wejściu i wyjściu z dominującego systemu politycznego. Teraz jestem odłączony od mojego systemu totalitarnego, systemu polityki podziałów, jakie mamy w Mostarze. Trudno jest wracać z alternatywami, które tu dyskutowaliśmy, gdy system i polityka tam na miejscu nie działają na rzecz takich pomysłów. Te utopie działają też destrukcyjnie na mnie. Mogę mówić tu o włączaniu i wyłączaniu osób z systemu panującego w Mostarze. Dzieci w mostarskich szkołach uczą się w trzech systemach: chorwackim, bośniackim i serbskim. Każdy z tych programów ma swoją własną prawdę. Są podzielone przez politykę, choć nie z własnej woli. Kiedy chcą czegoś innego, mają wybór pomiędzy ideologią neoliberalną a ideologią konsumeryzmu propagowaną przez media. Postrzegają siebie jako

wyłączonych z systemu nacjonalistycznego i wchodzą w inny system, w inną ideologię – neoliberalną.

Kto tworzy ten system? Profesorowie, nauczyciele, wychowawcy w przedszkolach. Szkoda, że kolega z Berkeley nie mówił o płci, inności i gender. Wspomniał o tym na samym początku, ale może nie starczyło czasu na rozwinięcie. Matki także współtworzą system patriarchalny. Nie budują go wprawdzie, ale uczą dzieci, by zachowywały się w systemie w ten, a nie inny sposób. Obawiam się, że życzliwość polityków jest tu bardzo ważna. Czy polityka w ogóle może być życzliwa dla systemu eksperymentu?

BOŻENA SZROEDER: Chciałabym opowiedzieć legendę, którą usłyszeliśmy, kiedy byliśmy w Mostarze. Jest ona związana z budowaniem mostu. Neimar, który ten most wznosił, był człowiekiem bardzo chorym, epileptykiem, mocno skoncentrowanym na sobie, był odmieńcem, miewał lęki. Kiedy miało dojść do najważniejszego momentu odsłonięcia mostu, sam nie uczestniczył w wielkim świętowaniu, ale wysłał swojego ucznia, który od początku do końca towarzyszył mu przy budowaniu mostu. Sam neimar poszedł w góry, w spokój, ciszę i oczekiwanie. Most odsłonięto i nie runął – a była to pierwsza konstrukcja tego typu. Neimar, w obawie przed tym, że uczeń poznał tajemnicę budowania mostu, zabił młodego człowieka. To jaskrawy, ale dobry przykład na to, żeby pamiętać o dopuszczaniu uczniów do tajemnicy. To, co ci młodzi ludzie tak nieśmiało mówili, stanowi sukces pedagogiczny, za którym z wielkim wysiłkiem musimy podążać wraz ze swoimi uczniami. Weronika, która jest współtwórczynią pierwszych *Kronik sejneńskich*, dziś o nich opowiada. Wiem, że to jest inna opowieść niż moja, i na pewno lepsza. Musimy o tym pamiętać, kiedy pracujemy z dziećmi – że trzeba odcinać pępowiny. Dzieci odchodzą w świat i wtedy zastanawiamy się, kto wypełni naszą samotność. Jednak musimy się nauczyć także tego, że jako nauczyciele powinniśmy towarzyszyć dzieciom w ich odchodzeniu.

GRZEGORZ GODLEWSKI: Zacznę od odniesienia się do tego, co mówił Huso. Tym, do czego zmierza typ pedagogiki przez nas uprawiany, jest przede wszystkim – zmiana. Osiągnięcie jej nie jest łatwe. Nie da się tego w pełni zaplanować. Opór stawia rzeczywistość nie tylko zewnętrzna, ale i ta, która jest w nas samych. Nie wymyślimy konstytucji prowincji pedagogicznej. Możemy co najwyżej przyjąć

ogólne reguły, ale nie wpłyniemy na jej funkcjonowanie ani konsekwencje; nie ma żadnej gwarancji na to, że istnieje jakaś metoda zapewniająca jej powodzenie.

Florian Znaniński uznał, że naturalnym i dominującym typem działania społeczeństw jest działanie normalne, w czym nie ma nic złego. W niektórych okolicznościach jednak normalność jest brakiem. Są sytuacje, które wymagają nadnormalności i wykroczenia. Tutaj nie ma innej rady niż grupowanie wokół siebie innych, nadnormalnych zboczeńców.

Jeśli chodzi o Sejny, to nie żyjecie tu w sytuacji *communitas*, ale w sytuacji pogranicza. Moim zdaniem to jest sytuacja, w której nastąpiło jakieś przejście bez żadnej fazy pośredniej, liminalnej, pozwalającej się przyjrzeć, co się dokładnie stało. Zniesienie granicy nie jest przecież usunięciem jakiegoś ograniczenia. Ona zmienia całą sytuację.

Na koniec odniosę się do tego, co mówiła Beata. Kiedy mówiłem o imitacji, miałem na myśli sytuację społeczeństw tradycyjnych, która w zasadzie jest nie do odtworzenia. Myślę, że nie ma lepszej metody na rozważanie tej procedury włączenia po fazie *communitas* niż zadbanie o to, aby był ktoś, kto by temu wracaniu do rzeczywistości patronował. Nie ma przecież gotowych recept, chodzi raczej o wsparcie, o poradę. Realne wracanie inności – wydaje mi się to absolutnie fundamentalne. Nigdy, chociaż zajmuję się antropologią, nie nazywam siebie antropologiem, ponieważ do tego potrzebne byłyby badania terenowe. Prowadzone jednak nie po to, żeby nazbierać wiedzy, ale po to, by zaznać, doświadczać bycia Innym. Muszę realnie zakwestionować bardzo dużo z samego siebie, muszę realnie przyjąć, że pewne rzeczy, które wydają mi się miarą przyzwoitości, mogą być inne. Muszę tego zaznać na własnej skórze nie po to, żeby się stać tubylcem, tylko żeby wrócić – ale nie ze świadomością wyczytaną z książek, lecz taką, którą na zawsze ma się pod skórą. Ta inność jest inna do szpiku kości. Myślę, że trzeba szukać w praktyce animatora i budowniczego mostów odpowiedników takiego doświadczenia.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Zaczynając tę ostatnią już naszą sesję i jednocześnie zmierzając do konkluzji, jestem świadom, że i tak się nam nie uda tego żywiołu dwóch dni medytacji i rozmowy podsumować, że będziemy przetrwać jeszcze przez długi czas wszystko, co zostało tu powiedziane. Przypomniałem sobie fragment z Listu św. Pawła do Koryntian, tuż po słynnym ustępie o miłości. Święty



Paweł dokonuje tam rozróżnienia pomiędzy językiem mówionym, czy też mową języka, a prorokowaniem. Pomyślałem sobie, że w jakiś sposób odnosi się to do wszystkiego, co zostało tutaj powiedziane, a może wzbogaca nasze słowa o pewną refleksję. Otóż św. Paweł pisze: „Ten bowiem, kto mówi językiem, nie ludziom mówi, lecz Bogu. Nikt go nie słyszy [...]. Ten zaś, kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi [...]. Ten, kto mówi językiem, buduje siebie samego, kto zaś prorokuje, buduje Kościół”. Z tym że święty Paweł używa tu słowa *ecclesia* w znaczeniu wspólnoty, zgromadzenia wszystkich obywateli *polis*, jak to w starożytnej Grecji było rozumiane. I dalej tłumaczy tak: „Bo jeśli będziesz błogosławił w duchu, jakże na twoje błogosławienie odpowie «Amen» ktoś niewtajemniczony, skoro nie rozumie tego, co ty mówisz? Ty wprawdzie pięknie dzięki czynisz, lecz drugi tym się nie buduje. [...] Cóż więc pozostaje, bracia? Kiedy się razem zbieracie, ma każdy z was już to dar śpiewania hymnów, już to łaskę nauczania albo objawiania rzeczy skrytych, lub dar języków, albo wyjaśniania: wszystko niech służy zbudowaniu. [...] Jeżeli korzysta ktoś z daru języków, to niech mówią kolejno dwaj, najwyżej trzej, a jeden niech tłumaczy! Gdyby nie było tłumacza, nie powinien mówić na zgromadzeniu; niech zaś mówi sobie samemu i Bogu”. Jest tutaj aspekt mówienia sobie a muzom, mówienia czy też mowy, która jest zamknięta w kręgu budowania samego siebie albo jest rozmową naszą z Bogiem czy z drugim człowiekiem. Ale jest też dopominaniem się o słowo, o mowę, która buduje drugiego. Do tego potrzebny jest tłumacz, który może być rozumiany również dosłownie, jako tłumacz z jednego języka na drugi. Może być także rozumiany jako wspomniany podczas wcześniejszej sesji mentor, opiekun, towarzysz, który też jest tłumaczem, tzn. tak pomaga nam pracować w mowie, słowie, praktyce, że buduje w ten sposób drugiego, bierze go pod uwagę. O naszej idei, mądrości, skuteczności stanowi to, czy budujemy w ten sposób drugiego, bo jeżeli nie, to mówimy sobie a muzom albo pozostajemy we własnym świecie. Odniosłbym to do naszych rozmyślań o warsztacie, o tym, jak chcemy go zbudować, jak wyposażyć i czego w nim uczyć. Do kunsztu, o którym mówiliśmy dużo.

Bardzo wielkie znaczenie ma to, jak posługujemy się językiem, mową. Innymi słowy, odwołując się do terminologii św. Pawła, czy nauczymy się prorokować, czyli tak być w słowie, działaniu, żeby to budowało drugiego. Kiedy myślę o jakiejś możliwej strategii działania, która pomogłaby się zmierzyć z różnymi problemami będącymi

na pograniczu, czyli w obecności drugiego, to dochodzę czasem do wniosku, że nie ma innej poza tą, by zawsze być po stronie drugiego, brać jego stronę. Ma to znaczenie nie tylko ideowe czy moralne, ale też bardzo praktyczne. Jeżeli przyjmujemy strategię brania strony innego czy drugiego, to wiele spraw, które wydają się nam nierozwiązywalne, beznadziejne, nagle nabiera mocy sprawczej stawania się albo rozwiązania. Oczywiście to jest bardzo trudne, kosztuje dużo, ale jeżeli mielibyśmy przyłożyć do tego też wymiar czasu, o którym mówiliśmy, to strategia taka naprawdę nabiera mocy sprawczej. Mówię też o tym, myśląc cały czas, że ta nasza medytacja, rozmowa jest zanurzona w czymś, co bym nazwał budowaniem nowego paradygmatu, czyli znalezieniem się na progu jakiejś zmiany, o której mówiliśmy znacznie wcześniej, jakiegoś przejścia, jakiejś sytuacji kryzysu, na którą wskazywał Grzegorz Godlewski. Staje się ona dla nas materią naszej rzeczywistości, nie momentem w dziejach historii, ale właśnie materią rzeczywistości. Próbując to wyjaśnić, zacząłbym od przedwojennego Lwowa, w którym młody Martin Buber, uczeń szkoły podstawowej, cierpi, będąc w klasie, w której odmawia się *Modlitwę Pańską*. Pozostali uczniowie są katolikami, a on jako żyd ma siedzieć z boku, nie odzywać się, a może nawet wstydzić się tego, że nie może wziąć udziału w tym, w czym wszyscy uczestniczą. Dla Bubera to bolesne doświadczenie z lwowskiej szkoły stało się, jak czytamy w jego autobiografii i wspomnieniach, jednym z niezwykle mocnych, progowych doświadczeń w życiu. Później było tylko gorzej, był wyjazd do Niemiec, do Berlina, rok 1933, przejęcie władzy przez faszystów, Kristallnacht itd. Zapewne podobną drogę i w jakimś sensie zbliżone doświadczenia miał Emmanuel Levinas, który urodził się stosunkowo niedaleko stąd, w Kownie. Przywołując ich w tej chwili, myślę o ludziach, którzy zainicjowali coś, co nazywamy dzisiaj filozofią dialogu i co powinno być zaprezentowane w tej debacie jako kolejna tradycja warsztatu, do którego chcemy się odnosić. Otóż zarówno Buber, jak i Levinas oraz wielu innych, którzy tę filozofię tworzyli, nie przyjęli swojego doświadczenia jako gorzkiej wiedzy o życiu jako takim i nie budowali wokół niej jakiejś strategii. Zaczęli natomiast tworzyć coś, co wydawałoby się szaleństwem wobec ich własnych doświadczeń i czasu, w którym przyszło obu im żyć. Zaczęli budować warsztat filozofii dialogu. Pracownię, w której próbowali zgłębić fenomen polegający na tym, że ja sam nie jestem nigdy w pełni sobą, dopóki nie przebudzę w sobie, nie nawiążę rozmowy z drugim. Że odjęcie człowiekowi drugiego, zabicie go,

odcięcie, odseparowanie, jest raną na mojej osobowości, jest moim kalectwem jako osoby dążącej do pełni. W związku z tym ta ścieżka budowania, dojścia, poszukiwania tego drugiego stała się dla tych filozofów zasadnicza. Tworzyli ją w najciemniejszym okresie naszej cywilizacji, ale być może właśnie to był ten moment, ta noc mroczna i budząca grozę. Filozofia ta nie powstałaby w XX wieku, gdyby nie autentyczna potrzeba spotkania z Innym, zbudowania filozofii dialogu i gdyby nie silne doświadczenia ze Lwowa, z Kowna, z tutejszego pogranicza. Mówiąc to, przywołuję coś, co chciałbym nazywać nowym paradygmatem. Wydaje mi się, że twórcy filozofii dialogu jakby budowali podwaliny pod coś, co w coraz większym stopniu staje się naszą rzeczywistością i przyszłością. To w ich książkach możemy przeczytać o podziale dziejów myśli człowieka czy dziejów cywilizacji na trzy podstawowe okresy. Pierwszy związany był ze starożytną Grecją – mówię o cywilizacji zachodniej – i skoncentrowany na trzeciej osobie liczby pojedynczej, na bycie, na *esse*, na dążeniu do prawdy, do tego, co obiektywne. Potem przyszła epoka kartezjańska pierwszej osoby, przynosząca wolność, indywidualność i realizację człowieka mogącego spełniać się w wolnym i indywidualnym jestestwie. A to, na progu czego się znajdujemy, mówią Buber i Levinas, to epoka drugiej osoby liczby pojedynczej, epoka Ty. Oczywiście można mieć do takiej generalizacji mnóstwo zastrzeżeń, wskazywać, że jest ograniczona do naszego kręgu cywilizacyjnego, znajdować wiele argumentów na to, że nie jest precyzyjna. Niemniej jednak, jest w takim spojrzeniu coś, co skłania mnie do zastanowienia się i budowania swojego myślenia w tym kręgu. Skłaniają mnie do tego także doświadczenia negatywne – bycia w różnych częściach współczesnego świata, od Indonezji poczynając, przez Azję, Kaukaz, aż po Stany Zjednoczone. I doświadczenia tego, że jeżeli nie zbudujemy paradygmatu opartego na Ty, to nie poradzimy sobie z tym co nas czeka, co się do nas zbliża. Jest w tym jakaś potrzeba prewencji, ale też jest coś, o czym Richard Terdiman wcześniej mówił, przywołując Johna Stuarta Milla – że w tym wyjściu do drugiego jest dynamika rozwoju człowieka i społeczeństwa. Bez spotkania drugiego ten wzrost się nie dokona. Więc być może powinniśmy rozważyć to przesłanie filozofii dialogu – pomyśleć o budowaniu kultury dialogu, czyli właśnie takim dodaniu myśli dialogowej do warsztatu praktyki, by zyskać potencjał, nadzieję rozwoju.

Ale jeżeli tak odbieramy ten paradygmat, jeżeli ja go w ten sposób czuję, to rzeczywiście stawiane są przed nami także pewne

wyzwania edukacyjne. Jest to jakiś czynnik albo impuls, który każe nam na nowo myśleć o tym, jak budujemy swoją praktykę edukacyjną czy pedagogiczną. Chciałbym więc do naszego warsztatu dodać tradycję filozofii dialogu, ale też potrzebę stworzenia narzędzi praktycznych jako wymóg pewnej kontynuacji, ale też pewnej odpowiedzi na wyzwania czasów, w których znajdujemy się, jakby wycucia ich dynamiki. Oczywiście może to zabrzmieć paradoksalnie wobec takich sytuacji, o których słyszeliśmy, rozmawiając dwa dni temu o Kaukazie, wobec tego, co Huso mówił o sytuacji w Mostarze, wobec sytuacji Ameryki Busha czy Polski Kaczyńskich. To postawa, którą wybrali Buber i Levinas w takiej głębi nocy i na progu tak silnego kryzysu. I to może być właśnie nasza utopia, nasza ścieżka. Myślę, że można przyznać, iż taka interpretacja słów świętego Pawła oraz każdego działania, które buduje drugiego, przyjęcie strategii stawiania po stronie innego, jest nową, zaskakującą i wyzywającą sytuacją, która pojawiła się po epoce tak silnego indywidualizmu i etosu wolności, które przez tyle wieków towarzyszyły naszej kulturze.

Doświadczałem związanej z tym rozterki, kiedy wybuchła w całym świecie dyskusja na temat karykatur Mahometa. Pamiętacie, argumentem za pomocą którego broniła się duża część świata Zachodu, było to, że dla nas rzeczą świętą jest ustanowiona w przeszłości wolność wypowiedzi. Jako ten, który myśli o budowaniu drugiego, o praktyce prorokowania, zacząłem się zastanawiać, czy ta wolność jest w tym momencie dla nas priorytetem. Rozważałem, czy nie powinienem go przekroczyć i zastanowić się nad tym, czy broniąc swojego prawa do wolności słowa, nie ranię i nie stawiam siebie w sytuacji, która odbiega od etosu filozofii dialogu. Nie ma na te pytania gotowych odpowiedzi, ale wskazuję na pewne wyczerpanie się albo pewną niestosowność świętych idei, które mnie samemu przez dużą część życia towarzyszyły. Wskazuję na przekonanie, że one też muszą podlegać płynności, o którą dopominał się Grzegorz Godlewski. Mówił, że musimy być świadomi, iż na tym świat się nie kończy, że powinniśmy na nowo zadawać pytania, u progu sytuacji innej niż sto lat temu. To samo dotyczy innej

**MAHOMET** (570–632), pełne imię Abu al-Kasim Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Muttalib Ibn Haszim, twórca islamu, jednej z największych religii na świecie, uważany przez muzułmanów za ostatniego proroka Boga. Muzułmanie uznają go za odnowiciela nieskażonej monoteistycznej wiary Abrahama, Mojżesza, Jezusa i innych. **M a h o m e t** często przedstawiany jest na Zachodzie jako źródło zła i Antychryst. Ten obraz jest żywy w kulturze Europy nawet dzisiaj.

świętej – również dla mnie – sprawy, czyli ruchu praw człowieka, chyba jednej z największych zdobyczy XX wieku. Często myślę, że gdybyśmy się pojawili w Sejnach czy na jakimkolwiek innym pograniczu jako organizacja broniąca praw człowieka, to tworzylibyśmy trochę inny warsztat niż ten, który musieliśmy zbudować jako Pogranicze. Jest to jakby kolejny aspekt tego, że jesteśmy w jakiejś dynamicznej sytuacji, że czym innym jest praca nad zbudowaniem drugiego, zbudowaniem pomostu czy tkanki łącznej, a czym innym obrona praw człowieka, która w pewnych kontekstach może okazać się niewystarczająca.

Mam poczucie, że wychodzę z tego spotkania z naprawdę bogatym kosztem idei i refleksji na temat tego, co można robić i jak się do tego przygotowywać. Na koniec chciałbym dodać, że po raz kolejny w naszej, Pogranicza, praktyce staramy się zmierzyć z pewną ideą, mitem kulturowym związanym z *Grą szklanych paciorków* Hermanna Hessego. Mitem Kastalii, prowincji pedagogicznej, która była miejscem osobnym w strukturze świata, nieco wyimaginowanego przez Hessego. Akcja *Gry szklanych paciorków* rozgrywa się w 2200 roku, czyli jest pewną ucieczką Hessego do przodu. Piękno tej prowincji jest na tyle sugestywnie opisane, że niektórym czytelnikom każe zapomnieć o zasadniczym dramacie tej powieści i problemie, który Hesse stara się pokazać – buncie Józefa Knechta przeciwko odosobnieniu Kastalii, odcięciu jej od realnego życia, wynaturzeniu pewnej struktury, która zaczyna obumierać dlatego właśnie, że jest tak bardzo osobna i tak bardzo skupiona na wyjątkowości swojej wiedzy i mądrości. I przypominam że na końcu tej książki Wielki Mistrz, co zresztą jest zapisane w jego nazwisku jak los – Knecht, sługa – odchodzi, wybierając zawód nauczyciela i poświęcając mu ostatni okres swojego życia.

Chcę przez to powiedzieć, że w micie Kastalii niezwykle silnie obecny jest ten dramat, niebezpieczeństwo, które często tu było podkreślane – i bardzo słusznie – czyli obawa przed odcięciem, wyizolowaniem. Dyskusję na ten temat rozpoczął Cezary Wodziński, który mówił, że może nie trzeba budować niczego nowego, tylko otworzyć to, co istnieje. Dla mnie jako praktyka oznacza to poszukiwanie rzeczywistości, która sprawia, że wszystko, co budujemy, było w jakimś sensie otwarciem na nowo czegoś, co jest już wpisane w miejsce, ludzi, społeczność i czas. Ważne jest, żeby mieć na tyle uwagi i słuchu, by budując, raczej otwierać, raczej odpamiętniać, odzyskiwać, dołączać niż budować coś całkowicie osobnego, odrębnego i oddzielnego.

Jeżeli więc odsyłam do Krasnogrudy, to raczej myśląc o przywróceniu pewnej więzi, która została zerwana – relacji między dworem a miasteczkiem, między klasztorem a miastem, między uczelnią, uniwersytetem a społecznością.

Myślę, że Grzegorz, opisując tę drogę wyjścia i powrotu, bardzo wiele już wyjaśnił. Na koniec chcę tylko dodać, że w tej opowieści o prowincji pedagogicznej bardzo ważne jest, by ta ostatnia miała swój język edukacji, tę grę szklanych paciorków. Chodzi mi o pewną *technę*, praktykę, która prowokuje do odczytania na nowo, do stworzenia czegoś, co by pozwoliło podjąć wyzwanie – bo jak wiecie, Hesse nigdy nie opisał dokładnie, czym jest gra szklanych paciorków – i dlatego prowokuje, jest ciekawa, budzi fascynację, na nowo łączy to, co tak boleśnie zostało rozdzielone i o czym już w różnych punktach wielokrotnie tu mówiliśmy. To się już dzieje, staje się. Nie oznacza to jednak, że nie powinniśmy stawiać sobie wyzwania poszukiwania w jeszcze bardziej radykalny, odważny sposób formy, w której chcielibyśmy to realizować. Forma Nowej Agory z jednej strony dla mnie jest pięknym spełnieniem, ale z drugiej – pewnego rodzaju wołaniem o więcej. Nie powinniśmy się zatrzymać na tym etapie, ale pójść dalej i szukać jeszcze odważniej, jeszcze bliżej spotykać formy teatru, formy słowa, formy innego rzemiosła czy warsztatu ze słowem mówionym i badać je. I mówię to, mając też na myśli konkretne działania, na które już teraz bym chciał was wszystkich zaprosić, czyli pierwszą szkołę letnią prowincji pedagogicznej budowniczych mostów. Chciałbym, żebyśmy najbliższego lata spróbowali zbudować tutaj warsztat, który przygotowuje odpowiedzi na omawiane kwestie i który mógłby się stać załącznikiem przyszłej krasnogrudzkiej prowincji. Zapraszam wszystkich do budowania tego warsztatu. Zachęcam też do podzielenia się teraz refleksjami, a może już nawet propozycjami dotyczącymi tego, jak konkretnie moglibyśmy taki warsztat zbudować.

TADEUSZ SŁAWEK: Na własny użytek sporządziłem rodzaj podsumowania, który jest po części także odpowiedzią na dwa ważne pytania, które padły jeszcze przed obiadem. Jedno z nich zadał Łukasz, a brzmiało ono mniej więcej tak: „Co dalej?”, czyli „Gdzie jesteście i co mamy robić?”. Drugie bardzo ważne pytanie zadał Huso: „Jeśli wszyscy tutaj podejmujemy tak szeroką krytykę, to w takim razie gdzie są ci «oni», którzy ten system tworzą?”. I właściwie moje podsumowanie, wyrażone zaledwie w kilku punktach, pozostaje w cieniu tych dwóch ważnych kwestii. Owych punktów



nie nazywam nawet tematami, może raczej kierunkami, o bardzo dużym, przynajmniej dla mnie, stopniu ogólności. Każdy z nich może tak naprawdę przybrać dowolną warsztatową praktykę i można tchnąć w niego dowolnego ducha.

Pierwszy, bardzo ogólny kierunek, przejawiał się tu w wielu wystąpieniach, ja sam wspominałem o nim wcześniej, cytując Michela Serresa. Stwierdził on, że paradoksalnie w dzisiejszym opanowanym ideą demokracji świecie istnieje deficyt tego, co nazywał *democratic intellect for man*, ale w odniesieniu do jednostki. Nie chodzi więc o deficyt demokracji jako określonego systemu reguł gry politycznej, ale demokracji w przełożeniu na jednostkę. Pojawia się też pytanie, czy w ogóle możemy mówić o demokratycznym rodzaju myślenia oraz demokratycznym intelekcie i czy można to w taki sposób przetłumaczyć.

Drugi kierunek pojawił się tu w wielu przebraniach. Ja nazywam go, najogólniej jak mogę: wewnątrz/zewnątrz. Ciągłe pojawiały się tu kwestie swego rodzaju alternatywy, próby wyjścia z pewnej opisanej sytuacji, co można by oddać po angielsku jako alternatywę pomiędzy *dwelling in a breaking out*. Nie można tu opowiedzieć się tylko po jednej stronie, bo to kwestia relacji pomiędzy jednym a drugim. I tu nasuwają się oczywiście wszystkie relacje związane z myśleniem o obcym, o wyjściu z domu, o pedagogice jako konieczności opuszczenia gniazda itd.

Trzeci kierunek jest obszerny i ogólny – to, jak mi się wydaje, ta duża doza rezerwy, z jaką odnosiliśmy się do słowa utopia. Wzbudziło ono w nas najpierw duży entuzjazm, który następnie, co zrozumiałe, opadł. I tak myślę, że to, co nazywaliśmy utopią (kierunkiem, a nie miejscem), nie odnosiło się podczas naszych dyskusji ani do języka, ani do metod, ale do czegoś, co się pojawiło w różnych wystąpieniach i co pewnie można by nazwać rodzajem – to ty, Krzysztofie, chyba użyłeś tego słowa – proroctwa, *prophecy*. Pojawienie się jego oczywiście otwiera cały dyskurs, całkowicie naturalnie, o kwestiach nie tylko społecznych i politycznych, ale także o bardzo ważnych kwestiach teologicznych, które w naszych dzisiejszych rozmowach pozostawały w pewnym zawieszeniu. Nie sposób jednak, oczywiście, mówić o wszystkim. I jak państwo zapewne pamiętają, wiąże się to także z zagadnieniem miasta i jego odrębności. Także z samotnością, bo proroctwo definiowaliśmy również jako próbę znalezienia kierunku innego niż ten, który cywilizacja oświeceniowa wyznaczyła przez osadzenie nas w mieście i we wszystkim, co miasto oznacza.



Alternatywa wewnątrz/zewnątrz, o której wspomniałem, pojawiłaby się też w pewnym swoim wariacie w tym, co Grzegorz Godlewski mówił o Znaniackim i zбочeńcach.

Pomyślałem też, w odniesieniu do pytania Husa: „Kto tworzy ten system?”, że moim prywatnym zdaniem każdy z nas go w jakiś sposób tworzy, nieprawdaż? Nie można tylko powiedzieć: „oni”, i stwierdzić, że wśród owych „onych” nas nie ma. Jesteśmy. Kwestia tylko gdzie? Nasunęło mi się pytanie, czy ci, których Znaniacki tak ładnie nazwał „nadzбочeńcami”, nie są po prostu ludźmi skrajności. Problem w tym, co oznacza bycie na skraju, bo chyba nie jest tak, że ludzi da się łatwo podzielić na kategorie: my i oni. Kwestią jest tylko, gdzie my się w owych „onych” umieścimy. Proponuję, by nie udawać tu niewinności – my to też jesteśmy „oni”. Moja sugestia polega na tym, by rozważyć, co oznacza bycie na skraju albo bycie człowiekiem skrajnym, a co znaczy bycie człowiekiem postronnym.

Dorota podjęła tu temat, któremu warto by poświęcić więcej czasu, tzn. kwestię życzliwości i etyki beznadziei. Ta beznadzieja wydaje się problemem wyjątkowo frapującym i w jakiejś formie wartym poruszenia.

Ostatnia rzecz, jaka mi się nasunęła, to wielokrotnie podejmowany temat negatywnej strony opowiadania się za jedną dominującą hegemoniczną prawdą. Może dobrym pomysłem byłoby poruszenie przy jakiejś innej okazji kwestii, którą nazywałbym problemem (nie) porozumienia. Wszyscy mówiliśmy o tym, że nie ma co snuć złudzeń, że napięcia ustąpią, wojny nie będzie, a to wszystko struktura pewnego *disagreement*, o której mówił Richard. Czy porozumienie musi oznaczać też (nie)porozumienie?

GRZEGORZ GODLEWSKI: Ja mam propozycję praktyczną, która nasunęła mi się, gdy Krzysztof przywołał Hessego i los Józefa Knechta, który zaznawszy tego, co daje prowincja pedagogiczna, wyruszył, żeby poniekąd praktykować to, co stamtąd otrzymał. Zastanawiałem się, czy możliwa jest droga odmienna. Pomyślałem o jednym z najbardziej inspirujących filozofów XX wieku, współczesnym Hessemu, czyli o Ludwigu Wittgensteinie, który przeszedł dokładnie odwrotną drogę. Dla Wittgensteina rzeczywistością była rzeczywistość myśli. W pierwszym okresie życia doszedł do jakiejś granicy myślenia o języku jako formie logicznej i do granicy dotychczasowego sposobu myślenia. Nie mogąc tego wypowiedzieć, postanowił zaznać przejścia, sytuacji liminalnej, i wkroczył w rzeczywistość praktyczną.

To była dla niego ta liminalność, *communitas*. Zaczął po prostu uczyć w szkole podstawowej. Przychodziło mu to z dużym trudem, strasznie się irytował, w związku z czym od czasu do czasu pracował też jako ogrodnik przyklasztorny, ale zdaje się, że wtedy też nie zaznał pełnego spokoju. I wrócił w mury uniwersytetu, w obszar myśli, zmieniając po tym doświadczeniu. Wrócił, patrząc na słowo nie jak na lekcję logiki, ale na formę działania.

Dla praktyków, którzy zaczynają działalność i spotykają na swojej drodze mnóstwo trudnych do przewyciężenia okoliczności, konieczne jest oderwanie się od konkretów pewnej partykularnej praktyki, pewnej partykularnej rzeczywistości, po to, żeby zobaczyć tę rzeczywistość z bardziej zewnętrznego punktu widzenia. Żeby, powróciwszy, znaleźć nowe rozwiązania. Podobnie dla teoretyków, nawet dla teoretyków praktyki, takim oderwaniem się, sytuacją liminalną powinna stać się lekcja praktyki. Mówię to trochę przeciw sobie, bo przecież słowo i antropologiczne podejście do słowa to moja dziedzina, ale wczorajszy eksperyment Chrisa pokazał wyraźnie, że można inaczej. Że np. w myśleniu o relacji pomiędzy utopią a rzeczywistością ważne jest to, w jakiej wewnętrznej relacji między sobą są ci, którzy podejmują tę refleksję. Że nie jest ważne tylko to, jaką postawę cielesną i intelektualną przyjmę ja sam, ale w jakiej będę relacji z innymi, którzy podejmują to samo zadanie w ten sam lub zupełnie inny sposób. Myślę, że byłoby dobrze, gdyby w tej przyszłej prowincji pedagogicznej praktycy zaznawali oczyszczającego oddziaływania teorii, a teoretycy oczyszczającego doświadczenia praktyki. Żeby był tu element wzajemności doświadczenia i oczywiście wspierania się oraz współdziałania.

I dosłownie dwa słowa w odpowiedzi na pytanie, które zapomniałem skomentować wcześniej. Oczywiście, Chris, w pełni się z tobą zgadzam co do tego, że karnawał nie zmienia rzeczywistości. Karnawał, taki tradycyjny, jest formą dopełnienia całościowości święta tradycyjnego i oczywiście wiadomo, jak się skończy i co nastąpi po tym, kiedy się skończy. W związku z tym twierdzi się, że karnawał, okresowo kwestionując w swojej osobnej przestrzeni i czasie rzeczywistość oficjalną, w gruncie rzeczy ją wzmacnia. Przepuszcza ją bowiem przez ożywcze doświadczenie zakwestionowania i odbudowania na nowo. Natomiast sytuacje, o których ja mówię i które ma na względzie Turner, dotyczą szczególnego rodzaju karnawału, który nie wiadomo, jak się skończy. Nie będę tutaj prowadził dłuższego wywodu, wspomnę tylko o jednym karnawale, który część

z nas zna z autopsji: 16 miesięcy lat 1980–1981 bywało nazywane „karnawałem Solidarności”. On miał swój czas, osobny i wyłączony, nawet wyłączony przez kogoś konkretnego. Wydawało się, że to rzeczywistość zamknięta, ale okazało się, że miała podskórną kontynuację i przyniosła późne owoce, efekty, które też nie były doskonałe, ale jakieś istniały. Myślę więc, że czym innym jest karnawał, który stanowi część zamkniętej struktury, premedytowanej i wzorowanej kulturowo wcześniej, a czym innym karnawał czy też w ogóle sytuacja *communitas* jako sytuacja otwarta, o której wiadomo, że się kończy, nie wiadomo tylko jak.

A wracając do tego, o czym wspomniał Chris Baldwin i co rozwinął Tadeusz Ślawek. Filozofia dialogu nie jest filozofią łatwą. Nie tylko dlatego, że Buber i Levinas, i inni nie zawsze piszą przystępnie, ale że ogólnie nie jest to łatwa perspektywa. Buber i Levinas problematyzują ją, podkreślając mocno, że dobre intencje są bardzo ważne, ale nie przesądzają o rezultacie. I myślę sobie, że tak to właśnie wygląda – dialog jest potrzebny, ale nie należy wiązać z nim nadziei na szybki efekt.

Na koniec powiem coś ośmielony przez profesora Ślawka jego drobną uwagą o braku elementu teologicznego. Jeżeli odnosiłeś się do Księgi, Krzysztofie, i do tego bardzo dającego do myślenia cytatu, to aż się chce przypomnieć, że w Księdze zostało to wyrażone *expressis verbis*, *par excellence* i *eo ipso*. Powiedziano mianowicie: „Miłuj nieprzyjacioły swoje”. Chcę tylko dodać, że to ważne niezależnie od tego, czy przyznaje się temu sens etyczny, pewną wizję, którą się akceptuje, czy też nie. Nie jest to oczywiście odwołanie się do uczuciowości, lecz do pewnej strategii zjednywania, która musi się odnosić do czegoś wspólnego, co jest we mnie i w bliźnim, nie tylko w obcym, ale i we wrogu. Istnieje w nas coś wspólnego. Jeżeli ja do tego się odwołuję, to jest szansa, że zarazem bliźniego działaniem w tę stronę.

LEWAN CHETAGURI: Kilka lat temu odbyliśmy podobne sympozjum w Tbilisi. To było niedługo po tym jak w Holandii zamordowano Thea van Gogha. Wszyscy byliśmy zaskoczeni tym, że idealistyczne, tolerancyjne holenderskie społeczeństwo, tak bardzo dumne z wyznawanych wartości, w ciągu zaledwie kilku dni stało się agresywne w stosunku do ludności muzułmańskiej. Ten incydent ujawnił wiele ukrytych emocji. To zawsze bardzo trudne – uświadomić sobie, co tak naprawdę nas otacza, w jakim stopniu możemy rozważyć daną

sytuację i na ile nowa generacja jest w stanie iść pod prąd, przeciwko rzeczom, które się nam ciągle nie podobają i które chcielibyśmy zmienić. I na ile może się ona zaangażować w zmianę istniejącego porządku. Myślę, że nowe pokolenie jest bardzo ważne, ponieważ wzrasta wśród nowych idei. Jeśli możliwe są one w małych społecznościach, to czy będą możliwe w większych?

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Jeżeli pytasz Lewanie, czego nam trzeba, czego byśmy oczekiwali, to właśnie pozbycia się lęku oraz zawierzenia, że w ten sposób też się kształtuje praktykę. W *Grze szklanych paciorków* Stary mistrz muzyki uczył młodego Josepha Knechta i w miarę jak ten stawał się znakomitym artystą, mówił mu: nie zapominaj o medytacji. Kunszt artystyczny, który posiadasz, to jeszcze nie wszystko. Jeżeli mówisz, Lewanie, o bezbronności społeczeństwa holenderskiego, to ja bym dodał, że oczywiście praktyka jest niezwykle ważna w tolerancji, ale musimy mieć też pewien rodzaj samoświadomości. Musimy być silni w swojej samoświadomości, żeby się nie poddawać różnym niebezpieczeństwom, które na nas czyhają. I to trzeba w sobie budować, również taką rozmową, jaką tutaj toczyliśmy.

Chciałbym się jeszcze odnieść do tego, co mówiłeś o słuchaniu. To jest dla mnie szalenie ważna rzecz, bardzo się cieszę, że to przywołałeś. Tak sobie myślałem, że to jest coś, co się odnosi do okresu, o którym Grzegorz mówił jako o przejściowym – kiedy stajesz się nikim. Przypomniał mi się dokładnie czas, kiedy przyjechaliśmy do Sejn: nic nie wiedzieliśmy. W tamtym czasie byliśmy nikim, tzn. przestaliśmy być aktorami, teatrem, tym, czym byliśmy wcześniej. I jedyne, co nam pozostało, to wsłuchiwać się w ludzi stąd i w to miejsce. Cały czas bardzo koncentrowaliśmy się na słuchaniu, otwarciu się i zbudowaniu z tego naszej własnej odpowiedzi. Ten moment uważam za niezwykle ważny w naszej pracy.

Na koniec chciałbym jeszcze wrócić do słowa „gościnność”. Pamiętajcie, że to bardzo niebezpieczne słowo. Przyjęcie gościnności to wielce ryzykowna sprawa. Wiele rzeczy w życiu musiałem zrobić dlatego, że nieopatrznie przyjąłem czyjąś gościnność. Poważnie mówiąc, wyznam szczerze, że nie byłoby tego Ośrodka Pogranicze, gdybym nieopatrznie nie przyjął gościnności pewnych ludzi w swoim życiu, podczas moich wypraw. Ludzie ci udzielili mi pełnej, serdecznej gościnności i to, że nie mogę jej zwrócić, nie dawało mi spokoju. Nie dawało mi spokoju to, że jestem gdzieś

---

w świecie, na jakichś festiwalach teatralnych, a przecież doświadczyłem takiej gościnności w miejscach, przez które wędrowałem. Gościnność to zobowiązanie. Jeżeli ją przyjmujemy, musimy jej jakoś sprostać. Zamykając Nową Agorę w Sejnach, chciałbym pożegnać się z wami tą refleksją na temat gościnności, dziękując pięknie za wszystko, co nas tu spotkało.

28.

## STUDIUM PRZYPADKU

# Wielokulturowość, edukacja i demokracja. Debaty i spory w Maroku

MOHA ENNAJI

Berlin 2009

### WPROWADZENIE

Niniejszy artykuł jest próbą zbadania konsekwencji wielokulturowości w edukacji i demokracji marokańskiej. Co najistotniejsze, omawia on role odgrywane przez czynniki językowe i kulturowe w rozwoju i ewolucji systemu marokańskiej edukacji i marokańskiego społeczeństwa. Koncentruje się na wpływie wielojęzyczności na kulturową autentyczność i tożsamość narodową, a także na kształtowaniu procesu edukacji oraz postaw obywatelskich.

Niniejszy esej analizuje także związki istniejące pomiędzy edukacją a kontaktem kulturowym, które sprzyjają zmianom w języku oraz zmianie użytkowanego języka, jak również zmiennym odpowiedzialnym za wzmacnianie danych zjawisk. Jestem przekonany, że właściwe rozważenie wielokulturowości wymaga szczegółowej wiedzy na temat środowiska kulturowego, w którym następuje ewolucja osób wielojęzycznych. W przypadku Maroka, które znajdowało się pod panowaniem francuskim przez 44 lata, konieczne jest zbadanie zjawiska kulturowego kontaktu, jego przeszłości i stanu obecnego, a także zmian w kontekście językowym oraz integracji języka berberyjskiego w system edukacji.

Rozważać powyższe kwestie będę z punktu widzenia socjolingwistyki i lingwistyki antropologicznej w aspekcie relacji pomiędzy dwujęzycznością, dwukulturowością i edukacją. Podejście socjolingwistyczne zakłada silne powiązanie języka, edukacji i kultury, jak również splot wielu innych zmiennych, takich jak klasa społeczna, płeć, poglądy i kanały komunikacji. Niniejszy rozdział jest również inspirowany pracami Bourdieu (1982) i Fairclough (1989).

Esej składa się z pięciu części. Część pierwsza opisuje tło historyczne Maroka. Część druga omawia wymiar wielokulturowy, natomiast trzecia wyzwania edukacji. Wreszcie rozdział czwarty poświęcony jest roli, jaką edukacja Berberów może odegrać w rozwoju demokracji i społeczeństwa.

### **TŁO HISTORYCZNE**

Maroko zostało skolonizowane przez dwa europejskie mocarstwa w XIX i XX wieku: Francję i Hiszpanię. Francuskie władze kolonialne uzasadniały swoją obecność, twierdząc, że wypełniają misję, której celem jest ucywilizowanie i rozwój regionu. Prawdziwym politycznym powodem była chęć podporządkowania sobie Maroka i jego ludności; celem ekonomicznym było wykorzystanie surowców i taniej siły roboczej z korzyścią dla europejskiego rynku w regionie, gdzie kolonialne interesy gospodarcze Europy chronione byłyby słabo rozbudowaną infrastrukturą lokalną. Głównym celem kolonializmu było utrwalenie na wieki politycznego i gospodarczego uzależnienia ludności tubylczej. Co się tyczy edukacji i nauki, lokalne społeczeństwo miało mieć dostęp wyłącznie do szkolnictwa typu kolonialnego (którego celem było szkolenie pracowników wykonujących proste zawody), a polityka gospodarcza miała spowodować, by rdzenni mieszkańcy kraju byli także w tym zakresie zależni i słabo wykształceni.

Francuska obecność kolonialna w Maroku miała dwojakie konsekwencje: po pierwsze, rozpowszechnienie kultury francuskiej, akulturację czy też wyobcowanie mas, po drugie, rozprzestrzenianie kultury francuskiej spowodowało antykolonialne sentymenty wśród nacjonalistów. Reakcja tych ostatnich przybrała formę gwałtownych walk o niepodległość, motywowanych także uczuciami religijnymi, które są nadal silne wśród ludności. Po odzyskaniu niepodległości narodziła się tendencja niemal przeciwna – wielu młodych ludzi i intelektualistów kładzie duży nacisk na naukę języka i kultury francuskiej z pragmatycznych powodów (ze względu na awans społeczny i otwartość na Zachód). Obecnie, zwłaszcza w ośrodkach



miejskich, zauważa się powrót do uczenia się we francuskich szkołach i do nauczania języka francuskiego (Ennaji 2005).

W okresie kolonialnym francuscy kolonizatorzy dołożyli wszelkich starań, aby odciągnąć marokańskie społeczeństwo od rdzennych języków i kultur. Francuzi starali się podzielić kraj według grup etnicznych, aby uprościć proces kolonizacji. Działanie to nie miało charakteru arbitralnego, ale starannie zaplanowanej akcji, gdyż kolonizatorzy byli świadomi silnych uczuć zbiorowej przynależności etnicznej w tym regionie. Francuzi uchwalili ustawę dyskryminacyjną, znaną jako Dekret berberyjski (*le Dahir berbère*) w 1930 roku. Decyzja ta była jednak ostro krytykowana przez berberyjskojęzycznych i arabskojęzycznych uczonych, przywódców politycznych i zwykłych ludzi, wiernych swojemu językowi, kulturze, tożsamości narodowej i terytorialnej integralności kraju. W czasach poprzedzających kolonizację francuską dominował w Maroku islamski system szkolnictwa. Szkoły koraniczne i religijne, czyli madrasy i zawije (klasztery) oferowały tradycyjny islamski styl nauczania. Od stuleci nauczano głównie w języku arabskim i studiowano Koran; uniwersytet Karawijjin w Fezie, założony w VIII wieku, pozwalał swym studentom rozwijać wiedzę na temat kultury arabskiej i islamskiej (Grandguillaume 1983, 70). Nauczano filozofii i prawa islamskiego, studiowali tu przyszli doradcy religijni i notariusze.

Na początku XX stulecia francuscy okupanci postanowili w planowy sposób wykorzenić tę kulturę, wprowadzając na jej miejsce nowy język i zachodni styl kształcenia. Język francuski został narzucony jako oficjalny język w szkołach i administracji publicznej. Nowy system miał reprezentować interesy francuskich władców, a klasycznym językiem arabskim posługiwano się tylko podczas nauczania islamu. Francuskie władze ograniczyły dostęp do edukacji do tego stopnia, że wśród kobiet było 94 procent analfabetów, a wśród mężczyzn 90 procent (Drouilh 1948). W odpowiedzi na politykę kolonialną, która nie wykazywała żadnego zainteresowania marokańską cywilizacją i obywatelami tego kraju, przywódcy religijni i ugrupowań nacjonalistycznych tworzyli szkoły prywatne, których zadaniem było zachowanie tradycyjnych arabskich i islamskich wartości oraz współzawodnictwo z francuskimi szkołami prywatnymi, które nakierowane były na dzieci francuskie i nielicznych członków marokańskiej arystokracji. Po II wojnie światowej liczba tych ogólnie dostępnych szkół gwałtownie się zwiększyła, a wzrost ich znaczenia w oczywisty sposób wiązał się z marokańskim nacjonalizmem.

Ten ostatni sam opierał się na religii, marokański ruch nacjonalistyczny był wyraźnie powiązany z islamem. W późniejszym okresie, po odzyskaniu niepodległości, szkoły te przyczyniły się do arabizacji marokańskiego systemu szkolnictwa. Poprzedni król Mohammed V popierał tworzenie nowych szkół i wspierał finansowo tradycyjne szkolnictwo w całym kraju.

Szkoły te stawiały sobie cztery główne cele. Po pierwsze, nauczanie klasycznego języka arabskiego jako przedmiotu i wprowadzanie go jako języka nauczania. Po drugie, nauczanie myśli islamskiej, niegdyś praktycznie nieobecnej we francuskich szkołach. Po trzecie, wzbudzanie sentymentów nacjonalistycznych wśród uczniów. Po czwarte, udział w walce z analfabetyzmem, w owym czasie zjawiskiem nadzwyczaj powszechnym (90 procent), wprowadzając nauczanie dorosłych, co oznaczało organizowanie zajęć wieczorowych dla dorosłych analfabetów.

Po wyzwoleniu Maroka spod francuskiego panowania przywódcy państwa uznali centralną rolę edukacji w społeczno-gospodarczym i politycznym rozwoju kraju. Spośród dwóch milionów dzieci w 1956 roku tylko 10 procent uczęszczało do szkoły podstawowej, a jedynie 15 tysięcy chłopców do szkoły średniej. Na poziomie uniwersyteckim uczyło się jedynie 350 osób. Wyzwolone w 1956 roku Maroko musiało opracować szeroko zakrojoną politykę edukacyjną. Rozpoczęto od szkół zwalczających analfabetyzm (*madares muharabat al umiya*). Później wprowadzono dziewięcioletni system szkolnictwa podstawowego. Pod koniec lat pięćdziesiątych szkolnictwo podstawowe otrzymywało 35,5 procent całości budżetu na szkolnictwo, szkolnictwo średnie – 46 procent a wyższe – 18,5 procent. W roku 1968 było to odpowiednio: 49 procent dla podstawowego, 40,5 procent dla średniego i 10,5 procent dla wyższego (Damis 1970).

Po ogłoszeniu niepodległości oficjalnym językiem stał się klasyczny arabski, a francuski otrzymał status drugiego języka. Od tamtych czasów obydwaj języki są używane równolegle. Francuski jest ważny ze względu na potrzeby modernizacji i rozwoju kraju. Według Al-Jabriego

**ARABSKI**, język semicki używany w Afryce Północnej, na Półwyspie Arabskim oraz innych częściach Bliskiego Wschodu. Język Koranu i oficjalny religijny język wszystkich muzułmanów. Literacki *arabski*, zwany zazwyczaj klasycznym *arabskim*, właściwie zachowuje formę językową cechującą Koran, z pewnymi modyfikacjami ze względu na współczesne realia; jest jednolity dla całego świata *arabskiego*. Kolokwialny arabski składa się z wielkiej liczby dialektów regionalnych, z czego niektóre zupełnie się od siebie różnią.

elita marokańska w pełni popiera utrzymanie głównych elementów kolonialnego systemu szkolnictwa i rozwijanie go według francuskiego modelu (Al-Jabri 1973, 45).

Nie dziwi więc fakt, że po odzyskaniu niepodległości przywódcy kraju próbowali rozpropagować francuski w sektorach takich jak handel, administracja, szkolnictwo i media publiczne. W imię modernizacji kraju i zachowania kulturowej tożsamości elity rządzące poparły dwujęzyczność w najbardziej aktywnych sektorach.

W szkołach państwowych naucza się klasycznego języka arabskiego jako języka oficjalnego, drugim językiem jest francuski. Niektóre dzieci chodzą do nieobowiązkowych dwuletnich szkół przedpodstawowych. Nauka w szkole podstawowej trwa dziewięć lat, a dzieci idą do pierwszej klasy w wieku sześciu lat. Na program szkoły podstawowej składa się sześć lat szkoły podstawowej i trzy lata gimnazjum. Nauka kontynuowana jest następnie w liceum ogólnokształcącym lub technikum i kończy się maturą.

Obowiązek szkolny wprowadzono w 1960 roku. Technika oferuje kształcenie w zakresie inżynierii, ekonomii i rolnictwa. Istnieją też szkoły zawodowe. Drugi język obcy wprowadzany jest w dziesiątej klasie (pierwszej klasie szkoły średniej), jednakże w prywatnych marokańskich szkołach coraz bardziej popularny staje się angielski (Clark 2006). Maroko jest w pełni świadome wartości edukacji dla społeczno-ekonomicznego rozwoju kraju. W 2000 roku 50 procent ludności Maroka nie potrafiło pisać ani czytać. Według spisu z 2004 roku liczba ta zmalała do 40 procent, lecz analfabetyzm nadal jest znaczny wśród kobiet żyjących na wsi.

System szkolnictwa był już kilkakrotnie reformowany. Reformatorzy zawsze podkreślali wagę języka arabskiego w programie nauczania. Innym ich celem było ujednoczenie systemu szkolnego, tak by zredukować istniejące różnice w standardach i jakości nauczania. W Maroku zawsze współistniały dwa systemy edukacji. Pierwszy z nich to islamski model szkół koranicznych, skupionych na kulturze islamu i literaturze arabskiej. Drugi to model przejęty od Francuzów, mający wspomóc potrzeby współczesnego Maroka. Jakkolwiek niewielu uczniów wybiera pierwszy model, rząd podkreśla jego wagę jako źródła narodowej i lokalnej tożsamości (Wagner, Lotfi 1980).

Dzisiejsze szkoły podstawowe i gimnazja zostały całkowicie zarabizowane: standardowy język arabski jest językiem wykładowym zarówno w humanistyce, jak i naukach ścisłych. W szkołach średnich przedmioty techniczne takie jak: ekonomia, mechanika,

informatyka i rachunkowość są jednak prowadzone w języku francuskim. Na poziomie uniwersyteckim podstawowym językiem nauczania jest język francuski, zwłaszcza jeśli chodzi o ekonomię, zarządzanie, przedmioty ścisłe i techniczne.

Rozpoczynając naukę w szkole, dzieci muszą uczyć się, poza swoim językiem ojczystym, berberyjskim czy marokańskim arabskim, jeszcze jednego lub więcej języków obcych, włączając w to klasyczny język arabski. Tworzy to barierę językową, która powoduje, że niektóre dzieci nie uczęszczają do szkoły. Rodzice, których na to stać, zapisują swe dzieci do szkół prywatnych, gdzie uczą się one klasycznego arabskiego, francuskiego, angielskiego czy też hiszpańskiego. Znaczny procent absolwentów szkół prywatnych dostaje się później na studia.

Rozważmy teraz aspekt wielokulturowości Maroka i jej wpływ na system edukacji oraz procesy demokratyzacyjne od czasów odzyskania niepodległości.

### WIELOKULTUROWOŚĆ

Wielokulturowość występuje w Maroku w sensie kohabitacji na terenie kilku kultur: islamskiej, arabskiej, berberyjskiej, francuskiej i hiszpańskiej. Wyróżnić można tu dwa kulturowe trendy: konserwatywny, który dąży do islamizacji kraju i wzmocnienia jego arabizacji we wszystkich sferach życia, oraz trend modernizacyjny, który dąży do unowocześnienia kraju poprzez rozwój oświaty i popularyzację języków obcych, szczególnie francuskiego i angielskiego.

Obydwa trendy sprzeciwiają się westernizacji społeczeństwa marokańskiego poprzez podniesienie jego kulturowej i językowej świadomości. Niezbędny w realizacji tego celu jest sojusz języka i religii. Wierność językowa i zachowanie tradycji przejawiają się w arabizacji. Bliskość języka arabskiego i islamu znacznie wzmacnia odrodzenie kulturowe.

Zachowanie równowagi pomiędzy nowoczesnością a tradycją zależy w dużym stopniu od stopnia, w jakim język arabski i berberyjski, symbolizujące kulturową autentyczność i harmonię oraz odzwierciedlające bogatą językową i kulturową tradycję, spełniają pokładane w nich nadzieje.

Kulturowy kontekst Maroka to zarówno pluralizm, jak i współzawodnictwo. Współzawodnictwo, które w zależności od sytuacji społeczno-kulturowej z jednej strony ukazuje różne odcienie tolerancji, a z drugiej istniejące napięcia (Ennaji 2002).

Niewiele uwagi poświęcono do tej pory badaniom związków świata kultury arabsko-islamskiej i francusko-zachodniej. Wielokulturowość Maroka jest rezultatem kolonialnej przeszłości kraju, który w związku ze swym położeniem geograficznym wchodził już w swej historii w kontakt z innymi kulturami i potęgami: rzymską, bizantyńską i arabską (Ennaji 2005).

Po doświadczeniach asymilacyjnych reakcją ruchów niepodległościowych był sprzeciw wobec asymilacji i akulturacji. Największy opór w tym zakresie wykazały instytucje religijne, takie jak uniwersytet Karawijjin w Fezie oraz jego absolwenci, tacy jak Allal Al Fassi czy Mohamed Hassan Ouazzani.

Najważniejszym posunięciem w zakresie oświaty po odzyskaniu niepodległości było wprowadzenie dwujęzycznego francusko-arabskiego nauczania, którego celem, o czym mowa będzie w następnym rozdziale, były rewitalizacja i modernizacja standardowego języka arabskiego.

### EDUKACJA DWUJĘZYCZNA

Zachowanie języka francuskiego i wybór dwujęzycznego nauczania przez rządy niepodległego Maroka dyktowane były pragmatyzmem. Ten typ dwujęzyczności, na który składają się kultura arabsko-islamska oraz wartości zachodnie, jest jednak opcją bardziej narzuconą (przez czynniki historyczno-gospodarcze) niż dobrowolnym wyborem. Główne reformy oświatowe obejmowały usunięcie języka francuskiego z dwóch pierwszych klas szkoły podstawowej, zwiększenie wymiaru godzin nauczania języka arabskiego oraz wzmocnienie roli języka francuskiego na uniwersytetach, szczególnie w przypadku nauk ścisłych. Ponadto rząd dał oświacie cztery filary: jednolitą edukację wszystkich obywateli (w całym kraju obowiązują te same programy nauczania), darmowy dostęp do oświaty, marokanizację i arabizację oświaty, co oznacza zastąpienie nauczycieli obcokrajowców przez nauczycieli marokańskich, oraz systematyczną konsolidację współczesnego języka arabskiego jako języka oświaty, zastępującego w tym język francuski.

Ten rodzaj dwujęzyczności i dwukulturowości stwarza uczącym się określone trudności ze względu na różne, i czasami przeciwstawne, role, jakie pełnią obydwaj języki. W praktyce przekłada się to na wysoki odsetek osób niezających w szkołach podstawowych, średnich i na wyższych uczelniach, czemu zaradzić ma polityka arabizacji (Grandguillaume 1983). Jednakże jak do tej pory nauk

ścisłych naucza się po francusku, a wydziały techniczne, medyczne, inżynierskie i instytucje prywatne używają języka francuskiego jako wykładowego. Stosunek polityków do arabizacji i dwujęzyczności zmienił się od uzyskania autonomii. Początkowy entuzjazm dla arabizacji znacznie osłabł, a nauka języka francuskiego jest coraz bardziej popularna wśród rodziców młodszej generacji i intelektualistów, którzy wysyłają swoje dzieci do szkół prywatnych.

Niejednoznaczność i wahanie, które charakteryzują system oświaty i politykę językową, odzwierciedlają bolesne doświadczenia akulturacji i wyobcowanie, jakie w erze postkolonialnej stało się udziałem całego pokolenia polityków, urzędników i społeczeństwa.

Ekspansja dwujęzycznej edukacji i dwukulturowości po odzyskaniu autonomii wśród uczniów i studentów z różnych środowisk społecznych doprowadziła do ich alienacji i miała szersze konsekwencje dla perspektyw oświaty i życia społecznego. Można by pomyśleć, że powinno być odwrotnie, że system edukacji zazwyczaj zmniejsza różnice społeczne i napięcia między arabsko-islamską a zachodnią kulturą, zapewniając każdej z nich należne miejsce w społeczeństwie. W rzeczywistości system edukacji w tym przypadku wzmocnił akulturację i pogłębił przepaść istniejącą pomiędzy obydwoma kulturami, a także pomiędzy tradycją a nowoczesnością.

Kształcenie dwujęzyczne jest opcją polityczną, która wywiera poważny wpływ na oświatę i politykę lokalną oraz sprzyja komunikacji z Zachodem i resztą świata (Fitouri 1983). Jednakże, po dekadach realizowania polityki arabizacji, stopień opanowania języka francuskiego uległ regresji, choć język ten zachował swój prestiż, a stosunek do niego jest przeważnie pozytywny (między innymi Ennaji 1991; Boukous 1995; Elbiad 1991). Wynika to z faktu, że francuski jest nadal językiem studiów naukowych, technicznych i biznesowych, natomiast arabski i berberyjski pozostają językami rodzimej kultury i tożsamości etnicznej, używane są dla wyrażania intymnych, emocjonalnych, duchowych wartości i przekonań.

Zawieszenie pomiędzy nowoczesnością a tradycją to charakterystyczna cecha Maroka. Wzrost znaczenia muzułmańskiego fundamentalizmu i ekstremizmu w tym regionie w ostatnich latach świadczy o rosnącej sile konserwatywnej i zwrotowi raczej w kierunku tradycji muzułmańskiej niż kultury zachodniej. Dzisiaj można śmiało powiedzieć, że wahadło przeszło na stronę tradycji i konserwatywności, czyli na stronę języka arabskiego, islamu, i rodzimej tożsamości kulturowej (Gill 1999).



Z powodu przepaści i napięcia istniejącego pomiędzy nowoczesnością a tradycją młodzież dotyka pewien rodzaj schizofrenii. Stwierdzono wśród niej dwa rodzaje postaw: albo całkowite pograżenie się w kulturze Zachodu, postrzeganej wtedy jako jedyny możliwy model i środek postępu, oraz drugą, związaną z kulturą arabsko-islamską, postrzeganą jako wsteczna (Fitouri 1983, 28; Ennaji 2005). Kontrastuje z nimi postkolonialny system polityczny, który charakteryzuje pragmatyzm i wysiłek modernizacyjny. Ten model nie zmusza jednakże nikogo do akceptowania zmian i przystosowywania się do nich, ponieważ nie jest nowym projektem społecznym.

Ta ambiwalencja nowoczesności i tradycji ma wpływ na rodzinę, szkołę i różne inne instytucje, co tłumaczy powstawanie sprzecznych postaw i ogólnej niestabilności. Ujawnia ona napięcia, zwłaszcza wśród młodzieży. Szkoła powiększa je, wzmagając zjawiska akulturacji i poczucia niepewności. Nie znaczy to, że nie ma pomiędzy tymi kulturami sprzeczności – to, czego tu potrzeba, to korzystny klimat społeczny i edukacyjny, w którym nauczyciele będą mogli zmniejszyć psychologiczną „przepaść” i przedstawić swoim uczniom obydwie kultury w sposób rzetelny i obiektywny (Fitouri 1983, 29).

Wielokulturowość Maroka skrywa walkę klasową, rywalizację pomiędzy grupami społecznymi i konflikt interesów różnych społeczno-kulturowych kategorii oraz napięcia ideologiczne. Sam fakt wielojęzyczności jest odbiciem wielokulturowego kontekstu. Napięcia te oraz konflikty odzwierciedlają też walkę o władzę na różnych szczeblach (Grandguillaume 1983).

Tak więc dyskusja na temat arabizacji i polityki językowej w regionie implikuje szerszą debatę na temat polityki rządu, ideologii, religii, kultury i tożsamości. Dwujęzyczność, tak jak ją się tu ujmuje i praktykuje, kojarzy język arabski z chwałą przeszłości, religią i tradycją, a język francuski z językiem nowoczesności, sekularyzmem i postęmem (Fitouri 1983). Fakt używania francuskiego w nauce, technice, biznesie i administracji nadaje mu status języka sukcesu. Grandguillaume nazywa go *la langue de la réussite sociale* lub *la langue du pain* (język chleba), czyli językiem gwarantującym lub umożliwiającym zatrudnienie.

Wybory społeczne dokonują się więc zgodnie z polityką językową; nawet za polityką arabizacji kryje się walka o awans społeczny toczona przez partie polityczne i niższe warstwy społeczne, które widzą w niej powrót sprawiedliwości społecznej i równości szans.



Klasy dominujące akceptują arabizację, zdają sobie sprawę z faktu, że ich własne dzieci chodzące do francuskich i prywatnych szkół nie będą musiały obawiać się konkurencji dzieci pochodzących z klas niższych.

Rozbieżność pomiędzy tym, co się mówi, a tym, co czyni, znajduje swe odbicie w dwuznaczności postaw wobec obydwu języków. Kryje się w niej kulturowy konflikt, frustracje i lęki odziedziczone po kolonialnej przeszłości. Dziedzictwo historyczne (wierzenia, mity, wartości) jest tak silne, że wywiera znaczący wpływ na postawy ludzi wobec dzisiejszej sytuacji językowej. Ambiwalencje i katusze językowe niejednoznacznych postaw są wynikiem „niedoszacowania” języka arabskiego i jego potencjalnych funkcji społecznych, co wynika z braku znajomości kultury arabsko-islamskiej, braku, który wzmacnia alienację i akulturację.

Najnowsze badania językowe podkreślają rolę stosunku ucznia do kultury nauczanego drugiego czy innego języka obcego. Oznacza to, że osoba, która posługuje się drugim lub obcym językiem, jest również osobiście zaangażowana w kulturę danego języka. Oznacza to również, że osoby dwujęzyczne znają dwie kultury i mają dostęp do większej ilości doświadczeń niż osoby jednojęzyczne. Nawet z mentalnego punktu widzenia dwujęzyczny intelekt jest bogatszy i bardziej otwarty na konceptualizację oraz lepiej przystosowuje się do nowych sytuacji (Peal i Lambert 1965). Haugen (1956), badający dwujęzyczność w ujęciu interdyscyplinarnym, stwierdził, że w kształceniu dwujęzyczności znaczną rolę odgrywają czynniki kulturalne, socjologiczne i psychologiczne.

Dobrze zrównoważona dwujęzyczność jest dla Maroka i innych krajów arabskich zjawiskiem pozytywnym, a z punktu widzenia korzyści dla rozwoju społeczno-gospodarczego – nawet koniecznym. Dwujęzyczność może być źródłem równowagi jako kultura i język narodowej jedności i zachowania tradycji, inaczej mówiąc, współczesnemu standardowemu językowi arabskiemu może towarzyszyć inny język lub też inny pomocniczy język obcy służący do szerszej komunikacji, taki jak francuski czy angielski.

Jak wspominałem wcześniej, język berberyjski, traktowany jako „ubogi krewny” w tej językowej rodzinie, został zmarginalizowany przez język arabski i dwujęzyczną francusko-arabską oświatę. Jednakże od 2001 roku władze podjęły hasła odrodzenia języka i kultury berberyjskiej. W następnym rozdziale chciałbym się bliżej przyjrzeć wpływowi języka berberyjskiego na system oświatowy.

### OŚWIATA BERBERYJSKA

Od czasu utworzenia Królewskiego Instytutu Kultury Berberyjskiej, w 2003 roku istniejąca wielojęzyczna i wielokulturowa struktura Maroka znalazła swoje odbicie w planowaniu, prawie i polityce standaryzacji integrującej ten język nie tylko z systemem oświaty, ale także z innymi sektorami.

W 2000 roku przyjęto Narodową Kartę Oświaty i Kształcenia, której celem była restrukturyzacja oraz podniesienie poziomu marokańskiego systemu oświaty i polityki językowej. Karta określała rolę języka berberyjskiego w społeczeństwie oraz potrzebę włączenia go do systemu kształcenia, a także podniesienie poziomu nauczania języka arabskiego i języków obcych.

Warto by jednak sprawdzić, czy rodzaj polityki językowej określonej w Karcie jest zgodny z naszą społeczno-językową i wielokulturową rzeczywistością. Co więcej, badanie takie miałoby ogromne znaczenie dla określenia, w jakim stopniu wielojęzyczność i wielokulturowość mogą być źródłem konfliktu w procesie nauczania i uczenia się języków.

Nauczanie języka berberyjskiego rozpoczęło się oficjalnie w 2003 roku, by – według danych ministerstwa oświaty (Errihani 2008) – osiągnąć w 2007 roku liczbę 300 tysięcy uczących się, zarówno posługujących się w domu językiem arabskim, jak i berberyjskim. Pozytywne rezultaty były znacznie szersze: oficjalne poparcie dla tego języka zaowocowało znacznym odrodzeniem kultury berberyjskiej, rodzimej kultury, której przedstawiciele do tej pory ignorowano, a zdarzało się, że i więziono za otwarte głoszenie przywiązania do niej. Obecnie mnożą się letnie festiwale kultury berberyjskiej, rozwija się prasa berberyjska, a długo blokowane wydanie Koranu w języku tamazight doczekało się druku.

Oczywiście, przemiany nie miały wszędzie tego samego zakresu, a ostatnie sygnały wskazujące na zbyt wolne ich tempo wydają się odstręczać Berberów od królewskiej inicjatywy. Jednakże historia berberyjskiego projektu i wyzwań, jakie napotkał on ze strony polityków, rodziców i samych Berberów, może posłużyć jako symbol walki, którą Maroko musi stoczyć dla zrównoważenia rywalizujących ze sobą interesów wielokulturowego trzydziestomilionowego społeczeństwa.

Pomimo że projekt rządowy zakładał dodanie następnych poziomów nauczania języka w kolejnych latach, w ostatnich trzech latach wiele szkół oferowało wyłącznie poziom podstawowy. W wielu brakuje berberyjskich nauczycieli, a ministerstwo oświaty nie asygnuje

nowych funduszy na ich zatrudnienie, co wielu Berberów utwierdza w przekonaniu, że zdominowana przez kulturę arabską administracja nie do końca zaakceptowała rządową inicjatywę. Do terenów wiejskich w dużej części zamieszkiwanych przez ludność berberyjską często nie docierają podręczniki, bo słabo się tam sprzedają. Niespełnione zostały też inne obietnice, takie jak uruchomienie stacji telewizyjnej czy programu uniwersyteckiego. W rezultacie berberyjscy aktywiści zaczęli krytykować i dystansować się od polityki rządu. W 2005 roku, na przykład, zrezygnowało ze swoich stanowisk siedmiu z trzydziestoosobowej Rady Królewskiej ds. języka amazigh ze względu na ciągłe przepychanki w ministerstwie oświaty.

Pomimo wszystkich przeszkód język berberyjski przestał być zapomnianym narodowym dialektem i stał się osobnym przedmiotem, którego naucza się w marokańskich szkołach. Jego rola w systemie oświaty nadal stanowi przedmiot dyskusji. Jedni widzą potrzebę awansu tego języka, inni są przeciwni polityce jego rewitalizacji. Są też przeciwnicy wprowadzania berberyjskiego jako przedmiotu obowiązkowego w szkole podstawowej, którzy twierdzą, że korzystniejsze dla dzieci byłoby nauczanie arabskiego i francuskiego lub jakiegokolwiek innego języka obcego. Są też tacy, którzy uważają, że nauka alfabetu berberyjskiego, tak zwanego tiffinagh, miała być niepotrzebnym utrudnieniem nauki.

Zwolennicy nauczania języka berberyjskiego w motywowaniu berberyjskich uczniów do kontynuowania nauki i w poprawie wyników nauczania widzą natomiast korzyści. Nauczanie berberyjskiego ma też wspomóc standaryzację i ujednoczenie tego języka, a także polepszyć przy tym konsolidację marokańskiego społeczeństwa, rozwijając demokrację i postawy obywatelskie (Ennaji 2005).

### WNIOSKI

Pięćdziesiąt dwa lata po odzyskaniu niepodległości sytuacja językowa w Maroku jest całkiem inna. Choć francuski pozostaje ważnym językiem, zwłaszcza w szkolnictwie wyższym oraz w sektorze prywatnym, arabski uległ konsolidacji dzięki procesowi arabizacji kraju. Angielski stał się najbardziej popularnym językiem obcym pozbawionym konotacji kolonialnych, a amazigh zyskał status języka narodowego i jego nauczanie zostało wprowadzone do szkoły podstawowej.

Kulturowy i językowy kontekst Maroka charakteryzuje się dominacją języka arabskiego, jak również obecnością berberyjskiego, francuskiego, angielskiego i hiszpańskiego, które pomimo sporadycznych napięć współistnieją tu obok siebie już od wielu lat. Ponadto

należy wziąć pod uwagę obecność islamu, który obok kultury zachodniej stanowi podstawową dominantę kulturową kraju, będąc symbolem jedności i kulturowej różnorodności Maroka.

Jedną z głównych przeszkód stojących od czasu uzyskania niepodległości przed systemem oświaty Maroka jest ambiwalencja i niezdecydowanie decydentów, co do roli oświaty i walki z analfabetyzmem, wzmocnione przez znaczne różnice klasowe, kwestię równego traktowania kobiet oraz przeszkód natury geograficznej. W ramach planowanych reform priorytetowo potraktowane mają być osoby najbiedniejsze, kobiety oraz mieszkańcy obszarów wiejskich. Wraz z wdrożeniem nowej reformy oświaty mają nastąpić zmiany w zakresie edukacji, które mają wspomóc rozwój społeczno-gospodarczy Maroka.

Język berberyjski bardzo powoli, ale pewnie zajmuje swe miejsce w systemie oświaty dzięki inicjatywom króla Mohammeda VI, którego zamierzeniem jest integracja szerokich rzesz społeczeństwa posługujących się tym językiem i włączenia go w system oświaty. Zmiana ta jest częścią szerszej polityki króla, który od przejęcia władzy w 1999 roku odszedł od niektórych brutalnych taktyk poprzedniego reżimu, dążąc do zwiększenia pluralizmu i otwartości w kraju. Jego dziełem jest liberalizacja praw kobiet (nowy kodeks rodzinny), stworzenie silniejszych powiązań gospodarczych z Zachodem i komisji ds. zbadania przypadków łamania praw człowieka w przeszłości. Celem tych reform jest rozwijanie i umacnianie demokracji i wielokulturowości obywateli Maroka w warunkach rosnącej światowej globalizacji. Ich nośnikiem może być oświata. Aby osiągnęła wysoki poziom, szkoła powinna rozwijać wśród uczących się postawy obywatelskie. Włączenie kwestii postaw obywatelskich będzie pomocne w rozwoju krytycznego myślenia, może motywować uczniów do podjęcia działań na rzecz rozwiązywania problemów i rozwijania własnej świadomości kwestii obywatelskich i globalnych (Ennaji 2004).

Wielokulturowość, tolerowanie różnic, współistnienie różnych wyznań, języków, narodowości i różnych tożsamości kulturowych mają szansę przetrwać tylko w demokracjach. Żaden inny system nie może zagwarantować współistnienia wszystkich tych elementów. Podobnie tylko w demokracji istnieć mogą obok siebie opozycja i dominująca większość oraz różnice zdań pomiędzy nimi. Życie w demokratycznym społeczeństwie świeckim i wielokulturowym zobowiązuje do poszanowania wolności, pochodzenia etnicznego, stylu życia i osobistych preferencji innych ludzi. Granicę ingerencji w życie innych osób wyznaczają prawa człowieka.

MIASTO  
I DIALOG



## Kilka refleksji na temat wielokulturowego kosmopolis dzisiaj

EVA HOFFMAN

Wrocław 2007

Pozwolę sobie zacząć raczej osobiście, stwierdzeniem, że z wyjątkową przyjemnością przyjąłam zaproszenie na udział w konferencji we Wrocławiu. To dla mnie miasto wielu wciąż żywych wspomnień z dzieciństwa. Wychowałam się w Krakowie już po wojnie, ale moja adoptowana ciocia – Ciocia Bronia – przeprowadziła się do Wrocławia w 1950 roku. Wciąż mam w pamięci ten niezatarty obraz ruin i powojennego zaniedbania w znacznej części miasta. Wrocław wyglądał smutno i złowieszczo, ale dla dziecka nieświadomego stojącej za tym historii miał w sobie dziwną, liryczną melancholię. Kiedy przyjechałam tu ponownie dwa lata temu, niemal po pół wieku, zastałam miasto całkowicie odmienione. Odkryłam także (ku zaskoczeniu i konsternacji moich przyjaciół), że pociągają mnie, niczym wspańnięte magdalenki, budynki, które nadal noszą ślady owej powojennej brzydoty. Zdaję sobie sprawę, że nie mogłyby one być brane pod uwagę w planowaniu urbanistycznym, ale chciałam w ten sposób zaznaczyć, jak bardzo miasta budują naszą dziecięcą wyobraźnię i wewnętrzną topografię.

Miasta stają się nie tylko siedliskami wyobraźni, ale także źródłami identyfikacji i przywiązania do miejsca – na pewno na dużo wcześniej i silniej, niż następuje identyfikacja z narodem. Po emigracji z moją rodziną do Kanady, gdy miałam 13 lat, bardziej brakowało



mi Krakowa niż Polski. Byłam jeszcze w wieku preideologicznym, w którym narodowa „społeczność wyobrażona” miała dla mnie niewielkie znaczenie. Natomiast miejsce, które znałam i w którym naprawdę żyłam, było dla mnie wszystkim. Obszarami, w których rozwija się poczucie przywiązania i przynależności są miasta, nie narody. Przeprowadziwszy się do Wielkiej Brytanii w wieku dojrzłym, wiem, że nigdy tak naprawdę nie zostanę Angielką, choć mogę i naprawdę czuję się mieszkanką Londynu. Gdy pytają mnie obecnie, gdzie jest mój dom, odpowiadam, że pomiędzy Upper West Side w Nowym Yorku a NW6 w Londynie – dzielnicami, w których spędziłam długie lata.

Tym samym dotarłam do drugiej kwestii, którą chciałabym tu poruszyć: miasta jako naturalnego miejsca docelowego imigrantów takich jak ja, miejsca z natury kosmopolitycznego i wielokulturowego. Centra miast zawsze były skupiskami ludzkimi, w których spotykały się grupy i osoby różnych narodowości. Wszyscy słyszeliśmy o naszej emigracji artystycznej w Paryżu i o uchodźcach politycznych w XIX-wiecznym Londynie. Równie wielką mieszankę etniczną na początku ubiegłego stulecia stanowił Sambuł, a także Sarajewo, nie mówiąc już o międzywojennej Warszawie czy Łodzi.

Gdy mówimy o miejskiej wielokulturowości, w pewnym sensie nie widać tu więc problemu – do czasu oczywiście. Różnorodność kulturowa i współistnienie różnych kultur były w wielu okresach historycznych i epokach stanem normalnym. Jednakże, jak to się zdarzyło we Wrocławiu lub ostatnio w Sarajewie, historia przypomina nam wszystkim nazbyt obrazowo,

że są chwile, kiedy pozornie naturalny i łagodny modus vivendi pomiędzy różnymi grupami załamuje się z trzaskiem, a współistnienie przeradza się w brutalny często konflikt.

Po przyjeździe do Londynu, niemal 15 lat temu, wydawało mi się, że żyję w mieście, które przywykło do radzenia sobie z wszelkiego rodzaju imigrantami – że przybyłam do miasta prawdziwie kosmopolitycznego duchem, niereagującego ani nadpobudliwie, ani lekceważąco na żyjącą wewnątrz niego, większą liczbę obcokrajowców czy też

**EMIGRACJA**, zamiana miejsca zamieszkania z kraju rodzinnego na inny przez jednostkę albo grupę; zwykle podejmowana w celu poprawienia perspektyw ekonomicznych; czasami z powodów politycznych, ze względu na prześladowania, w poszukiwaniu schronienia; także, z powodu wojen lub katastrof naturalnych. Może powodować tworzenie się socjokulturowych diaspor, czyli społeczności żyjących w relacji kulturowej do opuszczonego kraju rodzinnego.

innych. Rozwlekły charakter topografii Londynu wydawał się idealnie sprzyjać podejściu „żyj i daj żyć innym”, tak samo jak słynna brytyjska tolerancja wsparta etosem poszanowania prywatności i niewtrącania się w cudze sprawy. Wydaje mi się też, że oprócz zalet położenia geograficznego ważne były też pewne nieformalne, ale istotne struktury, stwarzające ramy dla tak wielkiej różnorodności grup imigrantów dzielących między siebie to miasto. To powszechnie ceniony, wspólny język oraz kod miejskiej uprzejmości. Kod, na którym wciąż można polegać i który w niezwykle łagodny sposób ułatwia codzienne kontakty między ludźmi – jakkolwiek obcy mogliby się oni sobie wzajemnie wydawać.

Ale od tamtego czasu Londyn, na równi z innymi zachodnimi metropoliami, znalazł się w zawieszeniu pomiędzy realiami multikulturalizmu a napięciami związanymi z życiem w cieniu radykalnych różnic kulturowych, także tych bardziej ekstremalnych, skrajnych, grożących wybuchem przemocy. Dla mnie podsumowaniem całej sytuacji stał się pewien moment przed dwoma laty, kiedy spacerowałam przez East Side. East Side to tradycyjny teren imigrantów, miejsce osiedlania się grup świeżo docierających do wybrzeży Anglii. Dzielnica ta widziała już kolejne fale hugenotów chroniących się przed katolickimi represjami we Francji, Irlandczyków uciekających przed nędzą oraz wschodnioeuropejskich Żydów przybywających tu z różnych powodów. W dzisiejszych czasach stała się domem dla dużej społeczności bangladeskiej, z jej barwnymi sklepami i świetnymi restauracjami. Historyk imigracji towarzyszący mi w trakcie spaceru z dumą zauważył, że East Side jest jednym z niewielu zakątków świata, gdzie obok siebie stoją kościół protestancki, synagoga i meczet, wzniesione praktycznie jeden obok drugiego.

Ale ten dzień, jak się okazało, był też dniem protestu zorganizowanego przez bangladeską społeczność przeciwko kręceniu filmu opartego na powieści Moniki Ali pod tytułem *Brick Lane*. Ali pochodzi z Bangladeszu, lecz protestujący byli przekonani, że jej film przedstawia ich społeczność w mało pochlebny i obraźliwy sposób, a jego produkcja powinna zostać przerwana. Protest miał poważny ton, wznoszono gniewne okrzyki, niesiono tablice z hasłami w urdu. Muszę przyznać, że widok ten przywołał mnie do porządku.

Może się to wydawać jedynie lokalnym incydentem, ale oczywiście konflikty krążące wokół kwestii wolności słowa pojawiły się w ubiegłym roku w całej Europie, prowadząc czasem do krwawych zająć. Ponadto należy zauważyć, że antagonizmy tego typu związane

są zazwyczaj ze sporem o absolutnie fundamentalne wartości, i niełatwo je rozwiązać. Wolność słowa jest dobrem absolutnym w zachodnim kontekście, jednak dla wielu muzułmanów na całym świecie szacunek dla islamu ma wyższą wartość.

Jak do takich sytuacji dochodzi i w jaki sposób je rozładować, zanim eksplodują jeszcze ostrzejszym konfliktem i większą przemocą? Wiele zależy od tego, jak sobie wyobrażamy nasze relacje w zróżnicowanym społeczeństwie. Miasto jest tygłem, w którym są one najbardziej bezpośrednio przeżywane i poddawane testom. Spróbuję więc wysondować realia dzisiejszych miast, rozważając te relacje w sposób bardziej zasadniczy i systematyczny. Chciałabym naszkicować coś w rodzaju anatomii postaw wobec różnorodności, które – zgodnie z moimi obserwacjami – dominowały w ostatnich dziesięcioleciach. Chciałabym też rozważyć typy ram, jakich potrzebujemy, by móc wygasić międzyetniczne i wewnątrzetniczne konflikty oraz stworzyć humanitarne i tolerancyjne środowisko, gdy w bliskim sąsiedztwie przestrzeni publicznej trwa nasza codzienna przepychanka.

Ponieważ moje zainteresowanie tą tematyką bierze się z raczej własnego doświadczenia emigrantki niż z wiedzy naukowej, pozwolę sobie krótko omówić swoje doświadczenia. To doświadczenia kogoś, kto zdołał już być obcy w kilku krajach, ale kto jednocześnie przeszedł proces akulturacji czy też asymilacji na tyle, by móc spojrzeć na problemy społeczne także z drugiej strony. Oczywiście, emigracja – aby użyć bardzo szerokiego pojęcia obejmującego wiele rodzajów migracji – to stan, w którym człowiek zderza się bezpośrednio z problematyką głębszych wartości, bardzo ostro wypuklający zarówno siłę specyfiki danej kultury, jak i potencjał sytuacji skrzyżowania się kultur.

Rzeczywiście, pierwsze lekcje mojego wykorzenia dotyczyły ogromnego znaczenia języka i kultury – czy raczej nierozłączności tych potężnych i pozornie ponadosobowych elementów naszego najbardziej osobistego, najbardziej wewnętrznego ja. Przez jakiś czas byłam faktycznie pozbawiona języka, polski zszedł do podziemia, a angielski był nadal terra incognita. Ta krótka, acz radykalna przerwa uświadomiła mi, jak bardzo nasze postrzeganie i rozumienie, jak również nasze poczucie obecności, a nawet życia – żywotności – zależy od żywej mowy, która w nas mieszka. Gdy nie mamy słów na określenie naszych wewnętrznych doświadczeń, te doświadczenia oddalają się od nas w wewnętrzną ciemność; gdy brakuje słów, którymi można nazwać świat, ten świat staje się mniej

intensywny, mniej przejrzysty. Z drugiej strony, zdolność precyzyjnego nazywania rzeczy, doprowadzenie naszych doświadczeń do punktu świadomej artykulacji, nadaje niuansy i kolory naszej percepcji innych i siebie samych. W bardzo realnym sensie język stanowi nasz psychiczny dom. Tak samo jak z językiem jest z kulturą – ten pierwszy okres radykalnej destabilizacji uświadomił mi, jak bardzo jesteśmy wytworami kultury i jak wielką niespójnością ryzykujemy, jeśli wypadniemy z jej matrycy. Przez kulturę rozumiem oczywiście nie tylko artefakty w postaci literatury czy sztuki, ale całą sieć widzialnych i niewidzialnych przyzwyczajzeń, psychologicznych kodów i założeń – rodzaj symbolicznego systemu dzielonych znaczeń, który organizuje nasze postrzeganie od dzieciństwa i który wewnątrz każdej kultury nadaje kształt naszej osobowości i wrażliwości. Na tym poziomie kultura nie jest jedynie czymś, w czym żyjemy, ale czymś, co żyje w nas, nie tylko jako łatwo zamienialne idee i przekonania, ale jako wartości zakodowane w naszych komórkach psychicznych.

Podkreślam to, ponieważ głębia, na jakiej te procesy w nas zachodzą, sprawia, że czasami poczucie kulturowej „różnicy” staje się rzeczą niedostępną, a proces międzykulturowego zrozumienia – naprawdę trudny. Wydaje mi się jednak, że obserwując moją własną trajektorię, zauważam dość głębokie zmiany w postawach wobec tej różnicy ze strony głównego nurtu kultury czy też kultury większości. Do Stanów Zjednoczonych przyjechałam w 1963 roku, tzn. dokładnie w tym czasie, gdy Ameryka stanęła na progu wielkich zmian, a sama jej koncepcja miała się rozpaść na wiele różnych, często nawzajem się wykluczających idei i obrazów. Ale w momencie mojego przyjazdu kraj nadal miał pewne i jednolite poczucie własnej tożsamości oraz wiarę w to, że reprezentuje postęp i pożądane ludzkie normy. Ideologia dotycząca imigrantów była nadal jednoznacznie asymilacyjna. Etos tygła narodowości zasadzał się na wierze, że nowi przybysze z radością porzucą własną przeszłość i zaakceptują Amerykę niezwłocznie i z wdzięcznością. Wielu tak zrobiło. Ameryka, jakby nie było, oferowała znacznej liczbie ludzi nowe możliwości, okazję do zrobienia kariery i azyl przed wszelkiego rodzaju prześladowaniami i uciskiem. Ja sama byłam beneficjentką amerykańskiego egalitaryzmu i mobilności, i jestem za to naprawdę wdzięczna. Ale niekwestionowane założenie uznające Amerykę za normę, do której wszyscy powinni z radością się dostosować, oznaczało, że wyobraźnia różnicy nie była ani pielęgnowana, ani silnie

rozwinęta, a głębokie różnice kulturowe często umykały uwadze czy nie cieszyły się zainteresowaniem. Nowego przybysza nierzadko witał brak zrozumienia i ignorowanie faktu, że coś jednak się tego zrozumienia domaga. A to z kolei oznaczało, że asymilacja niosła ze sobą silne zagrożenie kolonizacją, niedocenieniem i zduszeniem pierwszego ja przez – że się tak wyrażę – potężne siły. Mój własny projekt polegał w pewnym sensie na przetransponowaniu siebie na amerykański ton, aby prawdziwie wniknąć we wrażliwość mojego nowego świata. Takie przedsięwzięcie jest ciekawym i rozwijającym doświadczeniem, choć czułam, że nie można tego dokonać powierzchownie lub raptownie, bo zbyt szybkie odrzucenie mojej przeszłości byłoby czymś w rodzaju gwałtu na sobie samej.

Od czasu mojej własnej emigracji nastąpiła wielka zmiana w stosunku do różnic kulturowych i obcych „innych”. Zmiany zaszły na kilku poziomach i choć moje rozważania dotyczyły dotąd jedynie kontekstu amerykańskiego, myślę, że takie same obserwacje – z pewnymi oczywistymi modyfikacjami – można zastosować też do Wielkiej Brytanii, a nawet Europy Zachodniej. Na jednym, dość swoistym poziomie, pojawiły się obszernie komentarze i wyrosły teorie dotyczące refleksji i rewizji pojęcia emigracji. Podstawowa zmiana dotyczy nadania temu pojęciu i całemu zespołowi intelektualnego i emocjonalnego doświadczenia z nim związanego pozytywnego wydźwięku. Przynajmniej w ramach pewnego rodzaju teorii postmodernistycznej dotyczy to wartości i cech doświadczenia charakterystycznych dla emigracji: niepewności, przemieszczenia, podzielonej tożsamości. W ramach tego schematu pojęciowego emigracja stała się czymś dobrym, nawet – no cóż – sexy, romantycznym i ciekawym.

Także w szerszym wymiarze, nie w sferze zaawansowanych teorii, ale bardziej ogólnych postaw, można odczuć znaczną zmianę, która nastąpiła mniej więcej w ciągu ostatnich dwóch dekad. Wzrosło znaczenie polityki tożsamości wraz ze związaną z nią potrzebą pełnego uznania każdej grupy o szczególnym charakterze i własnej historii. Dominujący etos w kwestii imigracji przeszedł od pojęcia kulturowego tygla do pięknej mozaiki, od asymilacji do multikulturalizmu.

Myślę także, że został postawiony następny krok, zarówno w sferze wysokiej teorii, jak i szerszych postaw – coś w rodzaju romansu z różnicą, poczucie, że to właśnie marginalność czy pozycja outsidera niosą ze sobą coś interesującego lub pewną mądrość; że prawość, dobro czy szlachetność wynikające z bycia ofiarą istnieją w Innych, i że My – domniemani normatywni – tkwimy a priori w błędzie.

Następny historyczny zwrot dał się szczególnie odczuć po wydarzeniach 11 września. Oczywiście można mówić o całym spektrum reakcji w różnych miejscach, ale według podobno postępowych interpretacji zamachy Al-Kaidy zostały uznane za przejaw uzasadnionego gniewu represjonowanych – to „my” mieliśmy „wyciągnąć z tego nauczkę”. Od tego czasu, na pewno w Wielkiej Brytanii, można dostrzec wśród rzekomo postępowej części opinii publicznej rodzaj flirtu, a może nawet akceptacji wyraźnie ekstremistycznych tendencji – o ile zrodziły się one wśród domniemanych prześladowanych Innych. Wystarczy tu podać konkretny (a może epifenomenalny) przykład: niedawno „Time Out”, magazyn, który informuje o wszystkich możliwych rodzajach wydarzeń kulturalnych i rozrywkowych, będący sam symbolem wyluzowanego Londynu, poświęcił cały numer tematowi narastającego islamskiego charakteru miasta, przejawiającego się w zmianie kodu postępowania i zwyczajów mieszkańców. Zarówno wstępniak, jak i artykuł z pierwszej strony sugerowały, że ostatnie wydarzenia nie były aż takie złe, gdyż dzięki nim ograniczone zostanie nadużywanie alkoholu i wyuzdanie, wzrosnie poziom higieny osobistej i szacunek dla kobiet, które, oczywiście, będą musiały się ubierać zgodnie z zasadami szariatu i nosić zasłony.

Ten ton uderzył wielu czytelników magazynu jako szczególnie absurdalny, ponieważ „Time Out” uważany był za potężny bastion wyzwolonego stylu życia; zawierał zwykle wykaz gejowskich barów i imprez, i regularnie był ilustrowany zdjęciami nagich ciał. Wszystko to musiałyby zniknąć, gdyby Londyn miał się stać prawdziwie islamski, a pismo gotowe było odstąpić od dotychczasowego stylu dla dreszczyku rzekomo radykalnej, a w rzeczywistości bardzo konserwatywnej mody.

Oczywiście rozumiem, że taka postawa współlistnieje z bardziej powszechnymi formami uprzedzeń, a nawet bigoterii, które należy zwalczać wszelkimi możliwymi środkami. Mówię tu jednakże o zespole idei i postaw, które dotyczą naszego poczucia moralnego ładu i decydują o tonie bardziej liberalnej dyskusji na temat tych kwestii.

I znowu chcę wyjść poza ramy bezpośrednich realiów i polemik, i rozważyć te postawy oraz ich konsekwencje w bardziej systematyczny sposób. Na poziomie etycznym można by powiedzieć, że nasza skłonność do krytykowania grzechów własnych plemion oraz przypisywanie innym moralnych zasług, podobnie jak uprzywilejowanie outsiderów oraz niektórych grup nieuprzywilejowanych,



świadczy o rozwoju etycznej wrażliwości. I do pewnego stopnia tak jest. Wydaje mi się, że np. społeczeństwo brytyjskie uwrażliwiło się na swą własną kolonialną przeszłość i stąd równouprawnienie alternatywnych perspektyw kulturowych. Świadomość różnorodności kulturowej istniejącej w naszym społeczeństwie oznacza, że mniej jesteśmy podatni na tyranię jakiejś hipotetycznej tożsamości normatywnej. Już bardzo niewielu uważa, że jesteśmy jedyną prawowitą nacją lub że nasz narodowy geniusz przewyższa wszystkie inne. To na pewno pozytywne zjawisko.

Jest jednak kilka powodów, dla których idealizacja zróżnicowania wraz z odwróceniem starszych, triumfalistycznych dogmatów wydaje się mało satysfakcjonująca zarówno jako opis naszego świata, jak i jako ideał, do którego powinniśmy dążyć. Przede wszystkim uromantycznienie emigracji, diasporyzmu i nomadyzmu paradoksalnie zaniża ich cenę i trudność samej sytuacji. Prawdziwe poczucie zagubienia i utrata wszystkich znanych parametrów zewnętrznych i wewnętrznych nie są ani romantyczne, ani cool. Niosą ze sobą wielkie psychologiczne i egzystencjalne koszty, są czymś, co jak sądzę większość imigrantów chciałaby jak najszybciej mieć za sobą, szukając nowego sposobu, by znowu poczuć się jak w domu. Uważam też, że wyobrażanie sobie sytuacji dyslokacji i imigracji jako czegoś uszlachetniającego lub radykalizującego umniejsza znaczenie przeciwnego bieguny, czyli konserwatywnego potencjału takiej sytuacji. Pozycja outsidera może początkowo dodawać animuszu czy też rewolucyjnego potencjału, lecz duży wstrząs i dyslokacja czasem wywołują raczej usztywniające impulsy samozachowawcze i zaściankowość. Prowadzą do pewnego rodzaju psychicznego fundamentalizmu, w którym człowiek ukierunkowuje siebie według idealnej i czystszej przeszłości lub utraconego domu, pozostając oderwany i odseparowany od skompromitowanego i pogrążonego w konfliktach rzeczywistego miejsca zamieszkania. Myślę, że tendencje takie dało się zaobserwować w Wielkiej Brytanii na przykład wśród pokolenia polskich emigrantów z czasów wojny i że można je widzieć wśród niektórych segmentów społeczności islamskich w dzisiejszym Londynie. Ponadto wyobrażanie sobie siebie nieustannie jako podmiotu uprzedzeń lub dyskryminacji może prowadzić do pewnego rodzaju separatyzmu od ogółu społeczeństwa, a także do zasadniczo defensywnego, konserwatywnego światopoglądu, w którym człowiek czuje się zawsze outsiderem i ofiarą – nawet wtedy, kiedy sytuacja wygląda już inaczej. Kilku komentatorów muzułmańskich w Wielkiej Brytanii zauważyło



niedawno ów „wiktymologiczny” trend wśród społeczności muzułmańskich. Był to przede wszystkim Kenan Malik w swojej reakcji na działania naszego kontrowersyjnego burmistrza Kena Livingstone’a, który jako wielki zwolennik multikulturalizmu ciepło przyjął niedawno wizytę kilku bardzo ekstremistycznych imamów w czasie ich wizyty w Londynie.

Wracając jednak do głównego czy też „większościowego” punktu widzenia – wydaje mi się, że wyobrażanie sobie „Innego” zawsze jako „naszej” ofiary, której działania postrzegamy zawsze w odniesieniu do domniemanych „nas”, jest w podtekście protekcjonalistyczne. Podejście takie nie docenia działań jednostek i grup, nawet jeśli znajdują się one na pozycji mniejszości. Ignoruje natomiast siłę kultur i ideologii Innych, również także moc wyniszczających konfliktów pomiędzy innymi kulturami i subkulturami. W konflikcie o *Brick Lane* na przykład istniały też muzułmańskie głosy przeciwstawiające się protestom, a nawet wyrażające oburzenie z ich powodu.

I rzeczywiście, często zdarza się, że komentatorzy pochodzący z mniejszości zauważają, że model jednorodnej większości i wiecznie uciskanej mniejszości nie pasuje już do współczesnych realiów szybko zmieniającego się, mobilnego świata. Wraz z tym, jak nasze społeczeństwa stają się coraz bardziej wewnętrznie płynne, a ośrodki władzy i wpływów lub interesu coraz bardziej się krzyżują, same pojęcia reprezentatywnego insidera i wiecznie odrzucanego outsidera wydają się już tu nie pasować.

Również w literaturze pisarze tacy jak amerykański eseista latynoskiego pochodzenia Richard Rodriguez w książce *Brown* czy Zadie Smith w *Białych zębach* niemal dokładnie oddają synkretyczną i wielowymiarową topografię nowego multikulturalizmu – topografię, w której różne tożsamości etniczne przenikają się nawzajem i dzielą, oddziałując wzajemnie na siebie w dobrych i złych aspektach. Jednocześnie walczą one z życiowymi problemami i konfliktami w swoich społecznościach połączonych wspólnotą interesów, tak że trudno powiedzieć, iż istnieje tu jakiś ośrodek autorytetu, władzy, ucisku czy dyskryminacji.

Uderza mnie jednak to, jak bardzo się skurczyła ta nowa multikulturalna topografia, o ile mniej w niej reprezentatywności czy jakiegoś szczegółowego rozwinięcia zarówno w głównym nurcie literatury amerykańskiej, jak i brytyjskiej. Staliśmy się bardzo delikatni w poruszaniu z tego punktu widzenia tematu międzykulturowego czy międzyetnicznego dialogu, bardziej świadomi pułapek protekcjonalizmu

i arogancji – czegoś w rodzaju percepcyjnego imperializmu. Pułapki oczywiście istnieją, lecz uważam, że powinniśmy umieć rozmawiać ze sobą nawet ponad trudnymi granicami, ryzykując nieporozumieniem po to, by poszerzyć granice naszego zrozumienia.

Chodzi mi o to, że idealizacja innych jest tak samo niewłaściwa jak ich oczernianie. Jedno i drugie to formy projekcji i unikania pełniejszego zrozumienia, głębszego zaangażowania w życie innych kultur i zbiorowości. A zaangażowanie – z obydwu czy też ze wszystkich punktów widzenia – jest tym, czego tak naprawdę bardzo potrzebujemy, jeżeli chcemy współżyć nie jako oddzielne enklawy zamieszkujące wspólne terytorium, ale jako członkowie tego samego społeczeństwa czy przestrzeni miejskiej. Być może tolerancja jako łagodny rodzaj obojętności nie wystarcza, aby poradzić sobie z sytuacją bliskiego sąsiedztwa oraz okresowych napięć i konfliktów. Trzeba nam wyęźnionego wysiłku zrozumienia i wyobraźni, który nie będzie się sprowadzał do zniwelowania różnic, lecz zakładał zmaganie się z nimi w aktywnym i dynamicznym dialogu. Nawiasem mówiąc, dialog, który ma być czymś więcej niż tylko środkiem uśmierającym ból i pobieżną wymianą zdań, w którym każdy wyraża wielki szacunek dla wartości drugiej strony bez próby zmierzenia się z nimi – jest koncepcją trudną i wymagającą. Wszystkie aż zbyt dobrze nam znane międzykulturowe debaty nie są niczym więcej niż tym, co Trevor Phillips, szef komisji ds. równości rasowej, nazwał „kulturową turystyką”.

Bardziej autentyczne formy dialogu muszą dopiero zostać rozszyfrowane i opisane. Jak można wyciągnąć rękę do innych, tak by uwzględniać ich podmiotowość i światopogląd i nie tracić ani na moment własnej perspektywy oraz zasad, którym chcemy hołdować? To trudne pytanie i trudne zadanie. Ale miasto jest idealnym forum dla takiego dialogu, to miejsce, w którym codziennie, na każdym kroku, odbywają się różne formy nieformalnych dyskusji i gdzie bardziej wyęźnione próby wzajemnego zrozumienia mogą i powinny być wspierane. Oczywiście takich rozmów jest szkoła, ale wydaje mi się, że można by stworzyć do tego celu specjalną przestrzeń, na przykład ośrodki międzykulturowe zajmujące się dyskusjami, wspólnymi projektami i działaniami artystycznymi. Mam wrażenie, że wyważam na nowo drzwi, które w Sejnach już otwarto, ale to bardzo dobre rozwiązanie.

Jednakże tam, gdzie w tej samej przestrzeni politycznej, a nie po różnych stronach granicy istnieje kulturowe zróżnicowanie, trzeba

wziąć pod uwagę jeszcze jeden element i kontekst – nie tyle perspektywę jakichś próbujących się porozumieć konkretnych osób lub grup, ale społeczeństwa samego w sobie, tak zwanego dobra wspólnego. Z tego trzeciego, ale istotnego punktu widzenia ważne będzie nie tylko to, jak możemy się nawzajem zrozumieć przy wszystkich dzielących nas różnicach, lecz również to, jak zachować ideę wspólnotowości, jakiś rodzaj społecznej spójności wobec wszystkich naszych różnic, a szczególnie tych, które mogą być bardzo ostre i niełatwe do pogodzenia.

Właśnie wtedy, gdy konfrontujemy się z tymi ostrymi i skrajnymi odmiennościami, okazuje się, jak ważna jest sfera wspólnoty – tzn. domena, w której działamy przede wszystkim jako obywatele lub np. londyńczycy raczej niż jako członkowie poszczególnych grup; gdzie jesteśmy postrzegani głównie w tej roli, a nie jako reprezentanci jakiejś wspólnotowej „tożsamości”. Uznanie istnienia takiej domeny nie oznacza wykluczenia innych miejsc – stowarzyszeń społecznych, instytucji religijnych, specjalnych szkół itp. – w których można wyrażać i praktykować swe szczególne etniczne czy kulturowe tożsamości.

Z punktu widzenia celów jednostki istnieją także, jak mi się wydaje, potrzeby zrozumienia tego, że nie jesteśmy monolityczni z natury, oraz akceptacji i uznania dla różnych sfer naszej tożsamości. Ta potrzeba uznania dla jednostki jak i zbiorowości jest głęboka – istnieją sytuacje i konteksty, w których chcemy podzielić się nim i uzyskać w zamian dokładne i gruntowne zrozumienie dla naszej przeszłości, dla rzeczy, które nas tworzą i wyróżniają naszą osobowość. Tak długo, jak w naszych wielokulturowych społecznościach będą się pojawiać nowe generacje imigrantów, musi się znajdować miejsce na forum, gdzie konkretne osoby mogłyby doświadczyć uznania dla swojej przeszłości i wrażliwości – nawet gdyby oznaczało to tylko zaistnienie ważnego dla nich okresu przejściowego, w którym mogłyby dokonać wyboru związanego z akceptowalnym dla nich stopniem akulturacji czy też asymilacji. Nie możemy i nie powinniśmy na siłę wydobywać z ludzi tych elementów, które kształtują ich osobowość i duchowość.

Niemniej jednak dla nowych przybyszów i mniejszości narodowych – szczególnie gdy ich imigracja ma w pewnym sensie charakter dobrowolny – jakiś rodzaj zaangażowania i uczestnictwa w społeczeństwie, do którego wchodzi, jest niczym więcej niż konsekwencją ich wyborów. Możemy być katolikami, muzułmanami, Żydami,

**NACJONALIZM**, ideologia oparta na przesłance, że lojalność i oddanie jednostki państwu narodowemu stoi ponad innymi potrzebami jednostki i grupy; ruch nowoczesny powstały pod koniec XVIII wieku, rozwijający się równocześnie z ideą obywatelstwa. Nacjonalizm jest szeroko rozpoznawanym sentymentem mieszającym życie publiczne i prywatne; jedna z potężniejszych jednostkowych determinant historii. Za jego wyraziste manifestacje można odczytywać rewolucje amerykańską i francuską. Na początku dwudziestego wieku rozpowszechnił się w krajach azjatyckich i afrykańskich. Stąd wiek dziewiętnasty zwany bywa wiekiem nacjonalizmu w Europie, podczas gdy w wieku dwudziestym walki silnych ruchów narodowych obecne są w Azji i Afryce.

**PATRIOTYZM**, oddanie krajowi jedynie ze względu na przynależność obywatelską do danego państwa. Jest blisko związany z nacjonalizmem, ale nacjonalizm niekoniecznie musi być częścią patriotyzmu. Pochodzi od słowa w starożytnej grece *patriōtes*, „krajanie”. Jako wyabstrahowany rzeczownik „patriotyzm” pojawił się po raz pierwszy na początku XVIII wieku.

Polakami czy Albańczykami – a jednocześnie określać się jako obywatele danego kraju czy społeczeństwa, w którym przyszło nam żyć, i odgrywać rolę społeczną związaną z interesem ogółu.

Ponadto wydaje mi się, że samo pojęcie wspólnej ojczyzny podlega zmianom wraz z modyfikacjami realiów społecznych. Myślę też, że zjawisko radykalnej odmienności i narastającego skomplikowania kulturowej mozaiki wymaga od nas zrobienia czegoś razem bardzo trudnego i interesującego: ponownego przemyślenia, a może i przededefiniowania – a czasami umocnienia – podstawowych zasad, na których opierają się nasze społeczeństwa. Czym właściwie są grzeczność, wolność słowa, demokracja; dlaczego tak cenimy, o ile go w ogóle doceniamy, rozdział Kościoła od państwa; na jakiej podstawie kwestionujemy, o ile kwestionujemy, zabójstwa honorowe i noszenie zasłon przez kobiety? Dobrze by oczywiście było, gdybyśmy mogli wspólnie i wzajemnie kształtować podstawowe zasady dotyczące nowej agory, i ochoczo się pod nimi podpisać, tak by zwyczajne życie naszych miast i społeczeństw toczyło się w atmosferze jakiegoś podstawowego zaufania zamiast wzajemnej podejrzliwości.

Nie chcę tu wyolbrzymiać rozmiarów tej podejrzliwości, konfliktów czy nawet dyskomfortu, jakie one powodują. Na co dzień Londyn jest nadal

wspaniałym miejscem do życia, przestrzenią wielu zaskakujących i ożywczych spotkań. Londyn *Białych zębów* Zadie Smith – wieloetniczny, hulaszczy, z wektorami sił i przyciągania biegnącymi we wszystkich kierunkach – to miasto, które stało się częścią naszej zbiorowej wyobraźni tak samo jak Londyn Karola Dickensa. Miasta

---

to twory wieloorganiczne i możemy zacząć je doceniać i kochać na wiele różnych sposobów. W przeciwieństwie do narodowego patriotyzmu, który jest oparty na ideologicznych symbolach, patriotyzm lokalny opiera się na realnym przywiązaniu i może być rzeczą wspaniałą. Trzeba tylko wspólnie pielęgnować ten wieloorganiczny twór, upewniając się, że jego tkanka łączna jest wciąż wystarczająco silna, by pomagała nam żyć i nie zaczęła pękać lub się załamywać pod nadmiernym ciężarem.

## STUDIUM PRZYPADKU

### Obrona przestrzeni publicznych – obrona naszej przyszłości

HUSEIN ORUČEVIĆ

Berlin 2009

Nie jest łatwo żyć w mieście podzielonym między dwie grupy etniczne, dwie narodowości, z których każda twierdzi, że ma prawo do drugiej części. Niestety, ta sytuacja rozciąga się też na inne sfery życia. W podzielonym mieście miejsca publiczne służą do manifestowania nacjonalistycznej polityki. Nie służą one do rozwoju cnót obywatelskich i dialogu, są raczej przyczyną dalszych podziałów i antagonizmów. Rodzą politykę segregacji i dyskryminacji we wszystkich aspektach organizacji lokalnej społeczności. Np. cały system szkolnictwa, od przedszkoli po uniwersytety, padł ofiarą nienawiści.

Pewne przestrzenie publiczne i obiekty użyteczności publicznej ilustrują obecność nacjonalistycznej polityki – ich nazwy mogą zawierać narodowy człon, budynki oznakowano jako bośniackie lub chorwackie. Albo weźmy na przykład szkoły; mogą one nosić imiona słynnych duchownych, dzięki czemu historia staje się jednowymiarowa i dyskryminująca. Zmieniono nazwy ulic. Każdy, kto posiada przyzwoitą wiedzę na temat historii Bałkanów, nie będzie miał problemu z określeniem, w której części miasta się znajduje – wystarczy spojrzeć na nazwę ulicy.

Pełna przemocy i krwawa historia Mostaru i Bałkanów jest wciąż obecna w nazwach ulic dzisiejszego miasta. Reprezentują ją imiona wojowników i bojowników, ideologów i bohaterów (bohater jednego narodu jest dla drugiego zbrodniarzem wojennym). Dokądkolwiek się udasz, towarzyszyć ci będzie przemoc.

Oprócz nacjonalistycznego szaleństwa w nazewnictwie i (wątpliwego) doboru osób stojących na czele instytucji kulturalnych i publicznych, a także zniesienia opieki społecznej, pojawił się inny problem – McŚwiat poszukujący nowych, niezaoranych dolaronośnych pól, nieujarzmionych przestrzeni, łaknących świata konsumentów. Towarzyszą mu nieetyczne (a nawet nieludzkie) kampanie. McŚwiat dotarł także do Mostaru, razem z pozbawionymi wyobraźni, zantagonizowanymi politykami.

Wczorajsi Chorwaci, Muzułmanie i Serbowie, podzieleni, skłóceni, poranieni, wszyscy zostali klientami i sprzedawcami. Szaleństwo zakupów i supermarkety stały się surogatem inicjatyw obywatelskich i przestrzeni publicznej, kiepskim substytutem agory, miejsca spotkań i dyskusji.

Obiekty, które mogłyby stać się cenne z publicznego punktu widzenia, przygotowane są do prywatyzacji lub już zostały sprzedane, bez poinformowania o tym mieszkańców. Zrzućwane budynki stanowiące własność gminy nie zostaną odrestaurowane, bo władzom brakuje wizji i zaangażowania, aby pomyśleć, co z nimi zrobić, jak nimi zarządzać albo jak wykorzystać. Zabytkowe budynki sprzedawane są po nedorzecznie niskich cenach. Niekiedy fasady pięknych, starych gmachów pokrywają reklamy McŚwiata.

Olbrzymie billboardy stają się celem samym w sobie, wyrazem dążenia do „wielkich profitów”. Ich właściciele lekceważą przemoc, jaką aplikują wszystkim, którzy spacerują po ulicach Mostaru. Ci przechodnie to ludzie, którzy zauważają ślady miasta. Nowo przybyła Wielka Komercja niszczy i zatrzuwa mieszkańców Mostaru. Nie wspominać już o tych, którzy muszą pracować i uczyć się w pomieszczeniach przysłoniętych i zaciemnionych przez Wielkiego Nowego Cesarza – ogromne transparenty reklamowe wygrażające wszystkim swym ciemnym płaszczem. McŚwiat przybył, a ludzie nie są w stanie przeciwstawić

**McWORLD**, McŚwiat, metafora globalizacji czerpiąca z szybkiego rozpowszechniania się sieci fast food McDonald'sa we wszystkich regionach świata oraz, bardziej ogólnie, używana do opisu skutków upraszczania usług międzynarodowych w rodzaju sieci fast food jak również komercjalizacji dóbr.



**OBYWATEL**, członek społeczności politycznej, cieszący się prawami i przywilejami, i przyjmujący na siebie obowiązki związane z członkostwem. Współczesne rozumienie obywatela pochodzi z *Encyklopedii* Diderota i d'Alemberta (1753) i utworzone zostało w opozycji do podmiotu w ustroju monarchicznym. Obywatelstwo uważane jest za jedną z podstawowych cech liberalnej demokracji i nowoczesności. Termin ten jest coraz częściej podważany przez tych, którzy kwestionują prawo państwa do decydowania o tym, kto może, a kto nie może przyjąć obywatelstwo. Uważają oni, że w czasach globalizacji obywatelstwo powinno wykraczać poza granice państw narodowych.

się globalnemu cesarstwu, które oddaje hołd idei zysku. Zysku i dobrobytu dla garstki wybrańców, oczywiście.

Idea kosmopolitycznego Mostaru przegrała bitwę z agresywną polityką nacjonalistów, odpowiedzialnych za zniszczenie miasta i jego śladów. Zrujnowali oni przestrzenie pamięci i tożsamości, próbując jednocześnie ustanowić tożsamości jeszcze starsze i bardziej imponujące, o których nikt już nie pamięta – ani mieszkańcy Mostaru rozproszeni po całym świecie, ani ci podzieleni, żyjący w mieście.

Mostar to miasto, w którym nikt nie czuje się dobrze – ani żaden jego obywatel, ani żadna inna osoba należąca do jakiegokolwiek nacji, religii czy subkultury.

To powód, dla którego Centrum Kultury Młodzieżowej Abrašević, autonomiczna strefa „Domu na granicy”, przystąpiło do obrony tego, co zostało z pamięci miasta, w tym pamięci rozwoju urbanistycznego. Wszyscy mieszkańcy Mostaru pamiętają budynek Abraševicia. Uczyli się w nim, bawili, kochali, a także dyskutowali o rozwiązaniach dotyczących ratowania miasta i jego założeń. Musieliśmy pozwać władze lokalne do sądu, po to by uratować chociaż jedno miejsce pamięci i społecznej interakcji. Wygraliśmy sprawę i będziemy nadal rozwijać działania, aby poszukiwać alternatywy dla dzisiejszego Mostaru. Opisałem to w tym krótkim wstępie do większej dyskusji na temat obrony przestrzeni publicznej, która jest naszą i miasta przyszłością.

### **U BRAM, SPACERUJĄC PO MIEŚCIE, Z LOTU PTAKA:**

#### **O GRANICACH, AGORACH, MOSTACH I INNYCH SPRAWACH**

W swej książce, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta* (Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005 – przyp. red.) Ewa Rewers wyróżnia trzy sposoby postrzegania życia miasta. Pierwszym z nich jest perspektywa pielgrzyma stojącego u jego progów, u jego bram.

*Poznawanie miasta od jego progów oznacza zadawanie pytań: czym jest miasto? Co to znaczy żyć w mieście? Jak odzwierciedla to jego imię?*

W mieście położonym na Istrii, zwanym Kastav, znajduje się Gradska loża (Loża miejska), budynek zwany przez niektórych agorą. Stoi on na zewnątrz murów miejskich, tuż przy bramie miasta. Został zbudowany w 1571 roku. To niezwykle obiekt o unikatowej architekturze. Powstał, aby być miejscem spotkań i obchodów ludowych świąt, a także wymiany poglądów i łagodzenia sporów.

Gradska loża usytuowana jest jako metaforyczne przedproże miasta. Ludzie, którzy pragnęli się w nim schronić lub w nim handlować, ci, którzy chcieli je tylko odwiedzić lub zamierzali w nim zamieszkać, wszyscy musieli odwiedzić kastawską Gradską lożę po to, by myśleć i mówić o mieście. Budynek stał się formą dobrowolnej miejskiej kwarantanny – polem kompromisu. W domku, który powstał właśnie jako miejsce wypracowania zgody, zbiegają się i wzajemnie przenikają dwa światy.

Kontaktują się one na ziemi niczyjej (ziemi kompromisu, dyskusji) czy też ziemi zaprojektowanej i zorganizowanej po to, by była jednocześnie wejściem i wyjściem; przestrzenią prowadzącą w obu kierunkach – do wewnątrz i na zewnątrz. Miejscem, które zabiera nas do niezorganizowanego obszaru nieposiadającego pamięci; przestrzeni wędrującej i nieprzewidywalnej. Albo do przestrzeni pamięci, która według niektórych bliska jest przestrzeni wiecznej – do miasta.

Kastav miał „most”, przez który należało przejść, „most” inicjacji – lożę. Przebywanie w niej było czymś w rodzaju testu rozmowy i pragnienia zamieszkania w mieście. Krótki pobyt w loży pozwalał nieznanemu przekroczyć bramy miasta, przejść przez jego próg. Kastawska granica obrazowała znaną ideę Geорга Simmla dotyczącą nieistnienia granic lub istnienia granic zawierających jednocześnie dwie strategie: bliskości i dystansu.

Demokratyczna loża nie nadała imienia miastu Kastav.

Przywołuję kolejne miasto, które zaczęło się od mostu. Wiele osób zastanawia się, co było pierwsze – most czy miasto?

Zanim powstanie most, wzdłuż rzeki powstaje wiele ludzkich siedlisk. Ale tylko jedno z nich ma się stać miastem – miejsce, gdzie zostanie zbudowany most.

Według Heideggera most jest zawsze pierwszy. Moje miasto ilustruje jego tok myślenia. Mostar został założony na moście zwanym

Starym Mostem. Most otwiera możliwości podróżowania na drugą stronę, umożliwia swobodne przejście, usuwa przeszkodę na drodze wędrowca. Jest łącznikiem, ale także granicą. To świetne rozwiązanie dla swobodnego przepływu ludzi, umożliwia rzeczy, które jeszcze wczoraj nie były wykonalne, staje się ideą. Most znajduje się na pograniczu dwóch miejsc, które tworzą miasto. Jest narzędziem, rozmową rąk i technologii. Nie przypomina kastawskiej kwarantanny miejskiej.

Most jest cudem, który zaniknie z czasem. Przystanie być ideałem i stanie się granicą. Będzie realizował strategię dystansu, mimo wyidealizowanej oryginalnej idei zbliżania do siebie ludzi – most graniczny pozwoli teraz na niezakłócony ruch w kierunku...

Przekształcenie mostu w granicę ma destrukcyjne, konflikto-genne konsekwencje – oddzielenie. Most jest mieszaniną dwóch światów, dwóch skrajnych cech człowieka: świata idealistycznego i świata destrukcji. Mostar, miasto most, ma cechy ekstremalnego miasta właśnie dlatego, że został założony na moście. Bliskość i oddzielenie, konflikt i pojednanie, postęp i zacofanie, wszystkie zasadnicze źródła energii na świecie – wszystko zbiega się w mieście. Celem jest zapanowanie nad tymi siłami.

Budując mosty, Mostar zrobił krok w kierunku rozwoju; niszcząc je, miasto sięgnęło dna, piekła podziałów i separacji. Dziś mosty Mostaru zostały zrekonstruowane, ale miasto jest nadal podzielone. Można powiedzieć, że cały świat utknął w dolinie Mostaru.

Na szczęście pozostaje coś więcej niż tylko granice i mosty. Nie są one jedynymi rzeczami, które stanowią miasta. Jeśliby tak faktycznie było, to musiałbym zakończyć teraz swoje refleksje ponurym obrazem walki pomiędzy konfliktem a spotkaniem.

Zostawmy próg, most i pogranicze, wejdźmy do miasta i przejdźmy się po nim. Nie zapominajmy, że jesteś tu obcy. Ci, którzy wkraczają do miasta, muszą je jeszcze poznać i zrozumieć. Zostawiliśmy łożę i most za nami, ale to nie znaczy, że nie napotkamy ich w centrum. Możemy nadal ich potrzebować, aby zrozumieć rytm, dynamikę i rozwój tkanki miejskiej.

Dotarliśmy teraz do drugiego sposobu spojrzenia na życie miasta Ewy Rewers – perspektywy pieszego, spacerowicza.

*Piesi piszą własną historię miasta, własnymi ciałami, według indywidualnych zasad.*

Dokąd udajesz się po przyjeździe do nowego miasta, kiedy spotkasz je po raz pierwszy? Jak je poznać? Wykorzystajmy przestrzeń,

mapę pamięci i organizację ruchu drogowego w zwolnionym tempie. Spójrzmy na miasto z perspektywy spacerowicza, a nie obcego.

Gdzie może obcy się poczuć bezpiecznie? Czego szuka, spotykając nowy organizm, w którym będzie miał spędzić trochę czasu, a może zostać na zawsze? Może ma przyjaciół. Czy oni mają dla niego czas?

Osobiste relacje, oczywiście, istnieją, ale ludzie mają ciekawską i dociekliwą naturę. Każdy chciałby móc zrozumieć i zorganizować przestrzeń na swój sposób. Możliwość organizowania przestrzeni jest bardzo ważnym, jeśli nie najważniejszym składnikiem spotkania z miastem. To przestrzeń w mieście, w której miasto samo się poznaje, w której ludzie mieszkają się z sobą, a grupy stworzone przez historię i pamięć miasta się spotykają.

W przestrzeni publicznej, gdzie to, co znajome, spotyka to, co odmienne, nie będzie trudno przybyszowi z innego miasta lub innego kraju wejść do agory i wziąć udział w dialogu. W tej społecznej i kulturowej mieszaninie jesteśmy zawsze wśród swoich. Nigdy nie czujemy się samotni w miejscach publicznych, które stanowią przestrzeń dla sztuki i społecznego kontaktu. Zostajemy wchłonięci przez siłę kontaktu i dialogu, poprzez różne formy kodów komunikacyjnych oferowanych przez takie miejsca.

Moje miasto to moja indywidualna sieć jego atrybutów, przestrzeni kosmopolitycznych, „autonomicznych stref-wysp”. Odrzucone na bok, w bezgranicznym morzu samowystarczalnej, zamkniętej przestrzeni, tworzą zamknięte podmioty. Sieć, którą tworzę, pozwala mi (lub przynajmniej nie przeszkadza) spotkać Innego, odmiennego.

Dziś, gdy znajdę się w innym, nieznanym polskim mieście, odkrywam siatkę „mojego miasta”. Szukam cech miast, które znałem wcześniej, szukam miejsc, gdzie spotykają się idee i sztuka, miejsc stworzonych przez miasto w ramach jego wyjątkowej historii. To właśnie w tych miejscach odkrywamy uniwersalną wartość miasta i jego wyjątkowość.

**KOSMOPOLITA**, gr. *kosmopolítés*, „obywatel świata”, opisany po raz pierwszy w filozofii stoickiej; brany za określenie wielu ważnych poglądów w filozofii moralnej i socjopolitycznej. Sednem tego mgławicowego terminu, dzielonym przez nie wszystkie, jest idea, że wszyscy ludzie, niezależnie od przynależności politycznej należą (mogą należeć) do jednej wspólnoty, i ta wspólnota powinna być doskonała. Filozoficzne zainteresowanie kosmopolityzmem bierze się z wyzwania, jakie termin ten stawia przed rozpowszechnionym przywiązaniem do obywateli własnego kraju, lokalnej państwowości, czy parafialnych kultur.

Opuszczona przestrzeń miasta (autonomiczna strefa-wyspa) błaga nas, aby się nią zaopiekować. Te strefy, zniszczone i opuszczone, wymagają nie tylko odbudowy. Musimy w nie również tchnąć nowe życie, tworząc spontaniczną aktywność lub ekonomiczną treść: parkingi, centra handlowe czy też arterie drogowe. Musimy również poświęcić trochę czasu na próbę zrozumienia stanu, w jakim te przestrzenie się znajdują, stanu ich zaniedbania i opuszczenia. Tu leży klucz do zrozumienia miasta i jego przyszłości, klucz do tworzenia tej niezbędnej otwartości na ludzi, którzy – tak jak my dzisiaj – będą szli spacerem ulicami miasta, wypełniając swoją własną część miejskiej mapy pamięci i znaczenia.

W mieście jest wiele miejsc, których unikamy, nawet jeśli oznacza to dłuższą podróż (pomimo tego, że miasto stanowi jedną całość i nie ma żadnych problemów z dotarciem z jednej części do drugiej w dość krótkim czasie). Rzadko jednak zadajemy sobie pytanie: dlaczego nasza trasa nie biegnie prosto, dlaczego unikamy pewnych części miasta? Czy są tam miny, które sami założyliśmy?

Te części miasta to rany na jego ciele, białe plamy na mapie, które tylko doświadczony spacerowicz potrafi dostrzec. Te zrujnowane przestrzenie są najczęściej celowo wycięte z siatki komunikacji miejskiej. Zakreślamy te „miejsca pamięci”, aby tam nie patrzeć, ale przede wszystkim aby nie zadawać pytań, bo pytania nieuchronnie prowadzą do odpowiedzi. Dla wielu dzisiejszych ludzi nie są istotne ani pytania, ani odpowiedzi. Twierdzą oni, że nie ma alternatywy, że nie mają kiedy rozmyślać na temat miasta: „Czas ucieka, nie mamy na to czasu”, „Czas to pieniądz”, „Kogo to to obchodzi w XXI wieku?”.

To właśnie włączenie takich ukrytych miejsc, ignorowanych i zabronionych, stanowi główne wyzwanie dla podzielonych miast. Spozrzegawczy spacerowicz, a nawet ten mniej uważny (niemniej jednak błąkający się po mieście) nie zauważy tych pustych miejsc, wyrzuconych poza margines. Obserwacja powoduje pojawienie się pytania: co było tu dawniej? Dlaczego zostało zniszczone i czemu nie jest odbudowane? Dlaczego stoi opuszczone?

Obserwując różne miasta, osiedla i dzielnice, odkryłem, że każde z nich miało jakiś rodzaj „blizny”, miejsca, które prosiły, aby je poznać, przywrócić im historię i zebrać wspomnienia o nich. Jeśli nie podejmiemy wysiłku pracy historycznej i nie przywrócimy pamięci o tych miejscach, będziemy po prostu unikać problemu, który w końcu się pojawi. Może wypłynąć w innej formie i stać się czynnikiem

lub akceleratorem destrukcji. Granice widoczne wewnątrz miasta, przestrzenie ukryte przed wzrokiem jego mieszkańców stanowią autonomiczne strefy pamięci, ale również strefy niewiedzy – problemu, którego nie ma („Nie widzę go, więc go nie ma”). Wszystko, co chcielibyśmy zignorować i nic o tym nie wiedzieć, jest znakiem upływu czasu, rozwoju miasta, można by również powiedzieć – znakiem cywilizacyjnego rozwoju.

*Bo jeśli miasto jest wspaniałą warstwą wspomnień, z reguły przekraczających pamięć danej narodowości, rasy czy języka, co może przynieść zniszczenie tej „antropologicznej pamięci”? Czy nie nastąpi destrukcja tej lepszej, a może nawet najlepszej esencji człowieczeństwa?*

Czy nie chodzi tu o instynkt niszczenia miast? Jediną rzeczą, jaką niektórzy zdolni są sobie wyobrazić, jest niewiedza, a jedynym rozwiązaniem wojna. Ci, którzy nienawidzą kosmopolitycznego życia miasta, potrafią wyrazić i zdolni są przyjąć tylko jedną prawdę. Starają się uniemożliwić wyrażenie innych poglądów poprzez ciągłe podsycanie niepokoju, łącznie ze straszeniem wojną. A strach zapobiega jakiegokolwiek próbie spotkania.

Granice określają obszar konfliktu, ale także możliwości rozmowy. Ukryte w mroku, w niepozornych ruinach, które ujawnia tylko światło dzienne. Spoczywają niezauważone, nierozpoznane, nie mają historii lub ich historia jest przemilczana. Pozostają nieznanne, dopóki ktoś ich nie zauważy, nie zacznie ich opisywać i pracować nad nimi. Innymi słowy, dopóki ktoś nie uruchomi archeologicznej pamięci miejsca.

Wyjście ze strefy światła, oślepiających neonów, do miejsc nieznanych, nie jest łatwe. W tym przypadku światło jest czynnikiem dzielącym – oślepia i popycha w ciemność. My, żyjący w świetle dnia, nigdy nie odkrywamy tej drugiej, „mrocznej” strony. Ona może nas nauczyć, jak na nowo odkryć światło i nie zostać przez nie oślepianym.

Jak mamy się narodzić na nowo?

Musimy kąpać się w świetle ludzi, którzy stanowili niegdyś część światła miasta, światła, które nas otacza, pozostając niewidzialnym.

Można tu zastosować analogię do sytuacji w gettach w czasie II wojny światowej. One również były ukryte przed wzrokiem przechodniów i były ofiarami ignorancji. Takie przestrzenie – niedostępne, kontrolowane, a po pewnym czasie zapomniane – zostały wyłączone z życia miasta. Są ukryte, jakby nigdy nie istniały. Czy zostały utracone na zawsze?



Autonomiczne przestrzenie sztuki stają przed podobnym problemem. Mają wielki potencjał reintegracji podzielonych miast, ale polityka segregacji zamienia je w obszary drugiej kategorii, pozbawione światła. Usytuowano je wśród ruin, zarówno budynków, jak i pamięci, i mają tak szybko, jak to możliwe, zostać zapomniane. Strach, jaki odczuwają obywatele miasta (nie „spacerowicze”) przed ukrytymi i zniszczonymi przestrzeniami otoczonymi przez hałas i morze jaskrawych, błyszczących billboardów, ujawnia problem wizualnego zanieczyszczenia i fałszywego poczucia bezpieczeństwa ukrytego za wielką powodzią światła i wszechobecnymi kamerami. Tajemnica ani ciekawość nie istnieją. Strach jest silniejszy, bo już się więcej ze sobą nie spotykamy, już siebie nie znamy, a bezpieczeństwo kupujemy w ramach sprzedaży związanej wraz z oślepiającym światłem. Nie zdobędziemy ich już poprzez rozmowę i porozumienie. Noc stała się ciemniejsza niż kiedykolwiek wcześniej.

Ukryte, ignorowane przestrzenie milczą nieoświetlone. Należy ich unikać za wszelką cenę niczym dekoracji do filmów grozy. Jeśli znajdziemy się w takim miejscu, powinniśmy jak najszybciej wrócić do bezpiecznego morza miejskich świateł. Bez kamer i ekranów czujemy się niepewnie, a hałas jest dla nas substytutem poczucia aktywności i toczącego się życia.

Ulice prowadzące do autonomicznych stref wyglądają ponuro, kojarzą się ze spacerem ślepcy lub długim, błotnistym przejściem w ciemnościach.

Jednak, tak jak i w dżungli pełnej niebezpiecznych, czyhających wszędzie zwierząt, niespodziewanie odkrywamy polanę, otwartą przestrzeń ze źródłami ogromnej rzeki. Tu także toczy się życie.

W jaki sposób możemy pomóc ślepcowi bezpiecznie pokonać nieprzyjemną ulicę? Jak uczłowieczyć i skrócić drogę łączącą dwa światy, które zostały stworzone po to, by dzielić? Jak możemy je połączyć, jak się im przeciwstawić? Jeden świat przypomina muzeum antyków, drugi poszukuje poczucia bezpieczeństwa w człowieczeństwie i rozmowie. Jeden jest błyszczący, oślepiający, drugi niemal niezauważalny, ukryty w ciemności. Jeden z nich jest jednorodny, jednolity, rozpoznawalny, drugi – zróżnicowany i pluralistyczny. Jeden jest nacjonalistyczny, otoczony nienawiścią, drugi – ciekawy świata i otwarty, ale ukryty przed wzrokiem przechodniów.

Jeśli mielibyśmy do czynienia z cechami charakteru człowieka, zamiast funkcji przestrzeni miejskich, jakich wartości chcielibyśmy bronić?



Zamiast tworzyć enklawy i getta służące jako „obozy przejściowe dla obcych”, powinniśmy czynić wszystko, by zmienić te „autonomiczne strefy wysp” w przestrzeni publicznej w obszar wymiany i tworzenia nowych wizji jedności.

Imigranci, cudzoziemcy, „Inni – gdzie się urodzili? Jakie przeżycia i wspomnienia przynoszą ze sobą? Jakie historie na temat zła tego świata? Jakie opowieści i mity wnoszą do miasta?

Dla tych ludzi miasta są głównie przyjazdowymi terminalami. Zostały utworzone przez połączenie elementów nowoczesnej infrastruktury, teraz rozwijają się w nich wirtualne arterie. Jak znaleźć miejsce dla siebie w tym pomieszaniu? Jak pozostać tym, kim jesteśmy, i dać siebie innym?

Tylko prawdziwe miasto jest w stanie chronić i zabezpieczyć człowieczeństwo obcych, którzy przychodzą, by zostawić w nim część siebie. Dźwigają nieznaną nam brzoźbę, brzoźbę rzeczywistości, która staje u naszych drzwi lub pozostaje ukryta w mroku ignorowanych i odległych miejsc Trzeciego Świata. Granice tworzą się w naszym otoczeniu. Granice, które przekroczyli już emigranci w drodze do naszych miast.

*Emigracja zmusza nas do odrodzenia się, otwiera wymiar w czasie i przestrzeni, który może się okazać przydatny, by odsłonić prawdziwe znaczenie rzeczy. Musimy otworzyć oczy – zanim zaczniemy zmieniać rzeczywistość, musimy nauczyć się widzieć. Emigrację zawsze poprzedza jakieś niepowodzenie, ale to nie tylko bolesne doświadczenie. Zamyka niektóre drzwi, ale otwiera inne: jest karą, ale jednocześnie wolnością i odpowiedzialnością. Ma jedno czarne i drugie czerwone oblicze.*

Odrodzenie oznacza ponowne odkrywanie świata. Niezależnie od tego, czy się rodzimy, czy odradzamy, widzimy rzeczywistość w inny sposób, bardziej uporządkowany. Taka nowa rzeczywistość jest dla miasta niezbędna.

Miasto nie może się niczemu dziwić, jeśli pragnie być miastem, przestrzenią kosmopolitycznych wartości.

Asymilacja, wielokulturowość, separacja, integracja. Wiele pytań wynika ze strachu i braku wiedzy na temat drugiego człowieka.

Niewłaściwe pytania.

Zawsze są błędem.

Efekty ich są szokujące, a podziały widoczne. Jak powinniśmy zapoznać imigranta z osiągnięciami miasta? Dokonaniem nie jednego wyznania ani jednej dzielnicy, ale także innych wyznań i kultur? Często natykamy się na „ukrytych” imigrantów, ludzi biednych.

Spotykamy ich na obrzeżach miast, w instytucjach socjalnych. Ukryci przed naszym wzrokiem, niewidzialni, nie wiem nawet, czy tutaj są. Przychodzą do nas, bo my nie chcieliśmy przyjść do nich i postarać się zrozumieć ich świat.

Sądziliśmy, że skoro zapewniliśmy im mieszkanie i wyżywienie, obcy staną się częścią naszego świata i naszej kosmopolitycznej (lub raczej gospodarczej) historii.

Nie stworzyliśmy przestrzeni nieodzownej agory, miejsca, które umożliwi spotkanie z innymi. Nie stworzyliśmy miejsca, które może pokazać, czym miasto naprawdę jest i czemu będzie musiało stawić czoło w przyszłości. Agora zachęca ludzi do rozmowy o sobie samych, do odsłonięcia innym części siebie.

Imigranci i obcy muszą mieć możliwość spotkania z miastem. Potrzebują otwartych przestrzeni publicznych, które dadzą im wsparcie i poczucie przynależności. Już dawno przekroczyli progi miasta; otwieramy im drzwi. Teraz stali się już kolejną częścią miejskiej mieszkanki, którą miasto musi zagospodarować.

Nie wolno zostawić ich samym sobie, bo prowadzi to do powstania sfrustrowanych grup, które, zamiast być ciekawe inności, brutalnie wtrącają się w przestrzeń innych. Przestrzenie publiczne, które służą przekształcaniu podzielonego miasta, pierwsze padają ofiarami ataku. Zainteresowanie innymi ludźmi, które jest tak samo silne jak ciekawość dziecka, przekształcone zostaje w inną, irracjonalną, podświadomą stronę ciekawości – w brutalną agresję. Przekracza ona granicę i próbuje zniszczyć, co tylko się da.

Tak oto docieramy do pogranicza, które jest albo obszarem konfliktu, albo miejscem pojednania i dialogu. Czy będzie funkcjonować jako to pierwsze, czy jako drugie, zależy od zachowania miasta i od utrzymania publicznej przestrzeni w obszarach przygranicznych.

Trzecia perspektywa Ewy Rewers ma uprzywilejowany punkt widzenia oczu Ikara czy też słonecznego bóstwa unoszącego się nad miastem, wyzwolonego od ziemskich zwyczajów, niezależnego od ulicznego ruchu.

Obserwowanie świata z góry, obejmowanie go w całości, oznacza zrozumienie. Monitorowanie i planowanie rozwoju miasta wymaga tworzenia nowych idei i wprowadzania ich w życie. Miasto stało się bezcennym słownikiem, który podobnie jak poezja może otwierać horyzonty i wskazywać nowe rozwiązania. Bogdan Bogdanović, architekt i specjalista w zakresie planowania urbanistycznego, postrzegał miasto jako wspaniałe „techniczne narzędzie”:

Miasto samo w sobie jest wspaniałym technicznym narzędziem, przewyższającym wszystkie inne – zwłaszcza dlatego, że okazało się też nowym „narzędziem myśli”. Pojawienie się miasta pozwoliło człowiekowi spojrzeć na siebie retrospektywnie i niemal namacalnie ustalić nurt własnego losu, tak samo jak wyjaśniać wzloty i upadki miasta. W okresie poprzedzającym pojawienie się miast ludzie byli istotami ahistorycznymi. Nie tylko dlatego, że umiejętność pisania zawsze towarzyszyła miastom, ale dlatego że miasto samo w sobie stanowiło rodzaj pisma pozajęzykowego. Stało się złożoną i cenną ideografią.

Współczesne wielkie miasta wymykają się naszej percepcji ze względu na swój ogrom. Obojętnie, na jak wysoką górę byśmy nie weszli, i tak skryją się za horyzontem. Nawet z lotu ptaka nie jesteśmy w stanie określić, co zostało zbudowane w ostatnich dziesięcioleciach. Zdjęcia satelitarne skanują nasze ulice, szukając najmniejszego światełka, kontrolują i chronią nas przed nami samymi. W tych zdjęciach nie znajdziemy ani jednego śladu, dźwięku czy jednej ludzkiej historii opowiedzianej z perspektywy miasta.

Dlaczego zostało nam dane miasto? Aby w nim marzyć i korzystać z daru wszelkich możliwych przyjemności? To mniemanie wydaje się być uzasadnione. Ale dar w tym znaczeniu zawiera też obowiązek. Myślę, że miasto zostało nam dane przede wszystkim po to, abyśmy wzbogaceni o cnoty miejskiej mądrości mogli siebie lepiej zrozumieć. Zaprawdę, cudowna to zabawka! Jeśli się w niej przejrzymy, zobaczymy siebie samych. Jeśli umieścimy ją między nami a światem, ujrzymy świat, wszechświat, całość. Wygląda na to, że miasto to kolorowy, edukacyjny mechanizm, można powiedzieć: pomoc dydaktyczna, kognitywny model. W starożytnych kosmogoniach Bliskiego Wschodu „świat” i „miasto” rodzą się wspólnie. Dwie grupy zjawisk: miasto/cywilizacja/otoczenie miasta z jednej strony oraz natura/świat/wszechświat z drugiej zostały nierozzerwalnie połączone w umyśle archaicznego człowieka.

### **NA POGRANICZU PODZIELONYCH MIAST**

Jakiej infrastruktury będą potrzebować w przyszłości granice podzielonych miast?

Korytarzy, tuneli i mostów? Czy punktów kontrolnych, drutów kolczastych i pól minowych? Obydwa pomysły wypróbowano już w praktyce i stanowią one część naszej infrastruktury – „historyczne

projekty” i architektoniczne pomysły na to, w jaki sposób poszerzyć ścieżkę bez zatrzymywania się i jak ją zakończyć, aby zatrzymać nieznanego.

Pozwolę sobie w tym miejscu użyć metafory „mostu nad suchym łądem”. Nie ma rzeki, nie ma żadnej widocznej przeszkody, a mimo wszystko w umysłach mieszkańców miasta istnieje prawdziwy mur, kanion lub przepaść.

Taki most nie wygląda jak most, gdyż ma inną funkcję i strukturę. Zbudowany jest na granicy dwóch lub więcej obszarów. Może mieć do odegrania jedną z dwóch ról, które wcześniej wymieniłem. Warto przetłumaczyć funkcję takich obiektów na język społeczeństwa, polityki i kultury.

Korytarze: ważne jest, aby zapewnić bezpieczne ich przedłużenie dla ruchu pieszego, niezależnie od podziałów i barier w umysłach ludzi, zwłaszcza jeśli przejście znajduje się na granicy. Takie miejsce jest bezpieczne, gdyż nie widać „obcych” po drugiej stronie i wchodzi się do nich w spokoju. Dziś, kiedy jesteśmy dopiero na początku przewycięzania podziałów, ciekawość winna być chroniona. Zakładana gwarancja bezpieczeństwa będzie zachęcać do „ujawniania się”.

Tunele: przejścia podziemne wydają się najbezpieczniejszym sposobem na przejście na drugą stronę, pod warunkiem że wejścia będą się znajdować w sercu gett, głęboko wewnątrz terytorium „innych”. Tunel przypomina bardziej podziemne miasto albo labirynt, ścieżkę wiodącą donikąd, a nie tylko na tę czy inną stronę. Stąd jest tunel nie tylko sposobem na pokonanie nieprzekraczalnej granicy, ale także otwarciem wejść do innych części miasta, które wcześniej nie były połączone taką siecią, podziemnym labiryntem.

Mosty i „mosty nad suchym łądem”: niezwykłym pomysłem jest to, że oprócz przechodzenia przez nie można na nich mieszkać. Gdy mieszkasz na środku mostu, każdy przechodzień staje się twoim gościem. Mieszkanie-most.

Zwykli przechodnie, dla których most był tylko środkiem do celu, przestaną istnieć (choć ludzi, którzy nie są ciekawi, zawsze będzie większość). Kto będzie mieszkał na „moście”? Kto jest w stanie żyć na moście? Kto zaopiekuje się takim „domem-mostem”? Jakie wartości będzie taki „dom-most” reprezentował? Widzialność granic w przyszłości zależeć będzie od odpowiedzi na te pytania. „Dom-most” uczy nas, jak przejść na drugą stronę, i pokazuje, kogo tam spotykamy. To z kolei zredukuje niepokój związany z tym, co nieznanne lub niemal nieznanne.

Tradycja związana z mieszkaniem na moście stanowiącym przestrzeń publiczną nie jest na Bałkanach niczym nowym. Wszystkie warstwy społeczne odwiedzały taki most bez obaw – był on traktowany z jednej strony jak ziemia niczyja, a z drugiej jak przestrzeń należąca do wszystkich. Często bardzo hermetyczne grupy brały w ten sposób udział w ubogających je spotkaniach. Ludzie wracali później do swoich rodzinnych wiosek, nie bojąc się już spotkać kogoś, kogo wcześniej nie znali. Byli przygotowani na spotkanie z obcym. Taką przestrzeń najlepiej opisał Ivo Andrić w swej powieści *Most na Drinie*:

Na moście i pod nim bawią się chłopcy, grają, rozkwitają pierwsze miłości, ludzie pracują i kłócą się, na kamiennych ścianach kupcy wystawiają swoje towary. Ludzie siedzą, deliberują, śpiewają, zbierają się żebracy i kaleki. Przez bramę wjeżdżają podróżnicy i wyjeżdżają ci udający się w podróż. Przybywają tu ludzie na wesela i pogrzeby. Pozostawiają po sobie wezwania i komunikaty, ale także głowy skazańców. Wiadomości z okręgu, dobre czy złe, docierają do mostu szybciej niż do jakiegokolwiek innego miejsca. To tutaj przychodzą szanowani obywatele, by porozmawiać o interesach. W trudnych czasach spotykają się tu ludzie wszystkich trzech wyznań z trzech części Wyszegradu. Mułła, pop i rabin wymieniają opinie i wspólnie podejmują decyzje dotyczące miasta.

Wszystkie powyższe pomysły są wynikiem długiej walki, jaką podjąłem przeciwko podziałom w Mostarze. Mojej wieloletniej walki przeciwko ideom i działaniom, które wciąż dzielą niektóre miasta na świecie, grożąc przemocą i konfliktami. Dlatego postanowiłem zakończyć swój esej na ulicy Bulwarowej w Mostarze. Dzieli ona miasto na dwie części, wschodnią i zachodnią. Na zakończenie chcę jednak stwierdzić, że nie jest jeszcze za późno na to, by Mostar mógł zrobić krok w kierunku stworzenia wspólnoty. Nie jest jeszcze za późno na stworzenie takiego rodzaju infrastruktury, która mogłaby służyć jako most nad suchym łądem i usprawnić komunikację na ulicy Bulwarowej łączącej obydwie strony Mostaru.

## STUDIUM PRZYPADKU

Pomiędzy tym, co lokalne, a tym,  
co globalne albo co dał nam Wrocław?

ELŻBIETA MATYNIA

Wrocław 2007

Było późne lato, a ja siedziałam w klimatyzowanym kinie na Manhattanie, jednym z tych, które nowojorczy, zmuszeni pozostać w mieście w parnym sierpniu, uwielbiają. Film był pozornie prosty: dwóch mężczyzn w średnim wieku – puciołowaty dramaturg, który, jak się później dowiadujemy, mieszka w rojącej się od karaluchów kawalerce na Lower East Side, i reżyser teatralny, smukły mieszkaniec kamienicy z portierem na Upper East Side – spotyka się w eleganckiej restauracji i rozmawia przy kolacji. Rozmawiają przez prawie dwie godziny. I to wszystko.

Film miał tytuł *Moja kolacja z André* i zapamiętałam go, gdyż pierwszy raz wydało mi się, że zrozumiałam większość angielskiej konwersacji płynącej z głośników. Ale to, co sprawiło, że poczułam coś swojskiego w tym filmie, było to, że w pewnym momencie – gdy serwowano główne danie – reżyser, André Gregory (w rzeczywistości znakomity i znany reżyser teatralny), opowiedział o swojej podróży do Wrocławia. Miała miejsce kilka lat wcześniej, jak mi się wydaje, w późnych latach siedemdziesiątych, kiedy to udał się on do Wrocławia na spotkanie z Jerzym Grotowskim, by wziąć udział w warsztatach teatralnych prowadzonych przez Teatr Laboratorium. André Gregory mówił, że jest to niezwykle miejsce i niezwykle ludzie,

k którzy zmienili jego sposób myślenia i życia. Jego gościem przy obiedzie był dramaturg bez grosza przy duszy Wally Shawn, który z wielkim wysiłkiem próbował zrozumieć powody zadowolenia André z tego całego doświadczenia, a zwłaszcza jego stosunku do przyrody i dziwnej przyjemności, jaką ten ostatni odczuwał podczas dotyku mokrej, spleśniałej gleby – odpowiedzią Wally’ego były rozważania na temat własnej przyjemności, jakiej dostarczył mu ekstrawagancki zakup koca elektrycznego zeszej zimy. Koc był naprawdę wspaniały, kontynuował, a w chłodne zimowe noce chronił go od przenikliwych przeciągów w jego kiepsko izolowanym bloku.

Choć nie byłam wtedy uprzywilejowaną celebrytką, ale biedną studentką studiów podyplomowych, która utknęła w Nowym Jorku w czasie stanu wojennego, nagle poczułam, że należę do grona wybrańców. Z łatwością mogłabym przyłączyć się do tej rozmowy dwóch modelowych nowojorczyków, jako że znane mi były zarówno kiepskie warunki mieszkaniowe Wally’ego i banalne przyjemności East Village, jak i niejasne dla większości widzów kosmopolityczne doświadczenia André. Zdało mi się, że nieobcy jest mi ich sposób poznawania, że znam go z obydwu stron.

Nie pochodzę z Wrocławia i dopiero niedawno zdałam sobie sprawę z faktu, jak wiele członkowie mojego pokolenia mu zawdzięczają. Prawdopodobnie domyślili się już państwo, że chciałam się tu podzielić paroma bardzo osobistymi i subiektywnymi uwagami, lecz zanim przystąpię do dalszego ciągu opowieści, muszę oddzielić grubą kreską Wrocław, który znałam, od Wrocławia pokolenia mojego ojca. Mój ojciec zobaczył Wrocław w 1948 roku, kiedy jego i jego przyjaciół przywieziono tu z centralnej Polski na osłoniętych brezentem ciężarówkach, razem z półmilionową rzeszą innych Polaków, na słynną Wystawę Ziem Odzyskanych, wydarzenie, które było symbolem zakończenia przymusowej migracji, eufemistycznie zwanej „pełną wymianą ludności”, oraz finałem powrotu „prastarych” ziem polskich do macierzy.

Po raz pierwszy przybyłam do Wrocławia w połowie lat siedemdziesiątych, aby zobaczyć przedstawienie Teatru Laboratorium

**JERZY GROTOWSKI** (1933–1999), międzynarodowy lider teatru eksperymentalnego, który zyskał sławę w latach 60. jako reżyser produkcji wystawianych w Teatrze Laboratorium w Opolu i Wrocławiu. Wspierał zaangażowanie widza przez konfrontowanie ograniczonej liczby widzów z aktorami; performerzy byli perfekcyjnie przygotowani fizycznie i wokalnie.



Grotowskiego zatytułowane *Apocalypsis cum figuris*, uduchowiony i poruszający spektakl, który pozostawiał po sobie rodzaj dziwnego lęku. Przygotowany przez dwóch zuchwałych odmieńców – Grotowskiego i Flaszena – daleki był od prawowiernych produkcji sponsorowanych przez państwo. Czytywałam już wtedy regularnie miesięcznik „Odra”, magazyn zawierający eseje krytyków, poezję i publicystykę kulturalną, która nie mogła być wydana w Warszawie. Słyszałam też o studenckim teatrze Kalambur, powstałym na fali odwilży pięćdziesiątego szóstego roku, i o jego legendarnej już wtedy inscenizacji *Szewców* Witkacego, odważnej sztuce o dyktaturze. Kalambur był organizatorem wrocławskich Festiwali Teatru Otwartego, w których brałam udział wraz z moimi znajomymi z różnych stron Polski.

W monologicznym świecie naszego dzieciństwa, świecie nowo wzniesionych murów, wyczyszczonej historii i pogłębiającej się etnicznej jednorodności (po roku 1968 oficjalnie chwalonej jako wielkie osiągnięcie), w świecie, gdzie prywatne paszporty należały do państwa, Wrocław lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wyłaniał się jako ośrodek polifonii, pluralizmu i dialogu. A nawet – nie wiem, czy profesor Bauman zgodziłby się ze mną – pewnej płynności. Dla mojego ojca, jak i dla mnie, choć z różnych powodów, było to niesamowite miejsce. Jemu wydawało się ono zapewne *unheimlich* – bo wiedział, że ulice te mówiły po niemiecku zaledwie kilka lat wcześniej. Dla mnie było to niezwykle miejsce spotkań z nieznanymi dźwiękami, obrazami, twarzami, ideami i projektami, miejsce, którego tak bardzo nam brakowało. Wrocław, miasto położone daleko od władzy skoncentrowanej w Warszawie i może dlatego funkcjonujące jako ważna scena kontrkulturowych projektów, jako zdecentralizowane centrum.

Podkreślałam tu społeczną rolę teatru w owych czasach, jako że teatr był przede wszystkim miejscem spotkań ludzi i idei, i wydawało się, że będzie tak zawsze. W dekadzie 1970–1980 dwudziestolatkom i trzydziestolatkom urodzonym i wykształconym w komunizmie teatr dostarczał przestrzeni do dyskusji i dawał poczucie wspólnoty. To właśnie teatr zainicjował pojawienie się tego, co Arendt nazwałaby sferą asocjacyjną, jeśli chodzi o jego wygląd, dyskusje na jego temat i w końcu działalność. W przeciwieństwie do innych form sztuki, teatr wymaga osobistej partycypacji na żywo oraz obecności zarówno aktora, jak i publiczności. Choć wspomniane tu teatralne działania były naprawdę ograniczone czasem i przestrzenią, do-

starczały tymczasowego „schronienia” dla działań, mowy i tego, co nazywam embrionalną sferą publiczną (Arendt 199–207).

Nieoznaczoność teatru jako gatunku działającego na pograniczu sztuki i rzeczywistości, sztuki i życia społecznego, sztuki i społecznego poznania czyni go systemem szczególnie przydatnym do wspomaganie, ułatwiania i ukierunkowywania komunikacji. Fakt,

że komunikacja miała miejsce w ramach teatru, gatunku artystycznego, czynił ją nieco bardziej znośną i łatwiej akceptowalną dla władz. Kundera pisał, że praska wiosna zaczęła się osiemdziesiąt lat wcześniej wraz z wystawieniem sztuk Ionesco w praskim Małym Teatrze. Chcę tu tylko powiedzieć, że Wrocław był opiekunem tego ruchu, gospodarzem jego wczesnych interakcji, spotkań z Innym, różnymi sposobami myślenia i istnienia oraz nowej publiczności.

We Wrocławiu zawsze widoczny był tłum obcokrajowców – barwnych pielgrzymów, którzy przyjeżdżali studiować u Grotowskiego przez dłuższy lub krótszy czas – aktorów, reżyserów, dziennikarzy, myślicieli i pisarzy; André Gregory był jednym z nich. I w końcu na Międzynarodowy Festiwal Teatru Otwartego, organizowany co dwa lata, zapraszane przez organizatora, teatr Kalambur, były też zagraniczne trupy teatralne.

Żeby było jasne: spotkania, o których mówię, były spotkaniami tymczasowymi, nietrwałymi, ulotnymi, tak jak ulotna jest sama sztuka teatru. Ale przekaz otwartości był przekazem potężnym. Artystycznie prowokacyjne i odważne politycznie teatry przyjeżdżały ze wszystkich stron świata: z Kanady, Argentyny, Portugalii, Japonii, Brazylii, był tam Bread and Puppet z Vermontu, Katakhal z Indii, El Teatro Campesino z Meksyku, The Performance Group Richarda Schechnera z Lower East Side na Manhattanie. (Pamiętam, jak uderzająca była ich różnorodność – występowało tam dwóch aktorów afroamerykańskich i kilku latynoskich). Po zakończeniu spektakli rozmawialiśmy – aktorzy, obsługa i w większości polscy widzowie – do późna w nocy w wypełnionym dymem papierosowym klubie Kalambur, dywagując, jak przechrzyć system, aby dostać paszport, udając, że żyjemy w normalnym społeczeństwie i rysując

**PRZESTRZEŃ PUBLICZNA**, przestrzeń interakcji społecznych, np. rynek miejski, otwarty na wszystkich niezależnie od płci, rasy, pochodzenia etnicznego, wieku czy pozycji społeczno-ekonomicznej, pozbawiony biletów wstępu. Wchodzący nie są dyskryminowani na podstawie swojego pochodzenia. Kluczowa przestrzeń dla wymiany społecznej i interakcji kulturalnej.

plany przemeblowania świata. I było to także miejsce pozwalające nam odkryć własną tożsamość, będącą, przynajmniej częściowo, otwartym procesem, który nie musiał być ograniczany przez standardowe zasoby kultury.

Tym właśnie był Wrocław: tęsknotą za pluralizmem, gorącymi dyskusjami, pełnymi przekory w stosunku do jakiegokolwiek centrum i otwartymi na różnice zdań, równocześnie walczące z prefabrykowanymi i narzuconymi formami. To był nasz karnawał, wraz z jego wbudowaną i tymczasowo usankcjonowaną niezgodą, i to właśnie tu, w tym antytotálním i antyoficjalnym, w porównaniu z Warszawą, mieście powstała przestrzeń publiczna wraz ze swym wyraźnie widocznym pluralizmem. Ta nietrwała sfera wspólnoty i dialogu przyczyniała się do powstawania sieci postaw obywatelskich i odradzania się sfery publicznej.

Nie próbuję tu wyjaśnić, jak w tamtych warunkach było to w ogóle możliwe. Stwierdzam jedynie, że dla pokolenia dorastającego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych Wrocławowi udało się otworzyć bramę na szerszy i bardziej zróżnicowany świat.

Dziś wszystko wygląda inaczej. Dwubiegunowy świat ze swoimi murami i kurtynami przeminął, ale pojawiły się nowe ostre konflikty i – jak mi się wydaje – stoimy obecnie przed pytaniem, jak uczynić znośnym nasze życie w nowym świecie o ścisłych współzależnościach, a pomimo to rojącym się od konfliktów. Jakie warunki – w dzisiejszym świecie – sprzyjają poczuciu godności zamiast upokorzenia, ufności zamiast podejrzeń?

Wiem, że jestem dziwną optymistką szukającą zawsze powodów do optymizmu, nie chcę, by zabrzmiało to beznadziejnie naiwnie, ale chciałabym zasugerować pewne kierunki myślenia, które, jak sądzę, mogą zostać łatwo przełożone na społeczną praktykę.

Sądzę, że powinniśmy spojrzeć lokalnie na ziemię pod naszymi stopami, na miejsca, które każdy z nas zna najlepiej – na miejsca i narracje, które pomogły każdemu z nas pokonać polityczny i kulturowy separatyzm, złagodzić napięcia, naprawić ogrodzenia, zawierać przyjaźnie i dbać o marzenia, które okazują się realne. Projekty i praktyki, które mam na myśli i których sama doświadczyłam – nie tylko te obiecujące, ale i te spełniające obietnicę – są z gatunku tych, które tworzą sferę publiczną tam, gdzie jej nie ma, i aktywują tam, gdzie została ona uznana za rzecz oczywistą.

Proponuję, byśmy spojrzeli ogólnie na miasto, czy też miejski idiom, i jego potencjał tworzenia sfery publicznej, miejsca

zapewniającego możliwość spotkania, dyskusowania różnych kwestii, pluralizmu opinii oraz wyboru. W średniowieczu mówiło się, że miejskie powietrze czyni wolnym; przekraczając bramy miasta, przestawało się być czymkolwiek poddanym. Miasto oferuje możliwość wyjścia z szeregu, na zewnątrz, poruszania się pomiędzy społecznościami, zgłębiania przestrzeni peryferyjnej. Diogenes Laertios nie dbał specjalnie o Ateny, gdy stwierdził, że jest obywatelem świata. Aby jednak coś takiego oświadczyć i urzeczywistnić to, potrzebował miasta, jego przestrzeni publicznej – aby wygłosić swój przekaz, potrzebował a g o r y.

Dyskurs w n a cecha miast bierze się z faktu posiadania przez nie tego, co Hannah Arendt nazwała p r z e s t r z e n i ą p o j a w i a n i a się, która była warunkiem koniecznym, według Arendt, do pojawienia się rzeczywistej przestrzeni publicznej. A miasta ukarano za okazywanie tego potencjału. Burzono je, a zburzenie miasta oznacza destrukcję p o s t a w o b y w a t e l s k i c h, tak jak to się stało w przypadku Troi, Warszawy, Drezna czy nawet Wrocławia. Szczególnym przypadkiem niszczenia tkanki miejskiej była czystka dokonana w Kapsztadzie w słynnej Szóstej Dzielnicy, kwitnącej dzielnicy zamieszkałej przez ludność kolorową i społeczność Hindusów; zburzenie jej fizycznej infrastruktury i wysiedlenie mieszkańców na piaszczyste niziny za miastem było szczególnie wyraźną ilustracją polityki apartheidu.

Moja przyjaciółka napisała niedawno świetną książkę o przyjaźni pomiędzy dwoma poetami – Czesławem Miłoszem i Iosifem Brodskim, litewskim Polakiem i rosyjskim Żydem, dwoma poetami mieszkającymi w Stanach Zjednoczonych, którzy – jako amerykańscy poeci – zostali, w odstępnie kilku lat, uhonorowani Nagrodą Nobla. Irena Grudzińska, autorka książki, nazywa ich poetyckie prace w języku angielskim p o e z j ą z a k c e n t e m, ze względu na sposób, w jaki wzbogaciły poezję amerykańską, wprowadzając do niej nowe elementy i otwierając ją na resztę świata.

Sądzę, że istnieją też m i a s t a z a k c e n t e m. Oczywiście przykładem jest Nowy Jork, cudem odradzający się Kapsztad, takim miastem było Sarajewo, jak i Wrocław lat siedemdziesiątych. To wirtualne pogranicza, miejsca, z których można było zobaczyć świat za murami. W przeszłości takimi miejscami widokowymi były miasta portowe, Gdańsk i Odessa, pełne różnych klimatów i dźwięków. Dzisiaj winniśmy próbować zidentyfikować takie miejsca i zwrócić uwagę na praktyki lokalnych społeczności, utrzymujących i wspierających

swoje poszczególne akcenty, swoją niejednorodność i hybrydowość. To najlepsze miejsca dla intensywnych i owocnych spotkań.

Jako była studentka teatru jestem, oczywiście, wielką zwolenniczką spotkań twarzą w twarz, ale przyznaję, że istnieją inne, pośrednie formy komunikacji, w których mogą się odbyć negocjacje różnic i uczenie się od siebie nawzajem. Można przy kolacji odbyć prywatną rozmowę z André, ale można też zrobić o tym film, by inni mogli się utożsamić z poruszonymi w nim kwestiami, przedyskutować je w szkole, opublikować i przeczytać recenzje, zorganizować dodatkowe projekcje, wywiady, nagrodzić go...

Najważniejsze to dbać o zdrową sferę publiczną, urządzić ją, przygotować grunt pod rozmowę i doskonalić formy komunikacji tak, abyśmy mogli lepiej się poznać, a może nawet lepiej się zrozumieć. I wierzę, że miasto posiada zdolność ułatwiania i organizowania spotkań pomiędzy ludźmi różnego pochodzenia, różnych pokoleń, miejsc zamieszkania czy wyznań. „Rozmowa” to oczywiście tylko przenośnia prezentacji i uznania wybranych różnych dróg, dostępnych i realnych wyborów i postaw, które zaznajamiają nas z tym, co nieznanne, i które dialogizują kulturę. Głównym celem i wyzwaniem takiej „rozmowy” pomiędzy nieznanymi lub ludźmi, którzy niewiele z sobą mają wspólnego, którzy mogą leczyć rany lub żywić do siebie żal, nie jest osiągnięcie porozumienia, ale wysłuchanie lub uczenie się otwarcia na drugiego człowieka, aby go wysłuchać. Tyle, jeśli chodzi o zaangażowanie w to nieznanym osobom. Cała reszta to premia. Nie musimy się zgadzać, ale powinniśmy próbować zrozumieć drugą stronę. Podoba mi się złota zasada filozofii kosmopolitycznej Anthony’ego Appiaha (nawet jeśli nie za bardzo szaleję za samym tym terminem): należy traktować poważnie zainteresowania innych ludzi, brać ich pod uwagę, poznać ich sytuację, a następnie użyć wyobraźni i przespacerować się w ich mokasynach (Appiah 2007, 63; Matynia 2006).

Wydaje się, że istnieje zgoda pomiędzy różnymi myślicielami zajmującymi się problematyką dialogu międzykulturowego co do tego, że ten rodzaj umowy, w której jedna ze stron ma porzucić swoje stanowisko – zwłaszcza gdy dotyczy to głęboko zakorzenionych wartości – nie jest konieczny, a w rzeczywistości rzadko kiedy możliwy. Być może należałoby się uczyć od podejścia ekumenicznego gotowości na odtotalnienie prawdy.

Konieczne jest natomiast wstępne założenie gościnności i hojności. I niezależnie od tego, jak hojny kontekst temu będzie towarzyszył.

Gošcinnošć to kluczowy element zachęcający do przyjŝcia i otwarcia się. A hojnošć rozumiem tu w sensie epistemologicznym. Proponuję uważnie wysłuchać i postarać się zrozumieć praktyki zakorzenione w nieznanym, inspirowanym przez lokalne, a moŝe nawet prowincjonalne przedsięwzięcia oparte na prowincjonalnej lokalnej wiedzy – wiedzy czasami podwaŝanej przez zagraniczne ošrodki nauki i kultury. Aby bardziej docenić takie inicjatywy, trzeba przespacerować się w ich mokasynach, pantoflach, espadrylach czy walonkach. I znów, idąc za hojnošcią i wyobraŝnią André Gregory'ego, powinnišmy zwrócić uwagę na lokalną wiedzę, „wiedzę z akcentem”, bo moŝe się ona dla nas stać ŝródłem nowych planów i rozwiązań dotyczących kwestii podzielonych społecznošci i społeczeŝstw.

I jeszcze jedno pytanie, którym chciałam się tu pobieŝnie zająć, jako ŝe poruszałam juŝ ten temat szerzej w zeszłym roku w Sarajewie. Jak upewnić się, ŝe rzeczywiŝcie spotykamy i wysłuchujemy obcego? W jaki sposób moŝna spotykać się ze sobą i uczyć się wzajemnie od siebie? Czy istnieje jakiś dostępnny model, który pomógłby nam wyobrazić sobie i wprowadzić w ŝycie takie dynamiczne spotkanie?

Jednym z takich modeli obywatelskiej architektury jest oczywiŝcie *agora*, miejsce „pojawienia się” i dialogu. Celem architektury obywatelskiej jest ten rodzaj gošcinnošci i otwartošci, który krzewi dialog w całej jego różnorodnošci. Mówi się o aranŝacji stołów do rozmów, organizacji okrągłych stołów i o budowaniu mostów. Moim ulubionym jest szczególny rodzaj mostu z kapiją, rozszerzeniem pošrodku, opisany w powiešci Ivona Andricia *Most nad Driną*. Kapija to miejsce, w którym spotykają się ci, którzy inaczej by się nie spotkali, siadają obok siebie, ciesząc się widokiem i morską bryzją, z filiŝanką tureckiej kawy, poznają się nawzajem. Nie targ ani nie świątynia, nie sąd, szkoła, ale kapija jest miejscem, w którym ludzie nie byli zmuszani do tego, by się tu zatrzymywać, ale robili to.

Kapije mogą być prawdziwe lub wirtualne: mogą to być place lub specjalnie pomyšlane działania słuŝące przekraczaniu granic zgodnie z zasadami gošcinnošci i hojnošci, takie jak stypendia, wspólne projekty studyjne, warsztaty teatralne lub festiwale.

## Leksykon Pogranicza

1492 A.D. – rok wygnania Żydów z Hiszpanii. Część z nich odnalazła dom w Mostarze. To także rok rzadko wspomnianego zdobycia przez Hiszpanów Grenady, ostatniej muzułmańskiej fortecy w Europie. Podobnie jak Żydzi, muzułmanie na Półwyspie Iberyjskim musieli wybierać między konwersją na chrześcijaństwo a wygnaniem. Jednym ze świadków podboju był Krzysztof Kolumb, który w tym samym roku wyruszył na wyprawę zakończoną odkryciem Ameryki.

AGORA – w starożytnej Grecji miejsce zgromadzeń: centralny plac w mieście, rynek, ale także publiczne zebranie. Grecka demokracja narodziła się na ateńskiej agorze. Współcześnie agora odpowiada przestrzeni spotkania, dialogu i wymiany.

BALIJA – pogardliwe określenie muzułmanów w byłej Jugosławii; oznacza kogoś obcego i niechcianego. Termin spopularyzowany w czasie II wojny światowej, kiedy w 1943 roku dywizja SS Handžar (tur. „szabla”) sformowana została przede wszystkim z muzułmańskich ochotników, zachęcanych do walki przez al-Husajniego, muftiego Jerozolimy. Wspólnie z chorwackimi ustaszami mordowali oni Serbów i Żydów we wschodniej Bośni.

BIFRÖST – w mitologii skandynawskiej most łączący świat ludzi ze światem bogów; w oczach ludzi wygląda jak tęcza.

BRICOLAGE – od francuskiego *bricoler*, co oznacza: „zrobić coś samemu” lub „złączyć w całość z części w nowy sposób”. Oznacza proces tworzenia metodą prób i błędów, a nie przez poleganie na teorii. *Bricoleur* to ktoś,



kto robi rzeczy od początku do końca; osoba twórcza, zainteresowana wszystkim; zbierająca różne skrawki informacji w celu uporządkowania ich w zupełnie nowy sposób. W kulturze bricolage oznacza tworzenie nowej tożsamości w poprzek podziałów społecznych i narodowych. Nierzadko element wzięty z jednej subkultury zdobywa nowe, czasami przeciwne znaczenie w innym otoczeniu, np. agrafka jako element dekoracyjny została przejęta przez subkulturę punku. Claude Lévi-Strauss wprowadził termin bricolage do antropologii kulturowej, żeby odnieść się do pojedynczego elementu osadzonego w nowym kontekście, który następnie staje się jemu nieodłączny; ubogaca nową kulturę i sam zdobywa nowe znaczenie.

ČARDAK – pomieszczenie w kształcie domku przeznaczone dla strażnika mostu. Čardaki były budowane równocześnie ze Starym Mostem w Mostarze i zwisały z każdej z wież nad wejściem na most. Współcześnie istnieje tylko čardak na wieży Halebidža.

ČARŠIJA – nazwa głównego placu miejskiego, rynku, używana na Bałkanach od czasu rządów tureckich. Słynna Bašçaršija w Sarajewie znaczy dosłownie: „stary rynek”.

CZŁOWIEK POGRANICZA – osoba zdolna przekraczać granice. Pojmuje granice jako potrzebne wyzwania, istniejące po to, by je przekraczać, dzięki czemu można stawać się silniejszym.

DERWISZ – członek mistycznego bractwa sufickich muzułmanów. Termin równoznaczny z innym arabskim słowem „fakir”, oznaczającym biedaka lub żebraka, ale także muzułmańskiego ascetę, który odrzucił dobra ziemskie, kierując się wiarą w lepszą pozycję biednych w oczach Boga. Derwisze żyją we wspólnotach przypominających chrześcijańskie klasztory albo wiodą życie wędrownie, jałmużny. Są głęboko oddani Bogu oraz ideałowi ubóstwa materialnego i duchowego. Osoba uboga duchowo to ta, która pozbyła się wszystkich ziemskich potrzeb i ambicji, żeby uzyskać boskie cechy dzięki modlitwie i kontemplacji natury Boga. Derwisze z zakonu Mevlevi wyrażają oddanie Bogu przez taniec, dzięki czemu powstało wyobrażenie tańczącego derwisza, popularne na Zachodzie. Założycielem zakonu był Dżalaluddin Muhammad Rumi, zwany też Mowlaną. Był on charyzmatycznym kaznodzieją, który zgromadził grupę uczniów połączonych miłością do Boga i praktyką kontemplacji. Tę ostatnią zakon Mevlevi odnajdywał nie w bezruchu, poście i ascezie, lecz w duchowym ekstatycznym tańcu zwanym *sama*. Jest on uprawiany w szybkim monotonnym rytmie przy

akompaniamencie fletni Pana zwanej *ney*, bębnów i kotłów. Podczas ceremonii derwisze powinni mieć na sobie tylko prosty płaszcz. W sufizmie nie ma ważniejszego akcesorium niż ten płaszcz, zwykle robiony z wełny, w języku arabskim zwany *suf*, od czego wzięło się określenie sufizm.

DIVANHAN – pokój w tradycyjnym muzułmańskim domu na Bałkanach, przeznaczony na spotkania i dyskusje. Zazwyczaj ma duże okna, wychodzi na taras lub ogród, żeby konwersacje odbywały się w obecności przyrody.

EPOCHÉ – w starożytnej grece słowo oznaczające zdolność do zawieszenia poglądów, poruszanie się pomimo ustalonych myśli, żeby otworzyć się na inny punkt widzenia. We współczesnej filozofii stanowi jeden z podstawowych postulatów fenomenologii, kierunku zainicjowanego przez Edmunda Husserla na początku XX wieku.

FUNDAMENTALIZM – termin początkowo używany przez sympatyków jednego z ruchów wewnątrz społeczności protestanckiej w Stanach Zjednoczonych na początku XX wieku. Dzięki określaniu siebie fundamentalistami wyznawcy chcieli odróżnić się od modernistów religijnych. Podkreślali potrzebę powrotu do fundamentów wiary wyrastających z dosłownej interpretacji Biblii. Mimo że współcześnie istnieje wiele różnych fundamentalizmów (m.in. żydowski, chrześcijański, muzułmański), mają one wspólne elementy: chęć udziału w walce, często nietolerancję biorącą się z poczucia kryzysu wartości duchowych. Walka dla sprawy nie jest dla fundamentalistów kłótnią polityczną albo światopoglądową, ale raczej wojną o wymiarze kosmicznym pomiędzy siłami dobra i zła.

GADJO – w języku Romów określenie na osobę obcą.

GALUT – w języku hebrajskim dosłownie: „wygnanie”. W tradycji żydowskiej oznacza zarówno życie w diasporze (na wygnaniu), jak i symboliczną kondycję istnienia człowieka w świecie, tzn. bycie wygnanym z raju i tęsknotę za nim.

GOŚCINNOŚĆ – postawa potrzebna dla spotkania Innego i zmiany. Może to być najprostsze ugoszczenie kogoś w domu, ale też ogólna otwartość na obce poglądy i idee.

HAJRUDIN – budowniczy Starego Mostu w Mostarze; skonstruowanie mostu otwartego w 1566 roku zajęło mu dziewięć lat. Był uczniem naj-

słynniejszego architekta i nejmara (budowniczego mostów) w imperium otomańskim, mistrza Sinana z Istambułu.

HAREM – w muzułmańskiej tradycji: nagrobek.

INNY – wszystko, co obce dla czyjegoś światopoglądu. Może zaistnieć w myślach, ideach lub obrazach, a także w postaci konkretnych osób i ich (odmiennych) poglądów. Inny jest wszystkim, co stoi w opozycji do czyjejś ideologii, równocześnie zapewniając jej punkt odniesienia i wyrazistość. Bez spotkania Innego nie sposób się rozwinąć i ulepszyć, co oznacza, że Inny jest katalizatorem zmiany.

JURODIWY – w języku rosyjskim określenie na „Chrystusowego głupca” albo „bożego idiotę”, który według tradycji prawosławia miał mieć bezpośredni kontakt z Bogiem, a także posiadać moce leczenia i prorokowania.

KAPIJA – brama albo nisza w moście, używana do spotkań i dyskusji.

KAWANNA – w tradycji żydowskiego mistycyzmu ścieżka duchowa, którą można podążać nie przy pomocy rozumu i ziemskiej logiki, lecz dzięki intuicji, sercu, wewnętrznemu głosowi. Jest to np. koncentracja na znakach, symbolach, numerach i imionach Boga.

KIFELI – słowo pochodzenia węgierskiego, które w Mostarze oznacza: „odejść, to moje miejsce”. W języku węgierskim jest mocniejsze i bardziej agresywne – „spadaj”.

KOMŠIJA – dosłownie: „sąsiad” albo „sąsiedztwo”. Wyjątkowo znaczący termin, ponieważ oznacza relację niemal tak bliską jak rodzinna. Pozostaje się *komšija*, sąsiadem, nawet jeżeli zmieniło się miejsce zamieszkania na bardzo odległe. *Komšiluk* to etos dobrego sąsiedztwa.

KRIVA ČUPRIJA – most na małej rzece Radobolja, która wpada do Neretwy zaraz przy Starym Moście w Mostarze. Kriva Čuprija jest najstarszym mostem w Mostarze, zbudowanym w 1558 roku przez nejmara (budowniczego mostów) Čeyvana Kethodę. Z powodu dużego podobieństwa do Starego Mostu jest uznawany za jego miniaturę i model testowy. Został zniszczony w 1993 roku, w trakcie wojny na Bałkanach, podobnie jak dziewięć pozostałych mostów Mostaru.

KULA – słowo oznaczające wieżę, popularne na Bałkanach od czasu rządów tureckich. Co ciekawe, w sanskrycie oznacza „brzeg rzeki”, jego zaś przeciwstawne wyrażenie: „nakula”, znaczy „bezbrzeżny”, co pozostaje komplementarne dla rozumienia symboliki obu wież Starego Mostu w Mostarze.

LOGOS – w starożytnej grece znaczy „słowo” albo „myśl” i odnosi się do racjonalnego dyskursu oraz praktycznej obecności w życiu ziemskim, wychodzące od logicznego i naukowego światopoglądu. Stanowi przeciwieństwo *mythos*, określenia związanego z intuicyjną i pozarozumową sferą życia, które kiedyś uzupełniało logos, ale dzisiaj zdaje się być zapomniane. Współczesny świat Zachodu zdominowany jest przez pragmatyczne i postępowe logos, które pozwala na przemiany cywilizacyjne, kontrolę środowiska naturalnego i odkrycia naukowe.

MACEWA – w tradycji żydowskiej: nagrobek.

MAJDAN – słowo określające centralny plac starych miast jako przestrzeń zgromadzeń publicznych. W Mostarze na majdanie we wschodniej części miasta ludzie spotykali się, żeby słuchać opowiadań i legend.

MERIDIAN – dosłownie: południk geograficzny. Symbolizuje ścieżkę wspólną ludziom duchowo podobnym.

METANOIA – w starożytnej grece termin oznaczający zmianę w myśleniu, zmianę wewnętrzną, ponowne narodziny, które dzieją się w obliczu spotkania z obcym innym. „Meta” znaczy „wykraczać poza, wkraczać wyżej niż”, a „noia” pochodzi od „nous”, które oznacza świadomość i związane jest z myśleniem oraz postrzeganiem. Dosłownie zatem metanoia oznacza: „myśleć inaczej po (zmianie) albo poza (aktualny horyzont myślowy)”. Termin często używany przez Jezusa, w greckim oryginale Nowego Testamentu pojawia się 22 razy. Nawołuje do zmiany przez wyrażenie skruchy. Chrześcijańska interpretacja metanoi, podobnie jak grecka, nie jest powiązana negatywnie z grzechami. Dotyczy raczej zmiany w myśleniu i wykraczania poza ograniczenia ludzkiego umysłu za pomocą samooczyszczenia.

MIĘDZYKULTUROWOŚĆ – perspektywa wyrastająca z wykraczania poza jedną kulturę, np. zachodnią. Podkreśla równowartość idei i rozwiązań pochodzących z różnych cywilizacji.

MIMAR BASZI – główny budowniczy mostów. Mimar jest innym określeniem na nejmara.

MONDO – w tradycji buddyjskiej oznacza „długi dialog”, który jest nigdy niekończącym się cyklem pytań i odpowiedzi. Uważa się, że tylko taki dialog – a nie definicje albo powierzchowna krótkotrwała nauka – prowadzi do prawdziwego spotkania i wiedzy.

MONOLOG – ucieleśnienie pojedynczej ideologii, zamkniętej na wpływ otoczenia. Najbardziej widoczne jego cechy to: hermetyczny język, błędne koła myślowe, ignorowanie (samo)krytycyzmu.

MOSTARI – strażnicy mostu zbierający myto za przejazd. Zamieszkują wieże po obu stronach mostu. Od nich wzięła się nazwa miasta Mostar.

MOSTI – stare słowiańskie słowo oznaczające: „skrzyżowanie” albo „przechodzenie przez”, używane przez dawnych Słowian na określenie budowniczych mostów.

MYTHOS – starożytne greckie słowo określające mit oraz mityczny sposób myślenia, komplementarne w sferze życia ludzkiego z wyrażeniem logos. Pochodzi od słowa *myo*, które znaczy „zamknąć oczy lub usta”. Dlatego odnosi się do rodzaju wiedzy płynącej z milczenia i intuicji, która nadaje życiu sens, ale nie może być przedstawiona w sposób rozumowy. Mythos nigdy nie odnosił się do spraw praktycznych albo racjonalnych, ale raczej koncentrował się na tym, co beczasowe i niezmienne, na źródłach kultury i najgłębszych warstwach umysłu, na znaczeniu życia. Mythos przypisywał ludzi do większej całości; przeszukiwał podświadomość, by znaleźć uczucie połączenia z wszechświatem. Jego nieobecność we współczesnym życiu stanowi źródło konfliktów. Obecnie pusta sfera, dawniej wypełniona myśleniem mitycznym, jest teraz przepełniona kategoriami ze sfery logos, związanej z pragmatyzmem, polityką i ideologią. Zatem elementy logiczne wprowadzone są w przestrzeń pozarozumowego, co nadaje im właściwości absolutu. Współczesne zaburzenie równowagi między logos a mythos jest najpoważniejszym źródłem dzisiejszych fundamentalizmów.

NEJMAR – w tradycji otomańskiej oznacza „architekta” i „budowniczego”. Ponieważ budowniczy mostów uznawani byli za najbardziej umiętnych w swoim rzemiośle, neymar zaczął być określeniem każdego konstruktora mostów.

OBCOWANIE – polskie słowo związane ze sferą dialogu. Oznacza „wspólne bycie w bliskości, we wspólnocie” i pochodzi od wyrazu „obcy”. Dla utworzenia prawdziwej społeczności wymagana jest obecność obcego. Bycie razem wypełnione jest jedynie po spotkaniu z Innym, poprzez obcowanie właśnie.

POGRANICZE – nie miejsce stykania się fizycznych granic, ale przestrzeń różnic tożsamości w obrębie społeczności. Może zaistnieć w centrum miasta albo między członkami rodziny. Gdzie pojawiają się różnice, tam rosną granice. Jednak wbrew powszechnemu wyobrażeniu pogranicza są w gruncie rzeczy dobre, ponieważ życie w takim miejscu uczy spotykania i rozumienia innego.

PONTIFEX MAXIMUS – w starożytnym Rzymie kapłan odpowiedzialny za przewodzenie w składaniu ofiar bóstwom opiekuńczym miejsca (*genius loci*), tam gdzie miał być budowany most. Nazwa była później używana na określenie cesarzy imperium, a od piątego wieku – papieży, jako pośredników między światami ziemskim i niebiańskim.

PROWINCJA (WARSZTAT) PEDAGOGICZNY – przestrzeń oddalona od ustrukturuowanych ścieżek dzisiejszych uniwersytetów, ponieważ uczy zarówno racjonalnych nauk, jak i nieracjonalnych praktyk istnienia w świecie. W książce Hermanna Hessego *Gra szklanych paciorków* zwana jest Kastalią.

SIELO – zgromadzenie obywateli na majdanie (placu miejskim), podczas którego debatuje się, opowiada historie i legendy.

SIRAT ČUPRIJA – w tradycji muzułmańskiej określenie na ostatni most, który oddziela życie od śmierci. Jest cieńszy niż nić pajęcza i ostrzejszy od szabli, rozciąga się nad otchłanią, do której wpadają nieczyste dusze, niezdolne do przejścia na drugą stronę. W dzień Sądu Ostatecznego cała ludzkość będzie musiała przejść przez ten most, a ci, którym się nie uda, spadną w ogień piekła. Nazwa pochodzi z języka perskiego i związana jest ze starożytną zoroastryczną tradycją zwaną *Chinvat* (dosł. „łączące ogniwo”), co oznacza święty most wybudowany przez Ahurę Mazdę, prowadzący nad piekłem do raju. Rozciąga się on między dwiema górami – jedną w centrum świata, a drugą na jego końcu.

SPOTKANIE – wydarzenie potrzebne dla zmiany. Dzieje się w momencie, kiedy czyjaś ideologia lub światopogląd skonfrontowana jest z Innym.

Spotkanie następuje wtedy, kiedy ktoś decyduje się porzucić wcześniejsze poglądy i zaangażować się w ufny dialog z obcym Innym. W praktyce może to oznaczać czytanie Koranu przez praktykującego katolika albo zwykłą rozmowę obywateli dwóch nacji o historii napiętnowanej wieloletnią wrogością.

STALKER – przewodnik do nieznannej sfery albo innego świata, który podąża ukrytą ścieżką, niewidoczną dla innych. Określenie spopularyzowane przez film Andrieja Tarkowskiego *Stalker*.

STARI MOST – Stary Most w Mostarze, osadzony na dwóch wieżach noszących nazwy Tara i Halebidża, strzegących obu stron rzeki Neretwy.

STEREOTYP – uproszczona i zestandaryzowana koncepcja albo obraz wyposażony w specjalne znaczenie, zazwyczaj wspólny dla członków danej grupy. Stereotypy zapewniają podstawy dla nieufności i obrzydzenia do innych, którzy wówczas mogą stać się ofiarami silniejszej grupy (większości).

STOJA I STOJAN – zgodnie z legendą drewniane rusztowania wykorzystywane przy budowie Starego Mostu w Mostarze, które na początku trzeba było ciągle odbudowywać, ponieważ Neretwa była tak wartka, że je niszczyła. Budowniczy mostów Hajrudin i jego pomocnicy zasięgnęli rady u miejscowej wiedźmy, która powiedziała, że należy poświęcić dwójkę ludzi i umieścić ich ciała w moście. Ofiarowanych zostało dwoje kochanków, Stoja i Stojan, których imiona znaczą: „trzymać się mocno ziemi”, i symbolizują siłę oraz wytrwałość miłości. Dzięki tej ofierze rusztowania nie były już niszczone przez rzekę, a Hajrudin utworzył most słynny ze swojego piękna. Dziś wielu kochanków może się spotykać właśnie dzięki istnieniu mostu.

SYZYGOS – w starożytnej grece dosłownie: „małżonek” albo „osoba wspólnie niosąca ciężar”; duchowy bliźniak/-aczka; druga połówka duszy; imię użyte przez świętego Pawła na określenie towarzysza w walce, który pomaga we wspólnym myśleniu o Bogu. Wiara, że ktoś rodzi się z duchowym bliźniakiem/-aczką, którego/-ą należy odnaleźć, była szczególnie popularna w religiach dualistycznych, takich jak manicheizm, a także w jego bałkańskim odłamie, wśród bogomiów.

SZEKINA – w żydowskiej tradycji mistycznej opatrzność boska, przedstawiana jako kobieta oddzielona od Boga i upadła w świat ziemski. Wędruje



po nim w poszukiwaniu boskich iskier zagubionych w ludziach i naturze, żeby powrócić z nimi do Boga.

TARIKA – arabskie słowo na „drogę” i „ścieżkę”. W tradycji sufickiej symbolizuje wąską i stromą ścieżkę prawdy i wewnętrznego głosu. Można nią podążać tylko z pomocą duchowego przewodnika.

TENELIJA – biały wapień użyty przy konstrukcji Starego Mostu w Mostarze. Ma specjalne właściwości fizyczne i chemiczne. Bloki tenelii wpasowują się jedno w drugie bez dodatkowego spoiwa. Jedyne łączniki między kamieniami to dziurki na żelazne haki, zapieczętowane ołowiem. Dzięki temu cała konstrukcja jest bardzo elastyczna i wytrzymała.

TKANKA ŁĄCZNA – metafora Czesława Miłosza określająca łączenie rozczłonkowanych społeczności, co polega na uczeniu ich zdolności do przekraczania granic własnych kultur. Tkankę łączną warto tworzyć na pograniczach, żeby mieszkańcy nie obawiali się spotkania z innymi zza granicy.

USULIJA – słowo określające fundamentalizm w tradycji muzułmańskiej. Wcześniej odnosiło się do studiowania zasad i praktykowania islamskiego prawa, jednak dzisiaj jest dużo częściej łączone z dżihadem, wojną prowadzoną w obronie religii i jej zasad.

## Autorzy artykułów

GABRIELA ADAMEȘTEANU – rumuńska pisarka, autorka powieści (m.in. *Stracony poranek*, 1983), esejów i opowiadań, dziennikarka i tłumaczka. Jest znana również ze swoich działań na rzecz społeczeństwa obywatelskiego. Członkini Grupy na rzecz Dialogu Społecznego, redaktorka „Revista 22”.

EGIDIJUS ALEKSANDRAVIČIUS – litewski profesor historii. Jego głównymi zainteresowaniami są: historia XIX wieku, litewski ruch narodowy, litewska szlachta, Żydzi w historiografii litewskiej, aktywność kulturowa litewskich emigrantów. Autor wielu książek. Od 2000 roku dyrektor Instytutu Emigracji Litewskiej. Wykładał gościnnie na uniwersytetach w Wisconsin i Chicago, obecnie prowadzi zajęcia w Szkole Politologii w Bolonii.

NEAL ASCHERSON – szkocki dziennikarz i pisarz. Pracował dla „Manchester Guardian”, „The Scotsman”, „The Observer” oraz „Independent on Sunday”. Autor scenariuszy do serii dokumentalnych *World at War* (1974) oraz *The Cold War* (1998). W ostatnich latach stały współpracownik „London Review of Books”. Wykładał i pisał wiele na temat spraw Polski i Europy Wschodniej. Od roku 2008 wykłada gościnnie w Instytucie Archeologii na University College w Londynie. Od roku 1999 jest redaktorem „Public Archaeology”, magazynu akademickiego związanego z UCL.

MARIANA ASSENOWA – bułgarska dziennikarka, producentka i animatorka kultury. Przez 14 lat była związana z narodową telewizją bułgarską, pracowała jako reporterka, prezenterka i redaktorka naczelna. Jej głównymi tematami były polityka zagraniczna i integracja z UE. Pisała także scenariusze do filmów dokumentalnych. Od 2002 roku prowadzi własną

firmę organizującą projekty cross-media, ekspert komunikacji i marketingu w European Software Institute Center Eastern Europe oraz w Fundacji Minu Balkanski, pisze także dla „Dnevnika”. Współzałożycielka Festiwalu Pamięci odbywającego się każdego roku we wsi Bela Reczka od roku 2004. Obecnie zarządza projektem 1989 – Mapping the Northwest, w ramach którego młodzi ludzie z czterech szkół uczą się historii najnowszej poprzez historie osobiste.

CHRIS BALDWIN – brytyjski założyciel i dyrektor artystyczny projektu teatralnego „Spiral” w La Rioja w Hiszpanii. Pisarz, reżyser i akademik, współpracujący z wymierającymi społecznościami.

TADEUSZ BARTOŚ – polski filozof, teolog, publicysta i profesor Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieyszтора w Pułtusk. Były dominikanin, opuścił zakon w roku 2007 ze względu na swoje krytyczne spojrzenie na Kościół.

ZYGMUNT BAUMAN – socjolog polskiego pochodzenia mieszkający w Anglii, dokąd wyjechał z powodu antysemickiej nagonki w roku 1968. Profesor socjologii na uniwersytecie w Leeds (od roku 1990 emerytowany). Znany przede wszystkim ze swoich analiz związku pomiędzy nowoczesnością i Holocaustem oraz postmodernistycznym konsumeryzmem.

EDWIN BENDYK – polski dziennikarz koncentrujący się przede wszystkim na kwestiach cywilizacyjnych oraz wpływie technologii na życie społeczne. Związany z tygodnikiem „Polityka”. Wykładowca akademicki w Collegium Civitas oraz w Polskiej Akademii Nauk.

LEWAN BERDZENISZWILI – gruziński profesor filologii klasycznej na Uniwersytecie Narodowym w Tbilisi. Założyciel Instytutu Republikańskiego, think tanku skupiającego się na edukacji obywatelskiej i budowaniu demokracji w Gruzji. W latach 2004–2008 członek gruzińskiego parlamentu. Autor wielu książek, m.in. *Prawa człowieka a kultura gruzińska* (2004, w języku gruzińskim).

MUSTAFA CERİĆ – wielki mufti Bośni i Hercegowiny od roku 1993. Doktoryzował się z Islamic Studies na Uniwersytecie w Chicago. Prowadził wiele wykładów i warsztatów na temat kwestii międzyreligijnych i międzywyznaniowych na lokalnych i międzynarodowych konferencjach. Jest jedną z osób, które podpisały się pod *A Common Word between Us and*

*You*, otwartym listem islamskich naukowców do przywódców chrześcijańskich, wzywającym do pokoju i zrozumienia. Członek licznych organizacji naukowych i stowarzyszeń.

SELIM CHAZBIJEWICZ – profesor politologii w Olsztynie, pochodzenia tatarskiego. Działa na rzecz dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w Polsce. W roku 1992 współzałożyciel, a w latach 1999–2007 prezes Stowarzyszenia Tatarów Polskich. Był imamem w Gdańsku i wiceprzewodniczącym Wspólnej Rady Muzułmanów i Chrześcijan. Członek Komitetu Nauk Orientalnych PAN. Autor książek naukowych i poetyckich.

LEWAN CHETAGURI – wicerektor Państwowego Uniwersytetu Szoty Rustawelego Teatru i Filmu w Gruzji.

ELŻBIETA CHROMIEC – doktor. Wykłada w Dolnośląskiej Wyższej Szkole Służb Publicznych we Wrocławiu. Autorka książek na temat dialogu międzykulturowego i edukacji.

ALEŠ DEBELJAK – słoweński krytyk kulturalny, poeta i eseista. Obecnie profesor kulturoznawstwa na Wydziale Socjologii uniwersytetu w Lublanie. Doktoryzował się z socjologii na uniwersytecie w Syracuse. Stypendysta Fulbrighta na uniwersytecie w Kalifornii. Aktywny działacz w ramach ruchów na rzecz społeczeństwa obywatelskiego. Był jednym z redaktorów alternatywnego magazynu krytycznego „Nova revija”.

LEONIDAS DONSKIS – członek Parlamentu Europejskiego, litewski filozof, politolog, historyk idei, analityk społeczny. Jako osoba publiczna na Litwie działał w obronie praw człowieka i wolności obywatelskich. W 2004 roku został nagrodzony przez Komisję Europejską tytułem Ambasadora Tolerancji i Różnorodności na Litwie. Jako centrysta zawsze sprzeciwiał się ekstremistycznym i wykluczającym postawom i formom agresywnej polityki, promując jednocześnie liberalizm z jego uznaniem dla jednostkowego rozumu i świadomości, możliwości współistnienia wielu niewykluczających się ideologii i umiarkowania.

MARINA ELBAKIDZE – gruzińska psycholożka, ekspert Kaukaskiego Instytutu na rzecz Pokoju, Demokracji i Rozwoju w Tbilisi.

MOHA ENNAJI – jeden z czołowych marokańskich socjolingwistów, skupiający się przede wszystkim na studiach kulturoznawczych, genderowych oraz

dotyczących migracji, praw człowieka i społeczeństwa obywatelskiego. Profesor na uniwersytecie w Fezie. Dyrektor Programu Doktoranckiego Studiów Genderowych. Autor i redaktor wielu książek i artykułów na temat tożsamości kulturowej, języka i edukacji, migracji, społeczeństwa obywatelskiego i kwestii kobiecych. Zorganizował wiele międzynarodowych konferencji na te tematy i brał aktywny udział w spotkaniach w Europie, Ameryce, Afryce i w świecie arabskim. Obecnie prowadzi badania nad ewolucją polityki społecznej Maroka w ramach programu badawczego Instytutu Badawczego Organizacji Narodów Zjednoczonych na rzecz Rozwoju (UNRISD).

DANI ERICE – dyrektorka projektu teatralnego „Spiral” w La Rioja w Hiszpanii.

KONSTANTY GEBERT – polski dziennikarz i aktywista pochodzenia żydowskiego, jeden z ważniejszych korespondentów wojennych piszący do polskich czasopism. W 1978 roku był jednym z organizatorów Latającego Uniwersytetu. W 1980 roku przyłączył się do Solidarności. Od roku 1992 współpracownik „Gazety Wyborczej”. Był korespondentem wojennym w czasie wojny w Jugosławii. Od 1997 roku redaktor naczelny polsko-żydowskiego miesięcznika „Midrasz”.

GRZEGORZ GODLEWSKI – polski profesor kulturoznawstwa w Instytucie Kultury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

BARTOSZ HLEBOWICZ – doktor Uniwersytetu Jagiellońskiego, etnograf i fotograf. Wykłada na Wydziale Antropologii Historycznej na Uniwersytecie Warszawskim. Interesuje się ruchami odrodzenia rdzennych Amerykanów na wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych. Współredaktor indiańskiego kwartalnika „Tawacin”.

EVA HOFFMAN – polsko-amerykańska krytyczka literacka, pisarka, historyczka korzeni judaizmu. Doktoryzowała się z literatury angielskiej i amerykańskiej na Uniwersytecie Harvarda. Pracowała jako redaktorka w „The New York Times”. Autorka publikacji: *Zagubione w przekładzie, Exit Into History, Sztetl. Świat Żydów polskich, After Such Knowledge*; jak również dwóch powieści: *The Secret* i *Appassionata*. Pisała i wykładała na temat wygnania, pamięci, relacji polsko-żydowskich, polityki i kultury; uczyła literatury i kreatywnego pisania na różnych uniwersytetach, m.in. na University of East Anglia, Massachusetts Institute of Technology i Columbia University. Pisała i prezentowała programy radiowe. Laureatka licznych nagród: Prix Italia, Guggenheim Fellowship, Whiting Award, American Academy of Arts and

Letters; otrzymała doktorat honorowy na Uniwersytecie Warwick. Obecnie mieszka w Londynie i wykłada gościnnie w Hunter College (CUNY).

ALEKSANDER KACZOROWSKI – polski tłumacz, eseista, powieściopisarz i dziennikarz. Pisał dla „Gazety Wyborczej”, „Forum” i „Newsweek Polska”. Tłumaczył książki m.in. Bohumila Hrabala, Josefa Škvorecký’ego i Egona Bondy’ego.

BASIL KERSKI – polsko-niemiecki dziennikarz, politolog i eseista polsko-irackiego pochodzenia. Od 1988 roku redaktor naczelny dwujęzycznego polsko-niemieckiego kwartalnika „Dialog”. Honorowy dyrektor Federalnego Związku Stowarzyszeń Niemiecko-Polskich. Autor i redaktor wielu niemieckich i polskich książek na tematy polityczne i historyczne. W 2011 roku otrzymał stanowisko dyrektora Europejskiego Centrum Solidarności w Gdańsku.

ZALIKO KIKODZE – gruziński etnograf, podróżnik i fotograf. Profesor Państwowego Uniwersytetu w Tbilisi. Starszy kurator Państwowego Muzeum Gruzji oraz członek założyciel Open Society – Georgia Foundation.

BASIL KOBACHIDZE – gruziński wykładowca na Wydziale Filozofii i Psychologii na uniwersytecie w Tbilisi oraz ekspert Centrum nad Studiami Religijnymi. Ukończył prawo na UT oraz prawo kanoniczne na Uniwersytecie Marca Blocha w Strasburgu. Założył trzy prawosławne społeczności gruzińskie: w Brukseli, Strasburgu i Monachium.

LESZEK KOCZANOWICZ – polski filozof, profesor Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, autor wielu publikacji z filozofii politycznej, społecznej oraz filozofii kultury. Wykładał gościnnie na uniwersytetach Columbia i SUNY/Buffalo.

WIKTORIA MAKSOJEW – gruzińska dziennikarka, współpracowniczka Domu Kaukaskiego.

ARUTJUN MARUTJAN – czołowy badacz w Państwowej Akademii Nauk w Armenii. Doktoryzował się z antropologii społecznej. Jest autorem, współautorem i redaktorem wielu książek w języku ormiańskim i angielskim.

ELŻBIETA MATYNIA – profesor New School for Social Research w Nowym Jorku polskiego pochodzenia. Dyrektor Transregional Center for Democratic

Studies, znana ze swoich badań nad socjologią miasta i demokracji performatywnej. Ostatnio skupia się na socjologii polityki i kultury przemian demokratycznych w Europie Wschodniej, jak również na koncepcji pogranicza oraz wyłaniającej się „Shared Europe”. Jej główne zainteresowania to socjologia polityki, historia myśli społecznej, socjologia kultury i sztuki, teoria i praktyka demokratyczna, rola kobiet w demokracji, pamięć publiczna w kontekście globalizacji.

NIJAZI MECHTI – azerski filozof, krytyk literacki, tłumacz, od 1989 roku członek Związku Pisarzy Azerbejdżanu. Profesor na Uniwersytecie Kultury i Sztuki w Baku.

ARTUSZ MKRTOCZJAN – armeński politolog. Dyrektor Centrum Kaukaskiego oraz Fundacji Rozwoju Gyumri. Doradca premiera Republiki Armenii w późnych latach dziewięćdziesiątych.

HUSSEIN ORUČEVIĆ – bośniacki dziennikarz, działacz polityczny, redaktor w zaangażowanym społecznie projekcie „AbramMedia.info” w Mostarze. Konsultant programu „ArtInDiCities” (Sztuka w podzielonych miastach), jak również dziennikarz współpracujący z narodowym radiem BH Radio 1 w Sarajewie. Długo zaangażowany był w badanie problemów podzielonych miast oraz wpływu przestrzeni publicznej na zmniejszanie napięć między grupami religijnymi, etnicznymi i subkulturowymi.

ATTILÁ PATÓ – węgierski profesor, redaktor magazynu „Ex Symposion”, wykładowca na uniwersytecie w Szegedzie.

FATIMA SADIQI – marokańska profesor lingwistyki i studiów genderowych uniwersytetu w Fezie. Stypendystka Fulbrighta i Harwarda. Dyrektor Centrum Izydy na rzecz Kobiet i Rozwoju; współzałożycielka Międzynarodowego Instytutu Języków i Lingwistyki (INLAC). Szeroko pisała o językach marokańskich i problemach marokańskich kobiet. Jest autorką książek: *Women, Gender, and Language in Morocco* (Brill, 2003), *Grammaire du Berbère* (L'Harmattan, 1997), *Images on Women in Abdullah Bashrahi's Poetry* (The Beirut Institute, 2004). Współredagowana przez nią książka *Women in the Middle East and North Africa: Agents of Change* została wydana przez Routledge w 2010 roku. Niedawno wybrana na przewodniczącą Narodowej Unii Marokańskich Stowarzyszeń Kobiectych.

BEATA SAMOJŁOWICZ – szefowa Wspólnoty Kulturowej Borussia.



MOSHE SHNER – profesor filozofii żydowskiej i dziekan Wydziału Filozofii Żydowskiej w Oranim Academic College. Zajmuje się żydowską i zachodnią filozofią, edukacją żydowską, edukacją Holocaustu oraz wyzwaniem nowoczesnej tożsamości żydowskiej w świecie pohołokaustowym, dialogiem międzywyznaniowym i edukacją wielokulturową. Poza studiami judaistycznymi zajmuje się pedagogiką online i wyzwaniem świata internetowego wobec tradycyjnych paradygmatów uczenia.

DOROTA SIEROŃ-GALUSEK – doktor i wykładowca na Wydziale Etnologii i Nauk Edukacyjnych Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie.

TADEUSZ SŁAWEK – polski poeta, tłumacz, eseista, krytyk literacki, profesor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Rektor UŚ w latach 1996–2002. Wykładał gościnnie na uniwersytetach w Neapolu oraz Stanford. Tłumaczył dzieła Williama Blake’a, Seamus Heaney’a i Thomasa Mertona. Pisz dla „Tygodnika Powszechnego”.

NICHOLAS STAVROULAKIS – współzałożyciel i pierwszy dyrektor Żydowskiego Muzeum Grecji, obecnie szef synagogi Etz Hayyim w Chanii, jednego pozostałego świadectwa kultury żydowskiej na Krecie, zrekonstruowanego jako dom modlitwy, wspomnień i przebaczenia w Chanii.

BO STRÅTH – pracuje na Wydziale Kultur Świata / Centrum Studiów Nordyckich na Uniwersytecie Helsińskim. Jego badania koncentrują się na dwóch projektach: „Między odnowieniem a rewolucją: narodowe konstytucje” oraz „Prawo globalne: alternatywne spojrzenie na europejskie stulecie 1815–1914”.

BOŻENA SZROEDER – współzałożycielka Ośrodka Pogranicze w Sejnach. Od jego założenia w roku 1991 pozostaje jego główną działaczką i zarządza Centrum Dokumentacji. Doświadczona jako menedżerka kultury, reżyserka teatralna i pedagog. Organizuje warsztaty teatralne dla dzieci i prowadzi nowy program edukacji międzykulturowej dla dzieci, który rozwijany jest w szkołach północno-wschodniej Polski. Współorganizatorka programu „Gra Szklanych Paciorków”, poświęconego pamięci kulturowej i tożsamości miejsca. Znawczyni kultury Romów.

RICHARD TERDIMAN – profesor literatury i historii świadomości na Uniwersytecie Kalifornijskim w Santa Cruz.

ISABELLA THOMAS – brytyjska działaczka. Starszy doradca w Fundacji Margaret i Axela Axson Johnsonów oraz Axess TV w Sztokholmie. Brała udział w europejskich konferencjach na temat świeckiego państwa i społeczeństwa oraz o przyszłości Zachodu. Prowadziła debaty Blackwall we wschodnim Londynie, zorganizowane w celu zgromadzenia przedstawicieli różnych grup etnicznych i klasowych na jednym wspólnym forum dyskusyjnym. Absolwentka historii nowożytnej Uniwersytetu Cambridge. Pracowała jako dziennikarka i badaczka w Hiszpanii, na Kubie, w Meksyku i innych krajach Ameryki Łacińskiej. Pisała m.in. do „The Washington Post”, „The New York Times”, „Politica Exterior”, „The Guardian”, „Prospect”, „openDemocracy”, „The Sunday Times”. Współtworzyła także kilka filmów dokumentalnych dla Channel 4 oraz BBC, a w roku 2002 wspierała otwarcie Muzeum Imperium i Wspólnoty Brytyjskiej w Bristolu.

MUSTAPHA TLILI – absolwent Sorbony, założyciel i dyrektor Centrum dla Dialogów przy Uniwersytecie Nowojorskim. Wcześniej profesor na Uniwersytecie Columbia, współpracował z New School. Był urzędnik ONZ. Jako zasłużony powieściopisarz jest rycerzem francuskiego Orderu Sztuki i Literatury.

SRETEN UGRIČIĆ – powieściopisarz, eseista, artysta, astronom i filozof urodzony w Jugosławii. Członek komitetu UNESCO dla Serbii i Czarnogóry w latach 2002–2008. Od roku 2001 dyrektor serbskiej Biblioteki Narodowej. Członek serbskiego PEN Clubu, zarządu Biblioteki Europejskiej (TEL) oraz jury nagrody Fundacji Borislav Pečić. W roku 2010 został współprzewodniczącym komitetu wybierającego zbiory do Światowej Biblioteki Cyfrowej (WDL).

CEZARY WODZIŃSKI – polski filozof, tłumacz i eseista, zatrudniony w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Jego główne źródła zainteresowań to idee Lwa Szestowa, Martina Heideggera, a także metafizyka, fenomenologia, hermeneutyka i filozofia dialogu. Tłumaczył dzieła Lwa Szestowa, Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera.

UGO VLAISAVLJEVIČ – profesor filozofii na Uniwersytecie Sarajewskim. Pisał szeroko o fenomenologii, hermeneutyce, (post)strukturalizmie, semiotyce, obecnie członek redakcji czasopism „Dijalog” i „Transeuropeennes”. W czasie ubiegłych dwóch dekad opublikował wiele artykułów w języku angielskim, francuskim i niemieckim.

---

STANISŁAW ZAPAŚNIK – polski filozof, profesor w Instytucie Nauk Stosowanych Uniwersytetu Warszawskiego. Jego badania koncentrują się na kulturze społeczeństw środkowoazjatyckich oraz relacjach między krajami byłego Związku Radzieckiego a państwami azjatyckimi.

MACIEJ ZIĘBA – polski filozof i publicysta, dominikanin. Prowincjał Prowincji Polskiej Dominikanów w latach 1998–2006. Szef Europejskiego Centrum Solidarności w Gdańsku w latach 2007–2010.

## Redaktorzy

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI – animator kultury, prezes Fundacji Pogranicze i dyrektor Ośrodka Pogranicze. Dzięki teatrowi awangardowemu, w którym działał, zainteresował się animacją kultury, która promowała i wspierała wyjątkowe wielokulturowe doświadczenie regionów pogranicza. Fundacja Pogranicze i powiązany z nią Ośrodek Pogranicze mają siedzibę w północno-wschodniej Polsce, regionie o silnych tradycjach wielokulturowości, i wspólnie wprowadzają koncepcje działalności międzykulturowej w obrębie wielu dyscyplin od początku lat dziewięćdziesiątych. Za zasługi na tym polu Krzysztof Czyżewski i Fundacja otrzymali wiele nagród od różnych instytucji i organizacji w Polsce i za granicą. Jest także poetą i eseistą, autorem wielu artykułów poświęconych dziedzictwu kulturowemu oraz społeczno-kulturowemu potencjałowi budowania mostów na pograniczach.

MIKOŁAJ GOLUBIEWSKI – doktorant na Wydziale Amerykanistyki w Szkole Friedricha Schlegla na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie. Absolwent polonistyki na Międzywydziałowych Indywidualnych Studiach Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego oraz anglistyki w Berlinie. Pisze o pobycie i działalności Czesława Miłosza w Stanach Zjednoczonych. Redaktor publikacji naukowych: *Rilke po polsku* (WUW, 2010), *Doświadczenie nowoczesności* (WUW, 2011). Współpracownik Polskiego Radia oraz Fundacji Pogranicze (od roku 2009). Współzałożyciel polsko-niemieckiego stowarzyszenia na rzecz przekładu kulturowego 52 Nord w Berlinie.

JOANNA KULAS – studentka tańcoznawstwa na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie, absolwentka polonistyki i kulturoznawstwa na Międzywydziałowych Indywidualnych Studiach Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego.

---

Członkini Collegium Invisibile. Redaktorka publikacji naukowych: *Rilke po polsku* (WUW, 2010), *Doświadczenie nowoczesności* (WUW, 2011). Wielokrotna stypendystka rządu polskiego (Ministerstwa Nauki) i rządu niemieckiego (DAAD). Współpracowniczka Polskiego Radia oraz Fundacji Pogranicze (od roku 2009). Współzałożycielka polsko-niemieckiego stowarzyszenia na rzecz przekładu kulturowego 52 Nord w Berlinie.

## Bibliografia

- Adalian Rouben P., *Conceptual Method for Examining the Consequences of the Armenian Genocide*, w: *Problems of Genocide. Proceedings of the International Conference on „Problems of Genocide”*, The Zoryan Institute, Cambridge, MA 1997.
- Aikema Bernard, *Netherlandish Painting and Early Renaissance Italy: Artistic Rapports in a Historiographical Perspective Cultural Exchange*, w: *Early Modern Europe*, pod red. Roberta Muchembleda, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2007, s. 100–137.
- Altmann Alexander, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 1998.
- Andrić Ivo, *The Bridge on the Drina*, tłum. Lovett F. Edwards, University of Chicago Press, Chicago 1977 [wyd. pol.: *Most na Drinie*, tłum. Halina Kalita, wyd. III, Czytelnik, Warszawa 1985].
- Appiah Kwame Anthony, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Norton, New York 2006.
- Arendt Hannah, *The Human Condition*, wyd. II, University of Chicago Press, Chicago 1998 [wyd. pol.: *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, wyd. II, Aletheia, Warszawa 2010].
- Avnery Uri, „Leaving Gaza”. *Interview with...*, „Tikkun”, t. 20, nr 3, s. 33–39.
- Bierman Irene A., Abou El-Haj Rifaat A., Preziosi Daniel (red.), *The Ottoman City and its Parts: Urban Structure and Social Order*, Caratzas, New Rochelle, NY 1991.
- Birnbaum Henrik, *Das altkirchen slavische Wort: Bildung, Bedeutung, Herleitung*, O. Sagner, München 1997.
- Boukous Ahmed, *Société, langues et cultures au Maroc*, Rabat 1995.
- Bourdieu Pierre, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris 1982.

- Bourke Vernon J., *History of Ethics*, Doubleday, Garden City, NJ 1967.
- Bury John B., *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, Dover, New York 1987.
- Celan Paul, *Collected Prose*, tłum. Rosemarie Waldrop, Routledge, New York 2003.
- *Der Meridian: Endfassung, Entwürfe, Materialien*, wyd. Bernhard Böschstein, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.
- „Todtnauberg”, tłum. Pierre Joris, „Boston Review”, listopad–grudzień 2005; dostęp: 30 lipca 2011.
- Clark Nick, *Education in Morocco*, „WENR” [„World Education News&Reviews”], kwiecień 2006.
- Combs-Shilling, M. Elaine, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Columbia University Press, New York 1989.
- Damis John James, *The Free-School Movement in Morocco, 1919–1970*, Medford, MASS 1970.
- Drouilh Gabrielle, *Le Protectorat et l’Enseignement Musulman et Israélite du Maroc*, b.d. i m.
- Durkheim Émile, *On Morality and Society: Selected Writings*, wyd. Robert N. Bellah, University of Chicago Press, Chicago 1973.
- Eickelman Dale, *Knowledge and Power in Morocco*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- Elbiad Mohamed, *The Role of Some Population Sectors in the Progress of Arabization in Morocco*, „International Journal of the Sociology of Language”, t. 87:1991, s. 27–44.
- Eldem Edhem, Goffman Daniel, Masters Bruce, *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Ennaji Moha, *Aspects of Multilingualism in the Maghreb*, „International Journal of the Sociology of Language”, t. 87:1991, s. 7–25.
- *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*, Springer, New York 2005.
- Errihani Mohammed, *Language Policy in Morocco*, VDM Verlag, Saarbrücken 2008.
- Fairclough Norman, *Language and Power*, Longman, London, 1989.
- Fitouri Chadly, *Biculturalisme, Bilinguisme et Education*, Delachaux&Niestlé, Paris–Neuchatel 1983.
- Fukuyama Francis, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992 [wyd. pol.: *Koniec historii*, tłum. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski, Znak, Kraków 2009].
- Geertz Clifford, *Islam Observed*, Yale University Press, New Haven 1968.



- Gellner Ernest, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago 1969.
- Gill Hélène, *Language Choice, Language Policy and the Tradition – Modernity Debate in Culturally Mixed Postcolonial Communities. France and the „Francophone” Maghreb as a Case Study*, w: Y. Suleiman (red.), *Language and Society in the Middle East and North Africa*, Curzon, London 1999.
- Gillingham John, *Coal, Steel, and the Rebirth of Europe, 1945–1955: The Germans and French from Ruhr Conflict to Economic Community*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Giroux Henry A., *Pedagogy and the Politics of Hope: Theory, Culture, and Scholling*, Westview Press, Boulder, COLO 1997.
- Goffman Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge UK–New York 2002.
- Grandguillaume Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris 1983.
- Greene Mollie, *A Shared World – Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2000.
- Grudzińska-Gross Irena, *Miłosz i Brodski. Pole magnetyczne*, Znak, Kraków 2007.
- Hammoudi Abellah, *Master and Disciple*, University of Chicago Press, Chicago–London 1997.
- Haugen Einar, *Bilingualism in the Americas*, University of Alabama Press, b.m. 1956
- Heidegger Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976*, wyd. Herrmann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- *Discourse on Thinking*, tłum. John M. Anderson i E. Hans Freund, Harper & Row, New York 1966.
- *Nachlese zu Heidegger*, Suhr, Bern 1962.
- *Was heisst Denken?*, M. Niemeyer, Tuebingen 1984.
- *What Is Called Thinking?*, tłum. J. Glenn Gray, HarperCollins, New York 2004.
- Horton John, *Toleration*, w: David Miller (red.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Blackwell, Oxford 1991, s. 521–523.
- Hume David, *Essays, Moral, Political, and Literary*, wyd. Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis, IN 1985.
- *The Natural History of Religion*, Stanford University Press, Stanford, CA 1956.
- Jabri Mohammed Abed al-, *Gaining Insight into the Problems of School Education*, Alqam, b.m. 1973.

- *The Question of Identity*, Publications of the Center for Arab Unity Studies, Beirut 1995 (w jęz. arabskim).
- Ja'far Zein, Mirza Munira, Senthilkumaran Abi (red), *Living Apart Together: British Muslims and the Paradox of Multiculturalism*, Policy Exchange, London 2007.
- Juergensmeyer Mark, *Is Religion the Problem?*, „The Hedgehog Review”, wiosna 2004, s. 21–33.
- Kant Immanuel, *Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*, w: *Theories of History: Readings from Classical and Contemporary Sources*, wyd. Patrick Gardiner, Free Press, Glencoe, ILL 1959, s. 22–34.
- Kapchan Deborah, *Gender on the Market*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1996.
- Kaplan Robert D., *Balkan Ghosts: A Journey through History*, Vintage, New York 1994.
- Kaputikyan Silva, *Contemplation in the Middle of the Road*, Haypethrat, Yerevan 1961 (w jęz. ormiańskim).
- *Passages from Closed Shelves*, Apollon, Yerevan 1997 (w jęz. ormiańskim).
- Karamustafa Ahmet T., *God's Unruly Friends*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Katz Jacob, *Tradition and Crisis*, New York University Press, New York 1971.
- Kimball Charles, *When Religion Becomes Evil*, HarperOne, New York 2008.
- Kundera Milan, *Testaments Betrayed*, Faber and Faber, London 1995 [*Zdradzone testamenty*, tłum. Marek Bieńczyk, PIW, Warszawa 1996].
- *The Book of Laughter and Forgetting*, Harper Perennial, New York 1999 [wyd. pol.: *Księga śmiechu i zapomnienia*, tłum. Piotr Godlewski i Andrzej Jagodziński, wyd. II, dodr., PIW, Warszawa 2001].
- Lacoue-Labarthe Philippe, *Poetry as Experience*, Stanford University Press, Stanford, CA 1999.
- Macpherson William, *The Stephen Lawrence Inquiry*, „Official Documents Archive”. The Stationary Office; dostęp: 30 lipca 2011.
- Marutyan Harutyun, *Historical Memory in the Scope of Ethno-Cultural Unity and Southern Caucasian Variety*, w: *The South Caucasus Network for Civil Accord. The South Caucasus: Ethnic-Cultural Diversity and Regional Unity. Materials of III International Conference*, Tbilisi 2003, s. 76–78.
- „Ours” as „Strangers”: *Conflicts in Monoethnic Societies*, w: *VI Congress of Ethnologists and Anthropologists of Russia. Composition of abstracts*, Saint-Petersburg 2005, s. 80.

- *The Role of Memory in the Structure of Identity: Theoretical Questions*, Noravank, Yerevan 2006 (w jęz. ormiańskim).
- Matynia Elżbieta, *Liberalism for Our Times*, wstęp do: Katznelson Ira, *Liberalism Crooked Circle: Letters to Adam Michnik*, DSW, Wrocław 2006.
- Mendelssohn Moses, *Jerusalem and other Jewish Writings*, tłum. Alfred Jospe, Schocken Books, New York 1966.
- Menocal Maria Rose, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Back Bay Books, Boston 2002.
- Miłosz Czesław, *Native Realm. A Search for Self-Definition*, tłum. Catherine S. Leach, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1981 [wyd. pol.: *Rodzinna Europa*, Instytut Literacki, Paryż 1959].
- Okin Susan M. (red.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1999.
- Olick Jeffrey K., *Genre Memories and Memory Genres: A Dialogical Analysis of May 8, 1945 Commemorations in the Federal Republic of Germany*, „American Sociological Review”, t. 64, nr 3, czerwiec 1999, s. 381–402.
- Ott Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt am Main 1991.
- Peal Elizabeth, Lambert Wallace E., *The Relation of Bilingualism to Intelligence*, „Psychological Monography”, t. 76:1965, nr 27, s. 8–20.
- Pöggeler Otto, *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celan*, Alber, Freiburg 1986.
- Prozorov Sergei, *X/Xs: Toward a General Theory of the Exception*, „Alter-natives 30”, nr 1, s. 81–112.
- Roodenburg Herman (red.), *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, t. 4, *Forging European Identities, 1400–1700*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2007.
- Sachs Jeffrey, *The End of Poverty*, Penguin Books, London 2005.
- Sadiqi Fatima, *Grammaire du Berbère*, L'Harmattan, Paris 1997.
- *The Spread of English in Morocco*, „International Journal of the Sociology of Language”, t. 87:1991, s. 99–114.
- *Women, Gender and Language in Morocco*, Brill Academic Publishers, Leiden–Boston 2003.
- Sadiqi Fatima, Ennaji Moha, *The Feminization of Public Space. Women's Activism, the Family Law, and Social Change in Morocco*, „Journal of Middle East Women's Studies”, t. 2, nr 2, wiosna 2006, s. 86–114.
- Safranski Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München 1994.
- Schivelbusch Wolfgang, *Entfernte Verwandtschaft: Faschismus, Nationalsozialismus, New Deal, 1933–1939*, Hanser, Munich 2005.

- 
- Schneider-Deters Winfried (red.), *South Caucasus an Unstable Region of Frozen Conflicts. Materials of International Conference on the Caucasus*, Friedrich Ebert Foundation, Tbilisi 2002 (w jęz. rosyjskim).
- Smith Anthony D., *National Identity*, University of Nevada Press, Reno 1991.
- Wagner Daniel A., Lotfi Abdelhamid, *Traditional Islamic Education in Morocco: Sociohistorical and Psychological Perspectives*, „Comparative Education Review”, t. 24, nr 2, cz. 1, czerwiec 1980, s. 238–251.
- Yeghiazaryan Azat, *Reflection of the Genocide in Soviet Armenian Literature*, „Lraber Hasarakakan Gitutyunneri” [„Social Sciences Bulletin”, Academy of Sciences of Armenia], t. 4:1990, s. 36–47 (w jęz. ormiańskim).
- Zolyan Mikael, *The Problem of Nagorno-Karabakh as a Factor of Formation of Azerbaijani Historical Memory and National Identity (Analysis of Patterns of State Nationality Policy in Azerbaijan)*, Yerevan 2005 (w jęz. ormiańskim).

## Indeks nazwisk\*

- Abbasydzi, dynastia 227, 232  
Abd ar Rahman III, kalif Kordoby 228  
Abdul Aziz, sułtan Turcji 168  
Abrahamjan Lewon 258  
Abramjan L. 260, 262  
Abu Bakr, kalif 238  
Abu Hafs Umar al-Ballutí 159, 160  
Abuladze Gia 331  
Achundzade Mirza Fatali 243  
Acton lord, zob. Dalberg-Acton John  
Adalian Rouben Paul 260  
Adameșteanu Gabriela 364, 535  
Adenauer Konrad 141  
Adorno Theodor (właśc. Theodor Ludwig Wiesengrund) 265, 445  
Agajew Ahmed 243  
Aghlabidzi, dynastia 230  
Ahmed Tanveer 192  
Aikema Bernard Jan Hendrik 212  
Albert II, król Belgów 317  
Aleksander III Wielki, król Macedonii 159  
Aleksiejewa Ludmiła 328  
Alembert Jean d' (właśc. Jean Le Rond) 506  
Al-Hakam II, kalif Kordoby 228  
Alhazen, zob. Ibn al-Hajtam  
Ali Monica 493  
Allen Tim 259  
Andrić Ivo 43, 231, 241, 435, 517, 525  
Annan Kofi Atta 329  
Antonescu Ion 368  
Appiah Anthony (właśc. Kwame Anthony Appiah) 49, 524  
Ardzinba Władisław 405  
Arendt Hannah (właśc. Johanna Arendt) 42, 217, 520, 521, 523  
Arsacydzi, dynastia 311  
Arystoteles 54, 67, 73, 161, 223–225, 229

---

\* Indeks nie obejmuje nazwisk autorów tekstów zamieszczonych w *Podręczniku dialogu*.

- Ascherson Neal (właśc. Charles Neal Ascheron) 27, 36, 325, 326, 410–414, 535
- Ashcroft John David 82
- Augustyn (Aurelius Augustinus), św. 281
- Avnery Uri 84
- Awerroes, zob. Ibn Rushd Abu al-Walid Mohammed
- Awicenna, zob. Ibn Sina Abu Ali al-Husajn
- Bachtin Michaił** 46, 48
- Bacon Francis 62, 209, 211
- Bacon Roger 225
- Badat Saajid Muhammad 179
- Bagracion Feride 319
- Bagracionowie, dynastia 319, 320
- Bakri Muhammed Omar 188
- Balthasar Hans Urs von 281
- Barba Eugenio 455
- Bartłomiej, św. 311
- Bănescu Traian 372
- Bažbeuk-Mielikow Aleksandr 37
- Baumann Gerhart 52
- Bektasz Weli (właśc. Bektâş Vali) 163
- Belay Girma 90
- Benedykt XVI (Joseph Ratzinger), papież 103, 448
- Bergson Henri Louis 67, 68, 271
- Berlin Isaiah 217, 282, 283
- Bernhard Isaak 292
- Bhindranwale Jarnail Singh 81, 82
- Birnbaum Henryk 384
- Blake William 428, 541
- Bloch Ernst Simon 105
- Bogdanović Bogdan 514
- Bonaparte Napoleon 238, zob. także Napoleon I
- Bondy Egon (właśc. Zbyněk Fišer) 539
- Bonnet Charles 294, 295
- Boston Ken 195
- Boukous Ahmed 398, 483
- Bourdieu Pierre 477
- Bourke Vernon J. 270
- Brandes Stanley H. 460
- Braudel Fernand 231
- Breźniew Leonid 329
- Bringa Tone 34, 142
- Brodski Iosif 523
- Brown Gordon 109
- Brown Norman Oliver 419, 423, 424
- Buber Martin 12, 465–467, 473
- Büchner Georg 58
- Budda (właśc. Siddhartha Gautama) 83
- Burdżanadze Nino 407
- Bury John Bagnell 219
- Bush George Walker 82, 115, 306, 414, 420, 467
- Camps Gabriel 398
- Camus Albert 77
- Caramitru Ion 364
- Caravaggio (właśc. Michelangelo Merisi) 212
- Ceașescu Elena 365
- Ceașescu Nicolae 364–367, 369, 371
- Ceașescu Nicu 366
- Celan Paul (właśc. Paul Antschel) 12, 50–53, 56–61, 65, 442
- Cerf Vinton 105
- Certeau Michel de 438
- Charatjan Hranusz 251

- Chazbijewicz Selim 226, 537  
Chomeini Ruhollah 186  
Chomsky Noam 388  
Chruszczow Nikita 260  
Chrystus, zob. Jezus z Nazaretu  
Churchill Winston 220  
Chuwarizmi Muhammad Ibn Musa al- 224  
Clark Nick 480  
Clementis Vladimír 214  
Cohen David 398  
Combs-Shilling M. Elaine 393  
Condorcet Nicolas de (właśc. Caritat de Condorcet Marie Jean Antoine Nicolas de) 100  
Cooper Anthony Ashley, lord Shaftesbury 293  
Cronbach Lee J. 102  
Czagataj, władca mongolski 234  
Czyngis-chan, władca mongolski 232, 234, 299  
Czyżewska Małgorzata 456
- Dadwik Nora 251  
Dalberg-Acton John, 1. baron Acton 284  
Damis John James 479  
Dante Alighieri 238, 239  
Daskalojannis (właśc. Joannis Wlachs) 166  
Dawid IV Budowniczy, król Gruzji 318, 432  
Dąbrowski Kazimierz 457  
De Gasperi Alcide 141  
De Stefano Carlo 91  
Delmedigo Elia 161  
Delmedigo Salomon 161  
Derrida Jacques 51, 417, 418, 425, 428
- Descartes René (Kartezjusz) 62  
Dewey John 421  
Dickens Karol (właśc. Charles Dickens) 502  
Diderot Denis 445, 506  
Dinescu Mircea 364, 365, 370, 371  
Diogenes Laertios 523  
Doczanaszwili Guram 324  
Dodik Milorad 126  
Domokos Géza 370, 371  
Dostojewski Fiodor 46, 320  
Drouilh Gabrielle 478  
Durkheim Émile 205, 206  
Dusznicka Sonia (późn. Sara Schner) 286, 287  
Dusznicki Mosze 287  
Dyck Anton van 212, 221  
Dżugaszwili Iosif, zob. Stalin Józef
- Eade John 259  
Eichmann Adolf 42  
Eickelman Dale 393  
Einstein Albert 247  
El Greco (właśc. Dominikos Theotokopulos) 161  
Elbiad Mohamed 483  
Emerson Ralph Waldo 423, 433  
Empedokles z Akragas 228  
Engels Fryderyk (właśc. Friedrich Engels) 137  
Ennius (Quintus Ennius) 44  
Erazm z Rotterdamu (właśc. Gerrit Gerritszoon) 210, 211  
Errihani Mohammed 486  
Euklides z Aleksandrii 384
- Fairclough Norman 477  
Fallaci Oriana 36



- Farabi Abu Nasr Muhammad al-  
(łac. Alfarabius) 223, 224
- Fassi Mohamed Allal al- 482
- Fatymidzi, dynastia 160, 230
- Fitouri Chadly 483, 484
- Flaszen Ludwik 520
- Floreński Paweł (właśc. Floriński  
Pawieł) 433
- Foucault Michel 218
- Fraenkel David 292
- Freud Sigmund 127, 247
- Friedman Milton 427
- Fromm Erich 247
- Fryderyk II, król Sycylii i Niemiec,  
cesarz Świętego Cesarstwa Rzym-  
skiego 229, 230
- Fukuyama Francis 133, 135
- G**
- Gadamer Hans-Georg 51
- Gainsborough Thomas 212
- Galileusz (właśc. Galileo Galilei)  
103, 161
- Gamsachurdia Zwiad 147, 151, 313,  
318, 324, 325, 405
- Gandhi Indira Priyadarshini 81
- Gardiner Patrick 204
- Gaulle Charles de 269
- Geertz Clifford J. 393
- Gellner Ernest 393
- Ghazali Abu Hamid Muhammad al-  
(łac. Algazel) 270
- Giedroyc Jerzy 9
- Giertych Roman 354, 355
- Gill Hélène 483
- Gillingham John 138
- Giroux Henry A. 82, 83
- Goethe Johann Wolfgang von 212
- Gogh Theo van (właśc. Theodoor  
van Gogh) 473
- Gombrowicz Witold 354, 355
- Goodhart David 174
- Gore Al (właśc. Albert Arnold  
Gore, jr) 105, 106
- Gottwald Klement 214
- Gouguenheim Sylvain 225
- Grandguillaume Gilbert 478, 482,  
484
- Gregory André 518, 519, 521, 524,  
525
- Greimas Algirdas Julien 77
- Gross Jan Tomasz 28
- Grotowski Jerzy 9, 19, 518–521
- Grudzińska-Gross Irena 523
- Grzegorzczak Andrzej 298
- Grzegorz Oświeciciel, św. 311
- Guénon René 243
- Gurdziejew Georgij 243
- H**
- Habermas Jürgen 135, 219
- Hadżib al-Mansur Abu Amir al-  
(zob. Mansur Abu Amir al-)
- Hadżib Jusuf Chass 272, 273, 275,  
276
- Haendel Georg Friedrich 212
- Hajrudin 46, 437, 529, 533
- Halbwachs Maurice 266
- Halewi Juda (lub Jehuda) 288, 289,  
293
- Hals Frans 211, 221
- Hammoudi Abdellah 393
- Hamza al-Masri Abu 188
- Hanif Asif Mohammed 179
- Hassan II, król Maroka 390
- Haugen Einar I. 485
- Havel Václav 115
- Heaney Seamus 541
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 358

- Heidegger Martin 42, 50–56, 59–61, 73, 207, 442, 507, 542  
Helst Bartholomeus van der 212  
Hesse Hermann 64, 424–426, 468, 469, 471, 532  
Hitler Adolf 120  
Hobsbawm Eric 266  
Hohenstaufowie, dynastia 230  
Holbein Hans, mł. 211  
Homer 231  
Honecker Erich 340  
Honeyford Ray 183  
Horkheimer Max 445  
Horthy de Nagybánya Miklós 369  
Horton John 269  
Howard Michael (właśc. Hecht Michael) 187  
Hrabal Bohumil 539  
Hryniewicz Wacław Antoni 448  
Hume David 210  
Huntington Samuel 35, 36, 176, 224, 226, 240, 420  
Husajn Saddam 87  
Husajni Mohammad Amin al- 526  
Husák Gustáv 213, 214  
Husejnzade Alibek 243  
Hussain Hasib Mir 179  
Husserl Edmund 116, 528  
Huxley Aldous 217, 218, 220, 221
- Ibn al-Hajtam (lub Ibn al-Hajsam) Abu Ali Hasan (łac. Alhazen) 224, 225  
Ibn al-Mukaffa Severus 224  
Ibn Arabi (lub Ibn al-Arabi) Abu Abd Allah 162, 229  
Ibn Chaldun Abu Zajd 392  
Ibn Hazm Abu Muhammad Ali 228, 229
- Ibn Massara Abu Abd Allah 228, 229  
Ibn Rushd Abu al-Walid Muhammad (łac. Awerroes) 224, 229  
Ibn Sabin Abu Mohammed Abd el-Hach 230  
Ibn Saud (właśc. Abd al-Aziz Ibn as-Saud), król Arabii Saudyjskiej 87  
Ibn Sina Abu Ali al-Husajn (łac. Awicenna) 224  
Ibrahim I, sułtan Turcji 168  
Idrisi Abu Abd Allah Mohammad al- 230  
Iliescu Ion 368  
Ingorokwa Pawle 314  
Ionesco Eugène 521  
Isaakjan Awetik 324  
Izetbegović Alija 130
- Jabri Mohammed Abed al- 479, 480  
Jaeger Werner Wilhelm 75  
Ja'far Zein 194, 195  
Jamblich z Apamei 228  
Jameson Fredric 105, 382  
Jan Paweł II, papież 103, 279, 280, 282, 284, 312, zob. także Wojtyła Karol Józef  
Jaszewska Maja 347  
Jenkins Henry III 103, 104  
Jezus z Nazaretu 82, 83, 244, 245, 282, 294, 307, 467, 531  
Jobs Steve (właśc. Steven Paul Jobs) 103  
Joyce James 384, 421, 424, 425, 432  
Jozue 85  
Juda Tadeusz, św. 311  
Juergensmeyer Mark 81, 82  
Juszczenko Wiktor 328, 334

- Kaczyński Jarosław 345, 351, 352, 355, 357, 467  
Kaczyński Lech 351, 352, 357, 467  
Kafka Franz 214, 215  
Kalligas Aleksandros 169  
Kant Immanuel 62, 203–205, 292, 293, 384, 445  
Kapchan Deborah Anne 393  
Kaplan Robert D. 250  
Kapuściński Ryszard 434  
Kapatikjan Silwa (właśc. Sirward Kaputikjan) 260  
Karadzić Radovan 130  
Karol I, król Anglii, Szkocji i Irlandii 212  
Karol V, król Hiszpanii, cesarz Świętego Cesarstwa Rzymskiego 101  
Karol Wielki, król Franków, cesarz 120, 281  
Kartezjusz, zob. Descartes René  
Kasparow Garri (właśc. Garri Weinstein) 328  
Katz Jacob 289  
Kelly Ruth Maria 190  
Kepler Johannes 225  
Kerr Clark 420  
Kerski Basil 339, 539  
Kethoda Çeyvan 530  
Khan Mohammad Sidique 179  
Kimball Charles 82  
Kindi Abu Jusuf Jakub al- 224  
King Martin Luther 270, 419  
Kiš Danilo 12  
Kobachidze Basil 333, 334, 539  
Koczarakak 37  
Kolumb Krzysztof (właśc. Cristoforo Colombo) 526  
Kołakowski Leszek 217  
Kominek Bolesław 341  
Koneczny Feliks 240  
Konfucjusz (właśc. Kong Qiu) 295, 296  
Konstantyn Wielki (Flavius Valerius Constantinus), cesarz Rzymu 158  
Kundera Milan 213–215, 217, 220, 221, 521  
Kurzweil Ray (właśc. Raymond Kurzweil) 102, 105  
Laden Osama bin 306  
Lambert Wallace Earl 485  
Lavater Johann Kaspar 292–295  
Laville Sandra 90  
Lawrence Stephen 184, 189  
Leibniz Gottfried Wilhelm 293  
Lessing Gotthold Ephraim 292, 295  
Levinas Emmanuel 12, 51, 465–467, 473  
Lévi-Strauss Claude 247, 527  
Lewis Bernard 226  
Lewis David Levering 224  
Leyster Judith 211  
Lindsay Jermaine 179  
Lipski Jan Józef 344, 345  
Livingstone Ken (właśc. Kenneth Robert Livingstone) 181, 499  
Liwiusz (Titus Livius) 209  
Locke John 293  
Lotfi Abdelhamid 480  
Lucas George 103  
Lukian z Samosat 210  
Lyon David 90  
Ławrow Siergiej 328

- Machiavelli Niccolò 209, 221  
Macpherson of Cluny William 184, 185, 189  
Măgureanu Virgil 371  
Mahmud II, sułtan Turcji 228  
Mahomet (właśc. Abu al-Kasim Muhammad Ibn Abd Allah) 235, 238, 239, 307, 394, 467  
Malik Habib 194  
Malik Kenan 499  
Mani 83  
Mansur Abu Amir al- (łac. Almanzor) 228  
Margarjan Gurgen 264  
Marks Karol (właśc. Marx Karl Heinrich) 137  
Marlowe Christopher 211  
Marmontel Jean François 296  
Marshall George Catlett, jr 115  
Matarasso François 34  
Mawdudi Abul A'la 186  
McLuhan Marshall 104, 135  
Mead Margaret 450, 451  
Mečiar Vladimír 373  
Mendelssohn Moses (Mojżesz) 285, 288, 291–297  
Menocal Maria Rosa 222, 224  
Mercier Louis Sébastien 219, 221  
Merton Thomas 541  
Michnik Adam 373  
Miciński Tadeusz 241  
Mill John Stuart 301, 466  
Milton John 270  
Milward Alan 141  
Miłosz Czesław 9–12, 32, 33, 75, 321, 344, 345, 430, 441, 523, 527, 544  
Mirza Munira 176, 190, 194–196  
Mohammed V, król Maroka 479  
Mohammed VI, król Maroka 390, 488  
Mojżesz 95, 130, 244, 245, 467  
Molier (franc. Molière; właśc. Jean Baptiste Poquelin) 212  
Mołotow Wiaczesław (właśc. Wiaczesław Skriabin) 368–370  
Monet Claude 211  
Monnet Jean 141  
More Thomas 105, 210, 211  
Morgan Michael Hamilton 224  
Mosaddegh Mohammad 87  
Moyers Bill (właśc. William D. Moyers) 83  
Mumford Lewis 217  
Musil Robert 215  
Mussolini Benito 139  
Naili Pasza Mustafa, zw. Giritli 168  
Napoleon I, cesarz Francuzów 110, 120, zob. także Bonaparte Napoleon  
Neumann Michael 197  
Newton Isaac 384  
Nietzsche Fryderyk (właśc. Friedrich Wilhelm Nietzsche) 542  
Nikolaidis Panajotis 166  
Nikon (właśc. Nikita Minow) 23  
Norwid Cyprian Kamil 434  
Offe Claus 127, 128  
Okin Susan M. 41  
Olick Jeffrey K. 265  
Omar I, kalif 238  
Ommajadzi, dynastia 228  
Ortega y Gasset José 454  
Orwell George (właśc. Eric Arthur Blair) 217–221

- Orzechowski Mirosław 355  
Osman I, sułtan Turcji 162, 227  
Osman Hussain 91  
Otwinowski Samuel 241  
Ouazzani Mohamed Hassan 482  
Özal Turgut 329
- Pamuk Orhan 241  
Paradżanow Siergiej 212, 213  
Parekh Bhikhu 182  
Pärt Arvo 29  
Pascal Blaise 271  
Pasha Syed Aziz 190  
Paskiewicz Iwan 148  
Pasolini Pier Paolo 244  
Pató Attila 62, 71, 434, 540  
Paweł Apostoł, św. 463, 464, 467, 533  
Pchakadze Giorgi 432  
Peal Elizabeth 485  
Pearl Daniel 179  
Perrault Charles 209  
Pertrosjan A. 260  
Pertrosjan G. 251  
Phillips Trevor 109, 173, 500  
Piastowie, dynastia 340, 341  
Piotr I Wielki, cesarz Rosji 228, 247  
Platon 53, 54, 65, 224  
Pomian Krzysztof 27, 100  
Ponomariew Witalij 307  
Popescu-Tăriceanu Călin 372  
Potocki Jan 241  
Proklos, zw. Diadochem 228  
Prozorow Siergiej 135  
Pszawela Waża (właśc. Luka Razi-  
kaszwili) 312, 314, 326  
Putin Władimir 328
- Qatada al-Filistini Abu 188
- Rabinowicz Salomon, zob. Szolem  
Alejchem  
Rahman Zia Haider 183  
Rasułzade Mamedamin 243  
Razikaszwili Luka, zob. Pszawela  
Waża  
Reagan Ronald 82, 420  
Rembrandt van Rijn 212, 221  
Rewers Ewa 506, 508, 514  
Reynolds Joshua 212  
Ribbentrop Joachim von 368–370  
Ricoeur Paul 51  
Rilke Rainer Maria 544, 545  
Rodriguez Richard 499  
Roger I, książę Sycylii 230  
Roger II, król Sycylii 230  
Roman Petre 367  
Roosevelt Franklin D. 87, 139  
Rousseau Jean Jacques 271, 443  
Rowe Andrew 179  
Roy Olivier 196  
Rumi Dżalaluddin Muhammad (zw.  
Mowlana) 528  
Rumsfeld Donald 87  
Rushdie Salman 186, 187  
Rydzik Tadeusz 360, 361
- Saadi z Szirazu (właśc. Muslihud-  
din Saadi Szirazi) 241  
Saakaszwili Micheil 152, 153, 318,  
407, 412, 414  
Sachs Jeffrey David 274  
Sachs Jonathan 109  
Sacranie Iqbal 187  
Sageman Marc 178  
Said Edward 238

- Sajat-Nowa (właśc. Arutjun Sajatjan) 156, 213
- Saladyn (Salah ad-Din al-Ajjubi), sułtan Egiptu 235, 236
- Saliba George 224
- Sarkozy Nicolas 112
- Sartre Jean Paul 77
- Saud, zob. Ibn Saud
- Savio Mario 420
- Scarman Leslie George 182
- Schechner Richard 521
- Schiller Friedrich 212, 292
- Schivelbusch Wolfgang 139
- Schopenhauer Arthur 239
- Schwartz Barry 266
- Scruton Roger 193
- Selimchanow Dżahangir 30, 247, 248
- Selimović Meša 231, 241
- Seneka Młodszy (Lucius Annaeus Seneca) 274
- Senthilkumaran Abi 194, 195
- Serres Michel 421, 427, 470
- Shaftesbury lord, zob. Cooper Anthony Ashley
- Sharif Omar Khan 179
- Shawn Wally (właśc. Wallace Shawn) 519
- Sheikh Ahmed Omar Saeed 179
- Shner Golda, zob. Szner Golda
- Siddiqui Kalim 186
- Sienkiewicz Henryk 355
- Simmel Georg 432, 507
- Sinan z Istanbuhu 529
- Škvorecky Josef 539
- Smith Anthony D. 256, 259
- Smith Adam 136, 137
- Smith Zadie 499, 502
- Sokrates 48, 54, 291, 295
- Sola Pool Ithiel de 103
- Solon 295, 296
- Sołżenicyn Aleksandr 314
- Spengler Oswald 208, 240
- Spinoza Baruch (łac. Benedictus de Spinoza) 285, 288–290, 293, 297
- Stalin Józef (właśc. Iosif Dżugaszwili) 312, 313, 327, 370
- Stefan Batory, król Polski 232
- Streisand Barbra 83
- Strickland Ted (właśc. Theodore Strickland) 427
- Sun Zi (właśc. Sun Wu) 272
- Sütő András 371
- Swidler Leonard 49
- Szamba Siergiej 405
- Szaradze Guram 325
- Szekspir William (właśc. William Shakespeare) 50, 211, 212, 219, 221, 460
- Szestow Lew (właśc. Lew Szwarzman) 542
- Szewardnadze Eduard 152, 318, 405, 407, 408
- Szner Golda 286
- Szolem Alejchem (właśc. Salomon Rabinowicz) 208, 209
- Szymanowski Karol 230
- Światosław, książę Rusi Kijowskiej 231
- Tanweer Shehzad 179
- Tarkowski Andriej 533
- Thatcher Margaret 171
- Thoreau Henry David 76, 419, 423, 433, 457
- Tirydates III, król Armenii 311
- Tischner Józef 442

- Tomasz z Akwinu, św. 229, 281  
Toynbee Arnold Joseph 226  
Tudor Corneliu (pseud. Vadim) 366, 367  
Turner Victor 453, 454, 459, 472
- Venclova Tomas 29, 441  
Venter Craig (właśc. John Craig Venter) 102, 103  
Vermeer van Delft Jan (właśc. Johannes van der Meer) 212, 221  
Vernadsky George (ros. Gieorgij Wiernadski) 236
- Wagner Daniel A. 480  
Walzer Michael 220  
Wardumjan D. 251  
Weber Max (właśc. Karl Emil Maximilian Weber) 104  
Weil Simone 217, 218, 220, 434  
Weimann Robert 460  
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 239  
Whitehead Alfred North 428
- Williams Raymond Henry 220  
Wilson Thomas W. 143, 272  
Witkacy (właśc. Stanisław Ignacy Witkiewicz) 520  
Wittgenstein Ludwig 471  
Właszwili Pawło 404  
Wojtyła Karol Józef 280, 442, zob. także Jan Paweł II  
Wolter (franc. Voltaire; właśc. François Marie Arouet) 212, 239, 447  
Wyka Anna 454
- Yunus Muhammad 106
- Zamiatin Jewgienij 217–221  
Zerubavel Eviatar 266  
Zaratusztra 83  
Znаниеcki Florian Witold 451–453, 463, 471  
Zoljan Mikael 257, 264  
Zoroaster, zob. Zaratusztra
- Żwania Zurab 407



PRZEKŁAD Z JĘZYKA ANGIELSKIEGO

Zdzisław Dudek

PRZEKŁAD Z JĘZYKA ROSYJSKIEGO

Ewa Rojewska-Olejarczuk (teksty: Nijaziego Mechtiego i Arutjuna Marutjana)

REDAKCJA

Małgorzata Olszewska

KOREKTA I INDEKS NAZWISK

Elżbieta Jaroszuk

RYSUNEK NA OKŁADCE

Mirosław Bałka „Rope Dance Lessons”

*Copyright © by Fundacja Pogranicze, Sejny 2012*

ISBN: 978-83-61388-06-7

WYDAWCA:

Fundacja Pogranicze

16-500 Sejny, Piłsudskiego 37

tel. 87 5650369

e-mail: [wydawnictwo@pogranicze.sejny.pl](mailto:wydawnictwo@pogranicze.sejny.pl)

<http://www.pogranicze.sejny.pl/oficyna>

WSPÓŁWYDAWCA:

Dom Polski Wschodniej

Avenue de Tervueren 48

1040 Brussels, Belgium

SKŁAD I ŁAMANIE

Anita Szejder

DRUK

Drukarnia READ ME, Łódź



Międzynarodowe  
Centrum Dialogu  
w Krasnogrudzie









Czesław Miłosz w Krasnogrudzie, 1992.  
Fot. Małgorzata Sporek-Czyżewska.



Dwór w Krasnogrudzie tuż przed renowacją, 2007. Fot. Marek Skorupski.

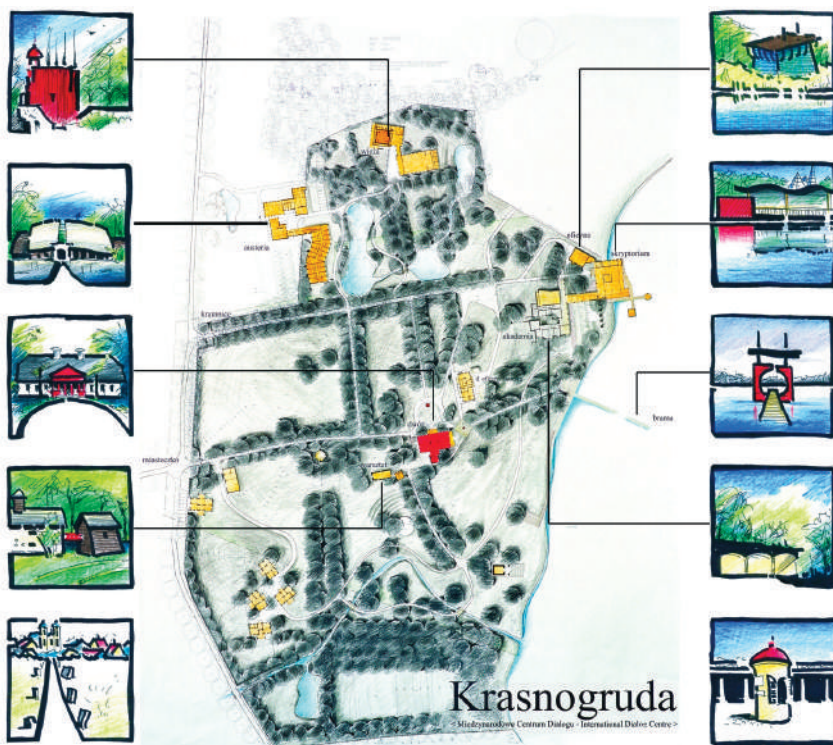


Krasnogruda, czerwiec 1992 r. Czesław Miłosz odwiedzający gospodarstwo p. Czeropskich, z synem Anthonym, bratem Andrzejem i Małgorzatą Sporek-Czyżewską. Fot. Krzysztof Czyżewski.



Spotkanie w dworze w Krasnogrudzie. Wystawa i warsztaty kończące program Traktu Krasnogrudzkiego, 2007. Fot. Stanisław Woś.





Rysunek dworu w Krasnogrudzie i mapa okolic autorstwa architekta Rafała Winiewicza.

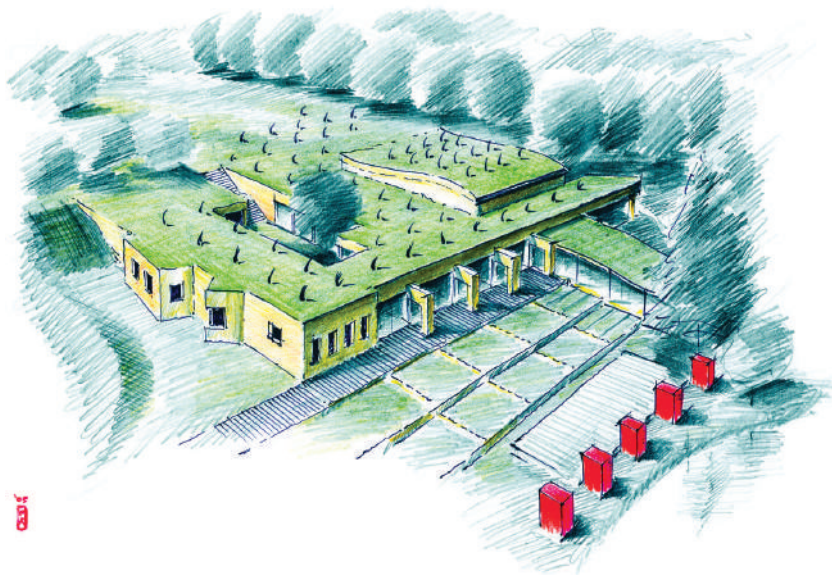


Wmurowanie kamienia węgielnego pod odbudowywany dwór w Krasnogrudzie.  
Fot. Grzegorz Dąbrowski.



Wmurowanie kamienia węgielnego pod odbudowywany dwór w Krasnogrudzie.  
Fot. Cezary Teodorowski.





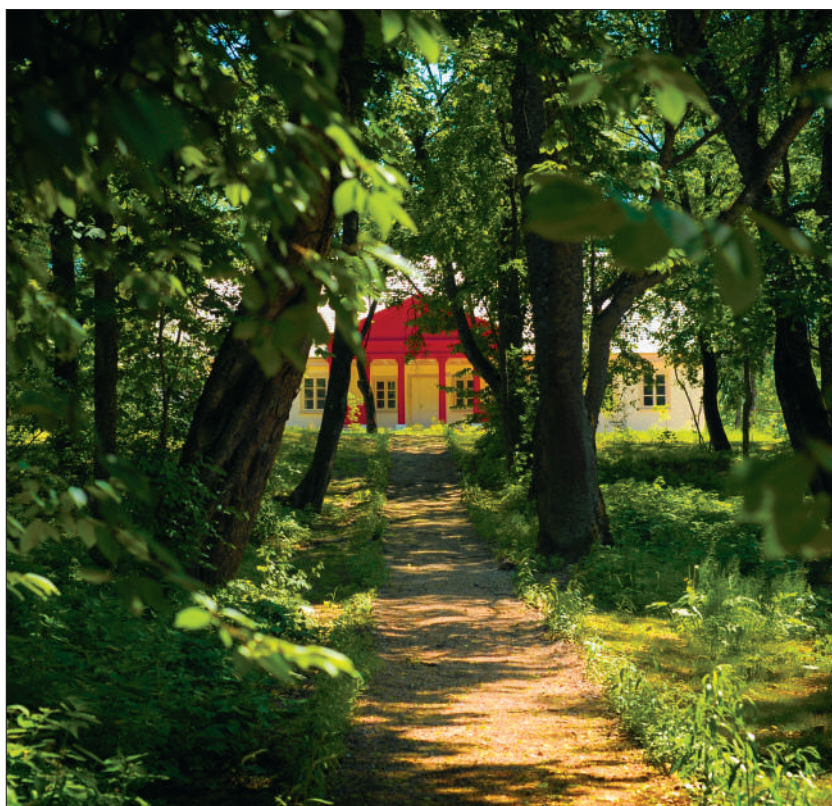
Akademia. Rysunek Rafał Winiewicz.



Międzynarodowe Centrum Dialogu, widok z góry. Fot. Kuba Kossak.



Dwór. Rysunek Rafał Winiewicz.



Dwór. Fot. Michał Moniuszko.





Oficyna. Rysunek Rafał Winiewicz.



Oficyna. Fot. Michał Moniuszko.



Ptaszniki. Rysunek Rafał Winiewicz.



Ptaszniki. Fot. Michał Moniuszko.



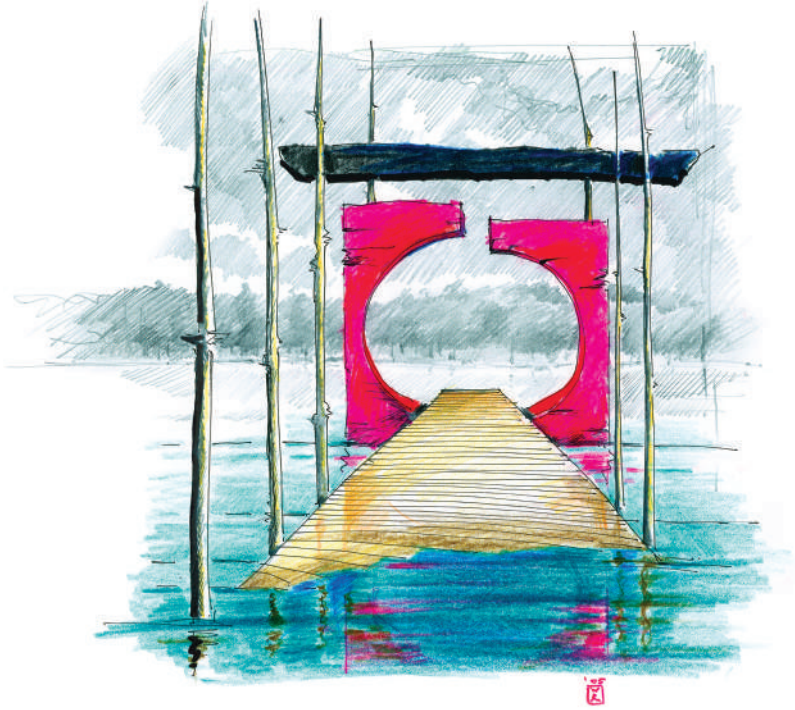


Oficyna. Rysunek Rafał Winiewicz.



Oficyna. Fot. Michał Moniuszko.





Pomost. Rysunek Rafał Winiewicz.



Pomost. Fot. Michał Moniuszko.

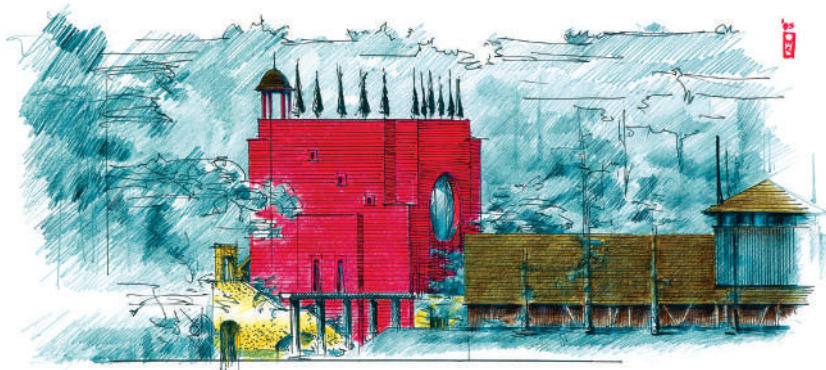


„Szukanie ojczyzny. Świadczenie i proroctwo Czesława Miłosza” – fragment wystawy w dworze krasnogrodzkim. Fot. Monika Kmita.



Drukarnia i wydawnictwo. Rysunek Rafał Winiewicz.





Wieża. Rysunek Rafał Winiewicz.



Skryptorium. Rysunek Rafał Winiewicz.



Austeria. Rysunek Rafał Winiewicz.



Dwór w Krasnogrudzie. Fot. Michał Moniuszko.



„Europejska Agora”, oficjalne otwarcie Międzynarodowego Centrum Dialogu w dworze krasnogrudzkim w setną rocznicę urodzin Czesława Miłosza, 30 czerwca 2011. Przemawia Prezydent RP Bronisław Komorowski. Fot. Monika Kmita.