

W kręgu wyobrażeń zbiorowych

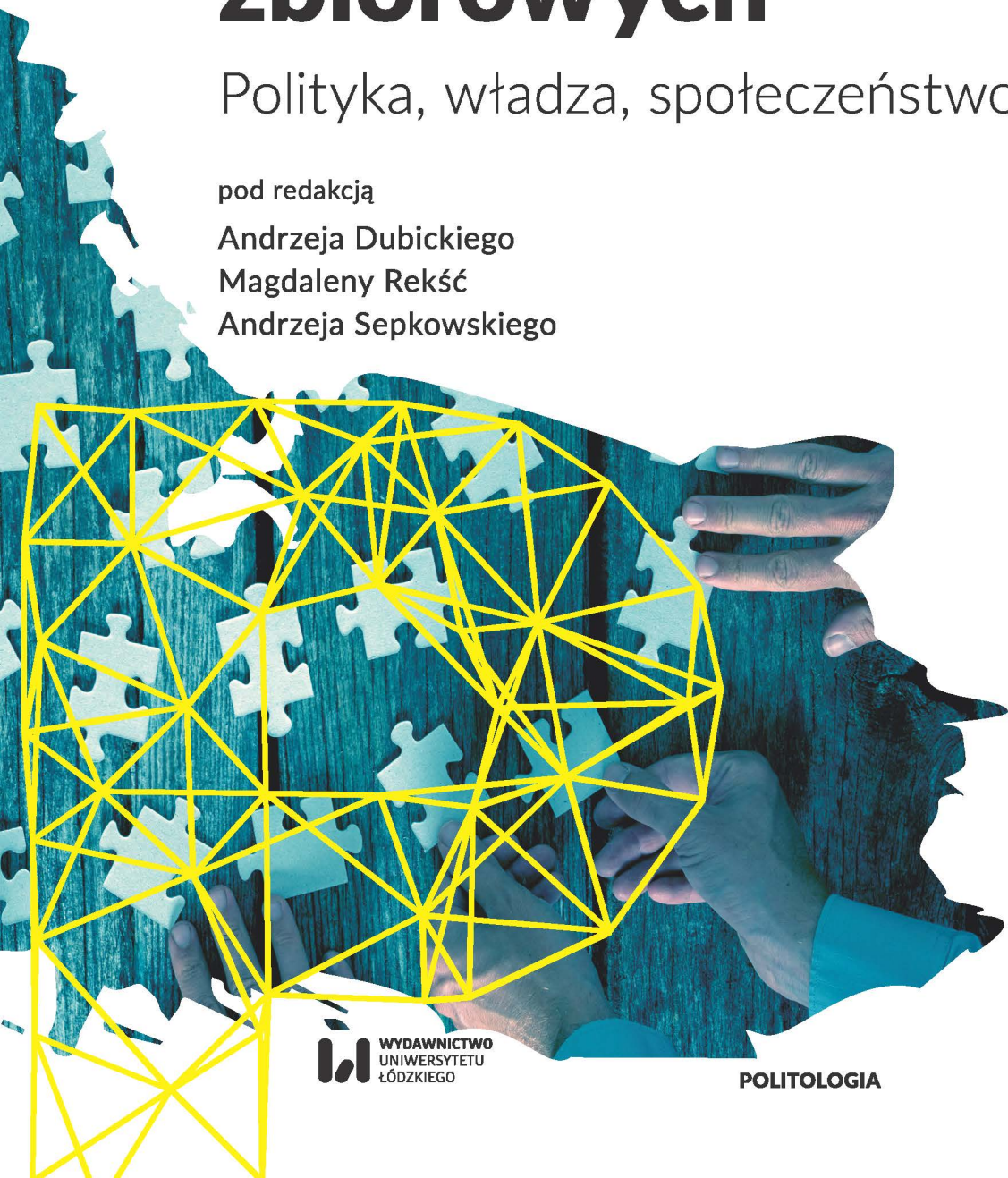
Polityka, władza, społeczeństwo

pod redakcją

Andrzeja Dubickiego

Magdaleny Rekść

Andrzeja Sepkowskiego



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

POLITOLOGIA

W kręgu wyobrażeń zbiorowych

Polityka, władza, społeczeństwo



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

W kręgu wyobrażeń zbiorowych

Polityka, władza, społeczeństwo

pod redakcją

Andrzeja Dubickiego

Magdaleny Rekść

Andrzeja Sepkowskiego



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2019

Andrzej Dubicki, Magdalena Rekść, Andrzej Sępkowski – Uniwersytet Łódzki
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej, 91-131 Łódź, ul. Narutowicza 59a

RECENZENT

Jerzy Sielski

REDAKTOR INICJUJĄCY

Agnieszka Kałowska

REDAKCJA

Dorota Utracka

KOREKTA

Paweł M. Sobczak

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Anna Sońta

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/Gajus-Images

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

© Copyright by Authors, Łódź 2019

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08271.17.0.K

Ark. wyd. 24,2; ark. druk. 23,0

<https://doi.org/10.18778/8088-950-7>

ISBN 978-83-8088-950-7

e-ISBN 978-83-8088-951-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Magdalena Rekść Wyobrażenia zbiorowe – próba kategoryzacji pojęcia	9
Konrad Hennig Dlaczego Zachód wymiera? Oświeceniowe źródła trendów antypopulacyjnych. Wzorce konsumpcji, samorealizacji i zbawienia w doczesności	33
Andrzej Sepkowski Korzenie utopii	49
Waldemar Paruch „Gościńce trwałe i wieczne” zamiast „olbrzymich głazów samotnych”: neorealizm w myśli politycznej Prawa i Sprawiedliwości	73
Jerzy Kmiecński Podmiotowość istoty ludzkiej w procesie rozwoju i transformacji – refleksja historiozoficzna	95
Szymon Wierziński Polsko-czeska pamięć historyczna a przełomowe momenty wspólnych dziejów	107
Radosław Domke Rys historiograficzny dekady gierkowskiej. Przyczynek do problematyki polskiego piśmiennictwa historycznego na temat lat 70. XX wieku w Polsce	129
Bartłomiej Różycki Przemianowywanie ulic w Polsce 1989–2016. Charakterystyka zagadnienia	145
Jerzy Bartkowski Iluzje fiskalne	173

Marian Broda

Istota jej odmienna zgoła... O Tiutczewowskiej formule-micie rosyjskości i Rosji 195

Andrzej de Lazari

„Idea rosyjska” w ideologii Putina 209

Jan Morawicki

Rosyjscy dziennikarze: radykalizacja przestrzeni wirtualnej 219

Magdalena Żakowska

Pokój z Iwanem. Rosja jako siła opatrnościowa w propagandzie Państw Centralnych doby Wielkiej Wojny 235

Wojciech Szczepański

Leksikon YU mitologije – fenomeny jugosłowiańskiej kultury popularnej i ich „życie po życiu” 253

Katarzyna Grabowska

Badania nad stereotypem Chińczyka, czyli jak Polacy postrzegają przedstawicieli Państwa Środka 279

Dominik Wróblewski

Ideologie *dżucze* jako element silnie oddziałujący na społeczeństwo w Korei Północnej 293

Nataliya Melnyk

Relacje polsko-ukraińskie jako czynnik warunkujący tożsamość lwowian 307

Michał Marcin Kobierecki

Mit dyplomacji pingpongowej w świetle przyszłych prób wykorzystania sportu w celu kreacji zbliżenia międzynarodowego 319

Lucyna Chmielewska

Żydowska Koncepcja Przymierza w ujęciu Maxa Webera 339

Summary

367

Wstęp

Poniżej zebrane studia i materiały poświęcone wyobrażeniom zbiorowym, mitom politycznym, pamięci zbiorowej zostały opracowane przez naukowców reprezentujących niemal wszystkie ośrodki akademickie w Polsce. Podejmowana przez nich problematyka budzi coraz większe zainteresowanie nie tylko historyków, którzy zwykle bywają bliżsi idiografii, ale także politologów, socjologów, specjalistów od stosunków międzynarodowych oraz kulturoznawców. Wydaje się, że jedną z głównych przyczyn takiego zainteresowania jest niejednoznaczność uobecniania się licznych zjawisk współczesnej ponowoczesności pełnej aksjomatów nie zawsze wysublimowanych oraz dalekich od wyjaśniania rzeczywistych faktów i meandrów teraźniejszości.

Jesteśmy zaskakiwani nie tylko tym, co dzieje się w Europie i na innych obszarach globu, czyli rozpadem z pozoru stabilnego ładu, ale szybkością i nieprzewidywalnością zmian, jakich nie są w stanie przewidzieć perspektywnie nastawieni ludzie nauki. Mamy do czynienia z obojętnością społeczeństw nawet wtedy, gdy zagrożenie staje się bezpośrednie. Stajemy się poniekąd zbiorowościami, jakich nawet nie wymyślił George Orwell. Nie wielkie grupy sterników zbiorowej świadomości „popychają” te społeczności w kierunkach, jakie rzekomo znają sami. Wszystko to dzieje się za sprawą usilnego dążenia do kreowania wyobrażeń zbiorowych przez nowoczesne media. Okazuje się zatem, iż refleksja nad problematyką wyobrażeń zbiorowych oraz tożsamości w jej dwóch wymiarach (*idem* i *ipse*), staje się tak żywotnie potrzebna.

Autorzy poszczególnych artykułów, szkiców i przyczynków w mniejszym bądź większym stopniu świadomi są roli sprawczej wyobrażeń zbiorowych, mitów, stereotypów. Są one rozumiane jako koagulatory mityzacji.

Różnorodność zainteresowań nie rozbija koherencji zbioru, mimo iż wyraźnie widać trzy pola zainteresowań. Chodzi mianowicie o refleksję teoretyczną, niełatwą i niezbędną oraz próbę kategoryzacji wyobrażeń zbiorowych, analizę antroposfery naszych czasów. Chodzi także o zbliżenie treści i form utopii myśli i utopii czynu, które mogą pojawiać się w myśli politycznej niektórych środowisk, stając się poniekąd zagrożeniem, podobnie jak wiele pomysłów opartych na zdecydowanym albo pozornym altruizmie i krańcowej niewiedzy. Nikt nie wie, jak ma wyglądać kształt społeczeństwa globalnego, ale głosi się,

że powinno się ono kształtować w ramach eksperymentów kontrowersyjnych inżynierów społecznych, co rokuje jak najgorzej.

Nader ciekawie prezentują się artykuły i przyczynki poświęcone pamięci zbiorowej, polityce pamięci za sprawą możliwości zrozumienia konieczności prowadzenia jej w ostatnich latach, gdy np. Polacy zaczęli być spychani na margines wielkich wydarzeń, a także oskarżani o udział w ludobójstwie itp. Polityka i pamięć historyczna tworzą nowe tożsamości, aczkolwiek nie jest to uznawane za ważne. W związku z tym spójrzmy na wspomniany przez Andrzeja Chodubskiego model człowieka diasporalnego, nieczującego więzi z krajem, i porównajmy go z Albańczykiem, który po „dorobieniu się” za granicą, wraca z dorobkiem do kraju, z którym czuje więź dzięki tożsamości zbiorowej.

Część monografii zajmują propozycje dotyczące interpretacji mitów rosyjskich i dalekowschodnich, z pewnością wyraźnie kontrowersyjnych. Rosja zwłaszcza od wieków uznawana jest nierzadko za najbardziej „obcy” obszar Eurazji. Niewiele wskazuje na to, że ta sytuacja zmieni się nawet za życia kilku kolejnych pokoleń. Potrzeba dużo dobrej woli, aby wzajemny stosunek między licznymi nacjami Eurazji stał się propokojowy. Nadal owej woli nie widać i – zdaniem wielu autorów – nawet demityzacje nie usuną szybko niechęci. Stereotyp Chińczyka i idee *dżucze* w Korei Północnej jakby wieńczą tę część monografii. Swoistą *pointę* stanowią imponderabilia zawarte w wypowiedziach o mitach w sporcie. Sport oraz polityka sportowa, mity w niej ukryte to zagadnienia znajdujące się w kręgu zainteresowań socjologów, psychologów, politologów. W związku z tym zauważa się jak ogromne pokłady zbiorowych emocji wyzwalają zawody sportowe, jako że mobilizują one albo demobilizują poszczególne narody. Stąd też za uprawnione i najbardziej zasadne należy uznać refleksje w zakresie polityki sportowej.

Redaktorzy

Wyobrażenia zbiorowe – próba kategoryzacji pojęcia

Zagadnienie wyobrażeń zbiorowych nie budzi – jak na razie – większego zainteresowania polskich politologów, socjologów, historyków, czy nawet antropologów i etnologów. Przyjmuje się, iż pojęcie to wprowadził do nauki Émile Durkheim, którego piśmiennictwo uznać można za „systematyczne studia nad wyobrażeniami zbiorowymi” – jak to ujął Steven Lukes¹. Francuski socjolog definiował je jako formy działania, myślenia, uczuć jednostek, będące wynikiem ich poznawczych, emocjonalnych i praktycznych relacji ze wspólnotą, jak i reguł i zasad, które owa wspólnota wyznacza². W kolejnych pracach pisał, że wyobrażenia zbiorowe to stany świadomości zbiorowej, wyrażające „sposób myślenia grupy o sobie samej w jej stosunkach z dotyczącymi jej przedmiotami”³. Durkheim w swoich dociekaniach koncentrował się na społeczeństwie jako całości, podkreślał, że jest ono nie tylko sumą jednostek, ale stanowi zupełnie inną jakość, stąd w jego piśmiennictwie pojawiało się wiele przemyśleń na temat przestrzeni kolektywnych.

Zauważając przydatność refleksji nad wyobrażeniami, nowe podejście próbowali rozwijać badacze ze szkoły *Annales*, jak np. Jacques Le Goff. Ten wybitny mediewista, dokonując rehabilitacji średniowiecza, starał się pokazać specyfikę stanów świadomości, charakterystyczną dla tamtych czasów.

* Doktor, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej.

¹ S. Lukes, *Durkheim. Życie i dzieło*, Warszawa 2012, s. 20.

² I. Tappenbeck, *Phantasie und Gesellschaft: Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft*, Würzburg 1999, s. 60.

³ Cyt. za: S. Lukes, *op. cit.*, s. 20. Por. też: A. Karnat-Napieracz, *Tożsamość, czyli świadomość Redivivus*, Kraków 2009, s. 67.

W swojej słynnej pracy *Historia i pamięć* twierdził, że rozwija się nowa forma historiografii, jaką nazwał „historią historii”. Jego zdaniem, „historia historii” miałyby badać manipulacje zjawiskami historycznymi przez pamięć zbiorową⁴. Pisał: „Sądzę, że historia historii powinna zajmować się nie tylko dokonaniem zawodowych historyków, lecz także całym zbiorem zjawisk tworzących kulturę historyczną czy, jeszcze lepiej, mentalność historyczną danej epoki”⁵. Annaliści wychodzili z założenia, że tworzona przez nich nowa postać historii integralnej jako nauki o mentalnościach cywilizacji musi otworzyć się na dorobek innych dyscyplin, przede wszystkim ekonomii, socjologii, antropologii, geografii, psychologii⁶.

Z etymologicznego punktu widzenia nietrudno zauważyć, że termin „wyobrażenie”, podobnie jak „wyobraźnia”, pochodzi od obrazu. *Słownik języka polskiego PWN* definiuje wyobrażenie jako „wywołany w świadomości obraz przedmiotu, osoby lub sytuacji”⁷. Patrząc z takiej perspektywy, przychodzi na myśl refleksja, iż wyobrażenia to zbiór obrazów, charakterystycznych dla danej jednostki bądź wspólnoty, utrwalony na poziomie protorozumienia, co oznaczać może, iż mamy do czynienia z konstruktami wiary immanentnej. Podobny związek widoczny jest także w innych językach, przede wszystkim tych czerpiących z łaciny, w której *imago* oznacza „obraz, wizerunek”, a *imaginatio* „wyobraźnię”⁸. Jednakże podkreślić trzeba, iż obraz nabiera wartości narracyjnej dopiero wówczas, kiedy jego treści znane są odbiorcy⁹. Przenosząc tę prawidłowość na płaszczyznę zbiorową, nietrudno skonstatować, iż podstawowym warunkiem mówienia o kolektywnych obrazach lub wyobrażeniach jest istnienie wspólnych kodów interpretacyjnych, umożliwiających zgodność interpretacyjną. Innymi słowy, mity, stereotypy, pamięć zbiorowa wymagają jedności umysłowej grupy na poziomie ideologii albo protoideologii.

⁴ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, Warszawa 2007, s. 154.

⁵ *Ibidem*, s. 192.

⁶ J. Żarnowski, *Metamorfozy społeczne 3. Historia społeczna. Metodologia – ewolucja – perspektywy*, Warszawa 2011, s. 40–47.

⁷ <http://sjp.pwn.pl/szukaj/wyobra%C5%BCenie.html> [dostęp: 3.02.2015].

⁸ Obraz to po angielsku i francusku *image*, po włosku *immagine*, po hiszpańsku *imagen*. Wyobraźnia odpowiednio: *imagination*, *immaginazione*, *imaginación*. Andrzej Szpociński zauważa, że w języku angielskim istnieją terminy *picture* i *image*. *Picture* odnosi się do kwestii estetycznych czy symbolicznego znaczenia, zaś *image* nie ma w polszczyźnie swojego odpowiednika i wskazuje na widok rzeczywisty bądź zapisany w wyobraźni (A. Szpociński, *Wizualizacja pamięci społecznej*, [w:] *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, A. Szpociński (red.), Warszawa 2009, s. 228).

⁹ K. Prajzner, *Narratologia w perspektywie badań medioznawczych*, [w:] *Perspektywy badań nad kulturą*, R.W. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Łódź 2008, s. 173.

Przykładowo, negatywne sądy o polityce Władimira Putina czy Recepa Tayyipa Erdoğan na pewno spotkałyby się ze zrozumieniem w zbiorowościach – najogólniej mówiąc – przerażonych poczynaniami wyżej wymienionych polityków ale z pewnością trudno byłoby znaleźć płaszczyznę porozumienia podczas rozmów z przedstawicielami kręgów prorosyjskich czy protureckich, znajdujących się pod wpływem silnej kampanii informacyjnej Moskwy czy Ankary. Używając naukowej terminologii, można zatem powiedzieć, iż w takich sytuacjach ścierają się dwie różne formy wyobrażeń zbiorowych, co uniemożliwia komunikację międzygrupową, a ta uwaga powinna zainteresować komunikologów, bowiem dekonstrukcja przestrzeni zbiorowych może znacząco przysłużyć się analizie kanałów komunikacyjnych.

Trzeba jednak uściślić, iż polskie określenie *wyobrażenia* wprowadza pewien chaos, biorąc pod uwagę fakt, że Durkheim posługiwał się terminem *représentations*, który na angielski tłumaczy się jako *representations*. W literaturze przedmiotu występuje również termin *collective imaginations*, ale – choć wydaje się podobny – posiada inne znaczenie. *Imaginations* powstają bowiem samorzutnie, *representations* zaś są efektem kontekstu zewnętrznego. Zaletą polskiego słowa *wyobrażenia* jest bezsprzecznie jego etymologiczny związek z obrazem, jakiego nie ma w angielskim *representations*, tylko że dla osób niezaznajomionych z tematyką taka rozbieżność budzi dodatkowe utrudnienia. Autorka spotkała się z różnymi propozycjami tłumaczenia pojęcia wprowadzonego przez Durkheima, jak np. *reprezentacje* czy *przedstawienia*, choć nasuwa się sugestia, iż nie są one do końca satysfakcjonujące jako metafory. Możliwe, że propozycje określenia *représentations* mianem *przedstawień* wynikają z wzorowania się na piśmiennictwie niemieckim, gdzie mówi się o *kollektive Vorstellungen*. Tym bardziej, że niemiecka nauka, przede wszystkim socjologia, poświęca dużo miejsca temuż pojęciu.

Jak zauważyliśmy na wstępie, wyobrażenia zbiorowe są kategorią dotąd raczej słabo rozpoznaną, szczególnie w odniesieniu do politologii. Autorka – pomimo długich poszukiwań – nie spotkała się z propozycją opisanie ich struktury, a przecież każda kategoria wymaga zdefiniowania i określenia, dlatego za zasadne możemy uznać pytanie, co właściwie wchodzi w skład wyobrażeń zbiorowych. Wydaje się, że można je opisać jako zbiór elementów, takich jak: 1) mity i stereotypy; 2) pamięć zbiorowa; 3) tożsamość zbiorowa; 4) system aksjonormatywny (wraz z kulturą, religią i tradycją); 5) zbiorowe emocje, pomiędzy którymi zachodzą wzajemne oddziaływania o charakterze sprzężeń zwrotnych.

Oczywiście, niniejsza próba naszkicowania konstrukcji wyobrażeń zbiorowych ma charakter wstępny i zapewne znajdą się liczni badacze postulujący doskonalsze objaśnienia. Bardzo możliwe, iż niektórzy będą zaskoczeni

potraktowaniem stereotypów jako odrębnej od mitów składowej wyobrażeń. Koncepcja ujmowania mitów i stereotypów jako jednego podsystemu wynika z przekonania, iż stereotyp jest szczególną postacią mitu i jako taki powinien być traktowany. Mniej kontrowersji wydaje się budzić pamięć zbiorowa, gromadząca coraz więcej entuzjastów, również na gruncie polskim, o czym poniżej będzie szerzej mowa. Wątpliwości wywoływać może włączenie kultury, religii i tradycji do szerszej całości – systemu aksjonormatywnego, bowiem te kategorie z powodzeniem mogłyby (a może i nawet powinny) być rozpatrywane odrębnie. Decyzja o scaleniu ich w jeden komponent motywowana była optyką politologiczną, a więc zainteresowaniem wpływem wyobrażeń zbiorowych na życie polityczne. Koncentrując się przede wszystkim na wartościach, konieczne jest szczególne uwzględnienie ich umocowań w kulturze, religii czy tradycji. Innymi słowy, kulturę, religię i tradycję należy potraktować jako determinanty norm, postaw, wartości, zachowań. Zapewne takie politologiczne, a więc świeckie podejście spotka się z krytyką, np. ze strony teologów, ale przecież odmienne nauki mogą, a czasami nawet powinny cechować różne stanowiska. Zresztą wybitny myśliciel protestancki Paul Tillich czynił znak równości pomiędzy religią a kulturą¹⁰.

Istotne jest przy tym podkreślenie, że żaden z wymienionych elementów nie zostaje pozostawiony sam sobie, ale zachodzą między nimi liczne interakcje o charakterze sprzężeń zwrotnych. Przykładowo, mity oddziałują na pamięć zbiorową, będąc jednocześnie jej składową, pozostają zakorzenione w tradycji, są efektem utwierdzonych w danej kulturze norm, często fundowane są na pierwiastku religijnym. Z drugiej strony, zauważyć możemy mechanizmy przeciwne, pamięć zbiorowa utrwała mity, koryguje je w zależności od zmieniających się realiów albo podejmuje próby demityzacji. Mity są również nośnikami wartości, odgrywają kluczową rolę w religiach (tak transcendentnych, jak i obywatelskich). Jeśli więc między komponentami wyobrażeń zbiorowych zachodzi tak wiele związków, nasuwa się pytanie, czy trafne jest mówienie o sprzężeniach zwrotnych czy może lepszym określeniem byłby termin np. osmoza, tyle tylko, że osmoza zachodzi w jednym kierunku, a w analizowanym przypadku relacje przebiegają dwupłaszczyznowo. Innym przychodzącym na myśl terminem wydaje się dyfuzja, ale i tu pojawia się nieścisłość, gdyż dyfuzja to proces samorzutny, a reakcje zachodzące pomiędzy poszczególnymi elementami wyobrażeń zbiorowych nie są przypadkowe, stanowią rezultat mozolnej pracy dysponentów władzy symbolicznej. To po raz kolejny unaocznia konieczność

¹⁰ A. Máte-Tóth, M. Vukoja, *Uloga katoličke Crkve u konstrukciji identiteta u multireligijskom društvu*, [w:] *Bosna i Hercegovina – Europska zemlja bez ustava. Znastveni, etički i politički izazovi*, M. Džolan (red.), Sarajevo 2013, s. 59.

dopracowania aparatu pojęciowego, pokazuje, iż zagadnienie wyobrażeń zbiorowych stanowi otwarte pole do interdyscyplinarnej debaty.

Badania nad wyobrażeniami zbiorowymi od lat fascynują badaczy francuskich, przede wszystkim reprezentujących kolejne generacje szkoły *Annales*. Podobnie wygląda sytuacja w innych krajach Europy Zachodniej, a także w Rosji i na Bałkanach, o czym pośrednio wspomina Marta Chaszczewicz-Rydel, pisząc o imagologii, a więc studiach nad przedstawianiem obcych w tekstach¹¹. Rzeczoną imagologię rozumieć można jako obszar wyobrażeń zbiorowych, na płaszczyźnie których wyartykułowana przez wrocławską slawistkę prawidłowość znajduje również swoje przełożenie.

W wielokulturowym świecie szczególnego znaczenia nabierają zagadnienia pozostające w ścisłym związku z refleksją o wyobrażeniach zbiorowych, jak np. procesy stereotypizacji, mityzacji, budowania tożsamości grupowej w oparciu o pozycję my/oni. Nie dziwią więc wieloaspektowe dociekania na wspomniane tematy, które jednakże częściej stają się udziałem socjologów, etnologów, antropologów, historyków czy filologów niż politologów. Od 1983 r. University of California Press wydaje interdyscyplinarne pismo „Representations”, w którym ukazują się teksty z obszarów różnych nauk społecznych, przede wszystkim z literaturoznawstwa, historii, historii sztuki, antropologii, socjologii.

Nasuwa się sugestia, że przyczyną słabego zainteresowania polskich badaczy wyobrażeniami zbiorowymi może być etniczna i religijna homogeniczność naszego narodu, ale i to się powoli zmienia, bowiem przeobrażenia o charakterze globalnym oraz członkostwo w Unii Europejskiej sprawiają, że polska nauka nie może pozostać obojętna na światowe trendy. Ponadto, wydaje się, że otwarcie się politologii na sferę wyobrażeń może ją w znaczny sposób wzbogacić, tym bardziej, że jeśli najważniejszym zadaniem tej nauki ma być wyjaśnianie, to skomplikowany świat polityki wymaga, by było to wyjaśnianie kompleksowe, oparte na szerokiej wiedzy humanistycznej i mające praktyczny wymiar, o czym bardzo często się zapomina na różnych poziomach refleksji. Dlatego rację mają Barbara Krauz-Mozer oraz Paweł Ścigaj, pisząc, iż nie da się zamknąć politologii w ścisłych granicach, bowiem wielopoziomowość zjawisk społecznych, w tym również politycznych, rodzi konieczność patrzenia z różnych perspektyw¹². Mirosław Karwat wskazuje natomiast, że dla zrozumienia „formalnej oprawy polityki” konieczne jest zwrócenie uwagi m.in. na: kontekst

¹¹ M. Chaszczewicz-Rydel, *Obrazy Bałkanów. Mity, stereotypy, nowa imagologia*, Wrocław 2013, s. 42, 49.

¹² B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj, *Sklep z podróbkami? Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, [w:] *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj (red.), Kraków 2013, s. 12–13.

ideologiczny, symboliczny, cywilizacyjny, kulturowy oraz na działania zbiorowe, bowiem to one przekształcają się w ruchy polityczne¹³.

Zresztą pewne próby otwierania się politologii na wyobrażenia zbiorowe są w ostatnim czasie podejmowane, choć badacze zazwyczaj nie zajmują się całością wyobrażeń, ale raczej ich wybranymi segmentami, jak np. pamięć zbiorowa, mity, stereotypy, tożsamość zbiorowa. Tematykę przestrzeni zbiorowych uczynił centrum swoich zainteresowań Andrzej Sepkowski, tłumacząc, iż w poszukiwaniu „dobrych wyjaśnień” politolog powinien mieć także na uwadze „wołę, projekcje i emocje jednostek i zbiorowości”¹⁴.

Kwestie mitów i stereotypów od lat interesowały antropologów, etnologów, czy filozofów, w ostatnim czasie coraz częściej przyglądają się im reprezentanci socjologii czy politologii, co raczej nie dziwi, biorąc pod uwagę oddziaływanie mitów i stereotypów na sferę polityki. Rację ma Bohdan Szklarski, pisząc, iż „spojrzenie na politykę przez symbole i mity przywraca sferze publicznej całościowy wymiar”¹⁵. Badaczy pierwiastków politycznych interesuje przede wszystkim obecność mitów w przestrzeni publicznej, odwoływanie się do nich w programach politycznych, wykorzystanie ich przez polityków do zapewnienia poparcia dla swoich działań. Wydaje się, że mity są również nie mniej przydatne w nauce o stosunkach międzynarodowych czy popularnej w ostatnich latach *securitologii*, która nie może zamykać się do kwestii twardego bezpieczeństwa. *Softpower* czy kampanie informacyjne są przecież prześiłeknięte gąszczem mitów, a ich rytualizacja zapewnić ma upowszechnienie określonych treści. Również więc i w tych przypadkach podejście jakościowe może być bardzo przydatne, na co zwraca uwagę chociażby amerykański politolog Marc Howard Ross, podkreślając naukową istotę, odwołujących się do zbiorowych emocji, ideologicznych „opakowań” konfliktów politycznych¹⁶. Anthony D. Smith spostrzegał natomiast, iż mity nie stanowią wyłącznie instrumentów dla przywódców w danym okresie, ale „są potężnymi znakami i sposobami wyjaśniania, mają zdolności generowania emocji w kolejnych pokoleniach, a także rozpalają moc wykraczającą poza ich »racjonalne« wykorzystanie, które elity i badacze społeczni uważają za odpowiednie”¹⁷. Wielu badaczy przestrzeni kolektywnych mawia, iż jeśli chcemy bliżej poznać daną zbiorowość,

¹³ M. Karwat, *Metawiedza, esencja, forma, pragmatyka – cztery płaszczyzny badań teoriopolitycznych*, [w:] B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj (red.), *op. cit.*, s. 62–63.

¹⁴ A. Sepkowski, *Zbawić się na ziemi. O soteriologii immanentnej*, Łódź 2014, s. 9.

¹⁵ B. Szklarski, *W poszukiwaniu współczesnych powinowactw antropologii i polityki*, [w:] *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, B. Szklarski (red.), Warszawa 2008, s. 11.

¹⁶ M.H. Ross, *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*, Cambridge 2007, s. 15.

¹⁷ A.D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, Kraków 2009, s. 299.

powinniśmy zdekonstruować jej przestrzenie mityczne i wydaje się, że ta uwaga powinna zainspirować także politologów.

Pamięć zbiorowa – kiedyś zarezerwowana wyłącznie dla historyków – staje się dziś przedmiotem interdyscyplinarnej debaty (również politologicznej), zwłaszcza, że w ostatnim czasie zapanowała moda na zainteresowanie pamięcią. Chris Lorenz mówi o *memory boom*¹⁸, inni o zwrocie pamięciowym (*Mnemonicturn*). Na świecie coraz większą popularnością cieszą się interdyscyplinarne *memory studies*, taki też tytuł nosi ukazujący się od 2008 r. periodyk, w którym publikowane są teksty przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych.

W Polsce niekwestionowanym autorytetem w politologicznych dociekaniami na temat pamięci zbiorowej jest Anna Wolff-Powęska. Poznańska badaczka zaznacza, iż pamięć zbiorowa nigdy nie występuje w czystej postaci, że podlega polityzacji¹⁹, potwierdzając, że powinni się nią zajmować również politolodzy. Zresztą, przyglądając się polskiemu piśmiennictwu politologicznemu, możemy zauważyć szerokie zainteresowanie tą tematyką, co sprawia, iż spośród analizowanych komponentów systemu wyobrażeń zbiorowych pamięć zbiorowa zdaje się tym najlepiej rozpoznany i najszerzej opisanym. Pomimo tak rozległych badań nie została dotąd wypracowana wspólna terminologia, co podkreślają również Magdalena Saryusz-Wolska i Robert Traba w przedmowie do wydanego pod ich redakcją leksykonu kultury pamięci²⁰.

Warto również wspomnieć o inicjatywie związanego z wydawnictwem Adam Marszałek PPSY (*The Polish Political Science Yearbook*) seminarium *Remembrance and Political Transitions*, odbywającego się w Toruniu we wrześniu 2016 roku, w którym autorka prezentowanego tekstu miała przyjemność uczestniczyć. Organizatorzy rzeczonoego spotkania, zdając się rozumieć aktualne, światowe trendy w naukach politycznych, zapowiedzieli, iż planują zorganizowanie całej serii podobnych sympozjów, gdzie klamrą spajającą stanie się kwestia pamięci zbiorowej.

Ożywiona, interdyscyplinarna debata toczy się również wokół zagadnienia tożsamości zbiorowej, co zdaje się oczywistą konsekwencją kondycji człowieka ponowoczesnego. W ostatnim czasie zagadnienie to przestało być wyłącznie domeną socjologów, psychologów, etnologów czy badaczy kultury, ale zaczęli się nim interesować również politolodzy. Francuski politolog, Dominique

¹⁸ C. Lorenz, *Unstuck the Time. Or: the Sudden Presence of the Past*, [w:] *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*, K. Tilmans, F. van Vree, J. Winter (red.), Amsterdam 2010, s. 83.

¹⁹ A. Wolff-Powęska, *Pamięć – brzemień i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945–2010)*, Poznań 2011, s. 77.

²⁰ M. Saryusz-Wolska, R. Traba, *Wprowadzenie*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), Warszawa 2014, s. 14–19.

Moïsi w przełomowej pracy *Geopolityka emocji*, przyznającej zbiorowym emocjom status pełnoprawnego podejścia badawczego, skonstatował, że „wiek XXI będzie wiekiem tożsamości”²¹. Podobnych antycypacji pojawia się znacznie więcej. Serbski politolog Milenko Marković mówi np. o zwrocie od polityki interesów ku polityce tożsamości²². I nawet jeśli takie sądy uznamy za zbyt śmiałe, bowiem w politologii ciągle prymat wiodą tzw. obszary twarde, do których zalicza się m.in. kwestie bezpieczeństwa, to jednak przyznać trzeba, iż pytanie o tożsamość, a właściwie jej różne postaci, stanie się również wyzwaniem dla badaczy świata polityki.

Mamy tu na myśli z jednej strony indywidualną tożsamość decydentów politycznych, ale z drugiej przede wszystkim interesująca wydaje się tożsamość zbiorowa, zarówno wielkich zbiorowości, jak i poszczególnych grup społecznych. Odpowiedzi na pytanie kim jesteśmy okazują się być bardzo pomocnymi przy badaniu preferencji politycznych, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę społeczeństwa wieloetniczne czy wielokulturowe. Odmienna tożsamość może generować tendencje separatystyczne, stąd powinna budzić zainteresowanie badaczy etnopolityki. Poczucie zagrożenia własnej tożsamości potrafi wyzwać niechęć do obcych, co obserwujemy w dzisiejszym świecie Zachodu. Ale tożsamość zbiorowa posiada nie tylko charakter wykluczający, może ona również być rozpatrywana z punktu widzenia łączenia ponad podziałami, budowania szerokiej, inkluzyjnej płaszczyzny autoidentyfikacji. Nic więc dziwnego, iż w dobie procesów globalizacyjnych i migracyjnych zagadnienia tożsamości zaczynają fascynować również politologów.

Tożsamość określić można jako podstawowy filar spajający daną grupę, pozwalający jej zdefiniować samą siebie. Małgorzata Dziekanowska podkreśla, że tożsamość zbiorowa „ma charakter dyskursywny, istnieje jako obraz My, który jest konstruowany i podzielany przez jej członków”²³. Badaczka daje do zrozumienia, że tożsamość ma charakter wyobrazeniowy, że jest ona po prostu zbiorem opowieści, przekonań, narracji na temat samych siebie. Wynika z tego, że tożsamość jest – podobnie jak cały system wyobrażeń zbiorowych – przede wszystkim kwestią wiary, bowiem członkowie wspólnoty podzielają analogiczne mniemanie o tym, kim są, a więc, innymi słowy, wierzą w te same treści, np. o wyjątkowości własnego narodu.

²¹ D. Moïsi, *Geopolityka emocji. Jak kultury strachu, upokorzenia, nadziei przeobrażają świat*, Warszawa 2012, s. 35.

²² M. Marković, *Ogledi o nacionalnom i demokratskom pitanju. Postjugoslovenski slučaj Srbije*, Beograd 2010, s. 72.

²³ M. Dziekanowska, *Pamięć a tożsamość zbiorowa*, [w:] *Pamięć jako kategoria rzeczywistości społecznej*, J. Styk, M. Dziekanowska (red.), Lublin 2012, s. 31.

Jak zostało wcześniej wspomniane, pomiędzy poszczególnymi elementami systemu wyobrażeń zbiorowych zachodzą wzajemne interakcje. Można byłoby wiele pisać na temat związków mitów, stereotypów czy pamięci zbiorowej z zagadnieniem tożsamości, co dogłębnie analizuje Anna Wolff-Powęska²⁴. Trywializmem będzie stwierdzenie, iż w procesie definiowania siebie najłatwiej odnosić się do tego, co było. Nie tylko socjologowie zauważają, iż ujednolicona pamięć stanowi podstawę budowania zbiorowej tożsamości²⁵. Tragicznie zmarły niemiecki znawca przestrzeni kolektywnych nazwał wspólnotę pamięci jednym z najważniejszych kulturowych fundamentów identyfikacji grupowej²⁶. W każdym społeczeństwie musi panować zgoda co do pewnych obrazów przeszłości i systemu wartości umożliwiającego ich interpretację, a istnienie takich matryc interpretacyjnych stanowi o tożsamości grupowej.

Wartości grupowe to kolejny z wymienionych przez nas elementów wchodzących w skład większej całości, jaką są wyobrażenia zbiorowe. W socjologii od czasów Durkheima podkreśla się, że normy pozostają w ścisłym związku z wyobrazeniami zbiorowymi i tego poglądu nie kwestionowały kolejne szkoły badawcze²⁷. System aksjonormatywny definiuje się jako układ norm i wartości charakterystycznych dla danej zbiorowości, a w ramach niego wyróżnia się najczęściej takie elementy jak: zwyczaje, moralność, prawo, modę i estetykę. Oczywiście jest więc, iż system ten pozostaje w ścisłym związku z kulturą i religią, bo to one przecież wpływają na ogólnie przyjęte zasady postępowania. Dlatego właśnie autorka proponuje, aby pierwiastki kulturowy i religijny rozpatrywać w połączeniu z aksjonormatywnym. Warto uwypuklić, iż sfera wartości pozostaje w ścisłych relacjach z innymi elementami systemu wyobrażeń zbiorowych. Jak pisze Magdalena Ślawska, wartości są najczęściej przedstawiane poprzez mityczne opowieści o walce dobra ze złem, co wpływa na nasz sposób interpretacji rzeczywistości²⁸. Wystarczy przypomnieć, iż mity opisują rzeczywistość wedle czarno-białej matrycy, a więc tym samym projektują one

²⁴ A. Wolff-Powęska, *op. cit.*, s. 53–60.

²⁵ E. Breslavskaia, P. Załęski, *Tradycja w polityce historycznej i symbolach politycznych niepodległego Kirgistanu*, [w:] *Tożsamości narodowe na obszarze postradzieckim. Między dziedzictwem a tradycją wynalezioną*, P. Załęski, E. Breslavskaia, M. Włodarkiewicz (red.), Warszawa 2012, s. 79; H. Hein, *Historische Mythos- und Kulturforschung*, [w:] „Mythos”, no. 2: *Politische Mythen*, t. 2, P. Tepe (red.), Würzburg 2006, s. 45.

²⁶ W. Spohn, *National Identities and Collective Memory in an Enlarged Europe*, [w:] *Collective Memory in the Enlarging Europe: The Effects of Integration and Enlargement*, K. Eder, W. Spohn (red.), Abington-on-Thames 2005, s. 2.

²⁷ G. Mikl-Horke, *Soziologie: Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe*, München 2011, s. 397.

²⁸ M. Ślawska, *Proza autobiograficzna pokolenia jugonostalgików*, Wrocław 2013, s. 210–215.

przestrzeń aksjologiczną. Krzysztof Śnieżyński wskazuje na związek aksjologii z pamięcią zbiorową, bowiem to pamięć przechowuje wartości i mówi, jak należy je realizować²⁹. Wartości kształtują także tożsamość oraz generują emocje.

Nadto, trzeba podkreślić kolejną oczywistość, mianowicie to, że wartości i normy postępowania – jak całość wyobrażeń zbiorowych – są zmienne w czasie, czego świadomość ma chyba każdy patrzący na standardy obowiązujące w bliższej i dalszej przeszłości, a to spostrzeżenie można odnieść do wszystkich dziedzin życia. Janusz Mariański wyjaśnia z perspektywy socjologicznej, że układ norm stanowi konstrukcję społeczną, a te z natury rzeczy mają charakter zmienny³⁰.

Przykłady potwierdzające owo spostrzeżenie można by długo wymieniać. Zwróćmy chociażby uwagę, iż kiedyś prawa wyborcze zarezerwowane były wyłącznie dla mężczyzn i to nie dla wszystkich, skoro w Anglii czy Francji istniał cenzus majątkowy, zaś dzisiaj zastanawiamy się nad parytetami dla kobiet na listach partyjnych. Francis Fukuyama mówi nawet o postępującej feminizacji życia politycznego³¹. Z kolei Peter Singer, australijski etyk i znany obrońca praw zwierząt konstatuje, że w ostatnich 25 latach XX wieku nastąpiła znacząca zmiana, jeśli chodzi o stosunek człowieka do cierpienia innych istot żywych, szczególnie w świecie Zachodu, co przekłada się na konkretne decyzje polityczne, np. unijne przepisy dotyczące warunków panujących w hodowlach³². Nietrudno zauważyć, iż zmiany w normach prawnych są wynikiem przemian społecznych i transformacji sfery aksjonormatywnej. Można więc zapytać, czy skuteczne może być przestrzeganie tzw. światowych standardów, skoro systemy wartości mogą się różnić nawet w bardzo znacznym stopniu. Tym bardziej, że te „światowe standardy” wyznacza Zachód, pod wieloma względami tak odmienny od reszty globu. Mając to na uwadze, łatwiej zrozumieć, dlaczego zawodzą próby przeszczepiania demokracji czy egzekwowania przestrzegania praw człowieka.

W tym miejscu dochodzimy do pytania o procesy modernizacyjne, których naturalną konsekwencją są zamiany kształtów wyobrażeń zbiorowych. Andrzej Jabłoński podkreśla, że modernizacja to złożony proces przechodzenia od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego, który przebiega na trzech

²⁹ K. Śnieżyński, *Pamięć religijna jako akt lojalności względem świata*, [w:] *Pamięć – kultura – edukacja*, A.B. Bieś, M. Chrost, B. Topij-Stempińska (red.), Kraków 2011, s. 12.

³⁰ J. Mariański, *Świadomość moralna Polaków w procesie przemian – główne tendencje*, [w:] *Style życia, wartości, obyczaje. Stare tematy, nowe spojrzenia*, A. Jawłowska, W. Pawlik, B. Fatyga (red.), Warszawa 2012, s. 104.

³¹ F. Fukuyama, *Polityka kobiet*, [w:] *Prognozy. Trzydziestu myślicieli o przyszłości*, S. Griffiths (red.), Poznań 2006, s. 139.

³² P. Singer, *Nowa etyka*, [w:] S. Griffiths (red.), *op. cit.*, s. 273.

plaszczyszynach: społeczno-ekonomicznej, kulturowej i politycznej. Przy czym, jak słusznie zauważa autor, teorie modernizacji budzą dziś spore kontrowersje, zarzuca im się patrzenie na innych z zachodniego punktu widzenia³³. Dlatego coraz częściej badacze podkreślają, iż modernizacja wcale nie powinna oznaczać westernizacji. Popularnością cieszy się teoria systemów-światów, kojarzona przede wszystkim z Immanuelem Wallersteinem i – co ważne z punktu widzenia wyobrażeń zbiorowych – pozostająca w ścisłym związku z dorobkiem szkoły *Annales*, choć i ona bywa krytykowana za zbyt daleko idące uproszczenia³⁴.

W literaturze często spotkać można pogląd, iż system aksjonormatywny reguluje zachowania zarówno jednostek, jak i zbiorowości. Nie sposób nie zauważyć, że postawy jednostek warunkowane są normami przyjętymi w danej zbiorowości i to w danym momencie, tak więc to im przyznać należy najważniejsze znaczenie. Podobne stanowisko zdaje się prezentować Paweł Łyżwa, stwierdzając, iż „polityka, będąc fragmentem życia społecznego, jest równocześnie częścią określonej rzeczywistości kulturowej, ta natomiast w znacznym stopniu jest determinowana przez wartości dla niej centralne”³⁵.

Niemiecki etnolog Klaus Roth, zastanawiając się nad przemianami w systemach wartości społeczeństw Europy Południowo-Wschodniej, mówi o modernizacji fasadowej, polegającej na selektywnym przyjmowaniu wybranych zachodnich obyczajów, zasad i zdobyczy cywilizacyjnych³⁶, czemu jednak nie towarzyszą transformacje w sferze mentalnościowej. Innymi słowy, tamtejsze procesy adaptacji zachodnich trendów mają jedynie charakter powierzchowny, a sfera aksjonormatywna jest na nie bardzo odporna. Wydaje się, że te spostrzeżenia można z powodzeniem rozszerzyć na inne obszary globu. Choć jednym ze skutków globalizacji jest przyjmowanie zachodniego stylu życia, to przecież otwieranie restauracji należących do sieci McDonald's czy lokowanie filii korporacji międzynarodowych nie oznacza przyjęcia w pełni zachodnich standardów. Demonstracyjne eksponowanie postępowego stylu życia ma zazwyczaj charakter powierzchowny i nie przekłada się na westernizację sfery aksjonormatywnej.

Kategoria systemu aksjonormatywnego zdobyła uznanie przede wszystkim na gruncie socjologii, gdzie od lat z powodzeniem rozwija się dyscyplina zwana socjologią moralności. Poczuli jej się przyglądać również reprezentanci innych

³³ A.W. Jabłoński, *Teorie i podejścia w badaniach zmiany systemów politycznych*, [w:] B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj (red.), *op. cit.*, s. 80, 82.

³⁴ N. de Deugt, H.W. Hoen, *Dovetailing Economics and Political Science*, Assen 2010, s. 54.

³⁵ P. Łyżwa, *Aksjologiczne uwarunkowania polityki jako sfery społecznej – zarys problematyki*, „Wrocławskie Studia Politolologiczne” 2012, nr 13, s. 25.

³⁶ K. Roth, *Slike u glavama. Ogledi o narodnoj kultury u jugoistočnoj Evropi*, Beograd 2000, s. 230–234.

nauk: psychologów i pedagogów interesuje wykorzystanie wartości w procesie edukacji, etnologowie koncentrują się na wartościach uwidaczniających się w kulturze, filolodzy badają ich obecność w tekstach literackich. Systemem aksjonormatywnym zaczęli się interesować również politolodzy. Pomimo iż w politologii ciągle zaznacza się tendencja do traktowania polityki jako gry wielkich interesów, prowadzonej przez wytrawnych graczy, kierujących się „pragmatyzmem”, a nie pierwiastkiem aksjologicznym, to coraz więcej badaczy dostrzega, iż politycy to nierzadko ludzie posiadający swój system wartości, który nie pozostaje bez wpływu na ich decyzje. Ziemowit Pietraś, badając typy analizy decyzyjnej, wyróżnia m.in. typ aksjologiczny, od dawna postulowany i coraz szerzej rozwijany w postzimnowojennym świecie. Zakłada on, „że decyzje polityczne są przede wszystkim funkcją zaakceptowanego przez decydentów systemu wartości ideologicznych, politycznych czy moralnych, a cele działania polityków stanowią bezpośrednią funkcję afery aksjologicznej”³⁷.

Trzeba także pamiętać, że politycy zazwyczaj przynależą do konkretnych partii, a te przecież odwołują się do określonych wartości, budują na nich swoje programy, choć znakiem naszych czasów staje się zjawisko zacierania się wyrazistości ideologicznej ugrupowań politycznych, co owocuje powstawaniem tzw. partii władzy. Nadto, elity polityczne przechodzą weryfikację w procesie wyborów, tak więc ich wypowiedzi i działania muszą pozostawać w zgodzie z profilem aksjologicznym elektoratu. Nie ma chyba demokratycznego społeczeństwa, w którym nie toczyłyby się debaty o wymiarze aksjologicznym, by wymienić chociażby takie kwestie, jak kara śmierci, aborcja czy eutanazja i można nawet wysunąć przypuszczenie, że zagadnienia o charakterze światopoglądowym są jednymi z najżywiej dyskutowanych; za ich pomocą łatwo tworzyć i umacniać społeczne podziały, co politycy skwapliwie wykorzystują w sytuacji, kiedy zachodzi potrzeba odwrócenia uwagi od innych problemów.

Jerzy Sielski w pracy *Pierwotne kategorie aksjologicznej analizy decyzyjnej*, stanowiącej ciekawą próbę wykazania przydatności refleksji nad wartościami w wyjaśnianiu procesu podejmowania decyzji politycznych, dowodzi, iż decyzja polityczna pozostaje w bezpośrednim związku z racjonalnością aksjologiczną, poprzez którą badacz rozumie charakterystyczną dla decydenta „racjonalność”, wynikającą z przyjętej przez niego hierarchii wartości³⁸. Zdaniem autora, decydent staje wobec konieczności dokonania wyboru pomiędzy dwoma różnymi relacjami preferencji: własnego systemu wartości oraz układów politycznych i ma on do wyboru trzy rozwiązania: kierowanie się racjonalnością aksjologiczną (a więc wartościami), podmiotową (czyli interesem grupo-

³⁷ Z.J. Pietraś, *Decydowanie polityczne*, Warszawa 2011, s. 24.

³⁸ J. Sielski, *Pierwotne kategorie aksjologicznej analizy decyzyjnej*, Katowice 1997, s. 9.

wym lub osobistym) oraz pragmatyczną (w sytuacji kiedy decydent potrafi pogodzić obie kategorie)³⁹.

Aksjologia odgrywa także istotną rolę w stosunkach międzynarodowych, gdzie wartości z jednej strony motywują do pewnych działań, z drugiej zaś służą do wyznaczania standardów ogólnocywilizacyjnych, do których odwołują się politycy i inni gracze w przestrzeni międzynarodowej⁴⁰. Oczywiście, nie wszystkie działania można wyjaśnić w oparciu o kierowanie się wartościami, a co więcej, takie podejście wielu mogłoby uznać za naiwne. Jeśli jednak główną osią politologii ma być funkcja eksplanacyjna, to analiza rzeczywistości musi uwzględniać rozliczne perspektywy, w tym pogląd, że państwa w swojej polityce zagranicznej dążą m.in. do upowszechniania własnych wartości. W bardzo wielu przypadkach to jedynie pusty slogan, przy pomocy którego próbuje się wytłumaczyć społeczeństwu konkretne działania, tak jak było to w przypadku interwencji NATO w 1999 roku w Jugosławii, kiedy mówiono o pierwszej w historii wojnie w obronie praw człowieka, co Paul Johnson komentował słowami: „Uważam, że woła obrony praw człowieka jest dziś największą polityczną ideą na skalę światową”⁴¹. Gdyby jednak tak w istocie było, Sojusz Północnoatlantycki interweniowałaby bardzo często, w różnych regionach świata. Faktyczne motywacje musiały więc być rezultatem gry interesów mocarstw, niemniej jednak na uwagę zasługuje powoływanie się decydentów na szlachetne wartości wykorzystywane jednak w otoczce obłudy, będącej zwykle negacją wartości.

Przyglądając się literaturze politologicznej, można stwierdzić, iż bardzo wielu badaczy – z premedytacją lub nie – ociera się o sferę wartości. Nie sposób wyszczególnić w tym miejscu nieskończenie długiej listy zagadnień, których analiza zmusza autorów do pochylenia się nad wątkami aksjologicznymi, dla porządku wymienić można chociażby: społeczeństwo obywatelskie, kultura polityczna, myśl polityczna, ideologiczne profile partii politycznych, wielokulturowość.

Jak zostało zauważone, system aksjonormatywny powinien być rozpatrywany w połączeniu z religią i kulturą. Pierwiastek religijny stanowi jedną z najważniejszych osi podziałów cywilizacyjnych czy kulturowych. On w dużym stopniu sprawia, iż świat wyobrażeń mieszkańców krajów Zatoki Perskiej jest tak różny od zachodniego. Nawet jeśli zawęzić pole poszukiwań do Starego Kontynentu, trudno nie zauważyć, że kraje protestanckie pod wieloma względami różnią się od katolickich czy prawosławnych. Ale tłumaczenie różnic

³⁹ *Ibidem*, s. 96–97.

⁴⁰ J.K. Kołodziej, *Wartości polityczne – problem badawczy dla politologa*, [w:] B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj (red.), *op. cit.*, s. 197.

⁴¹ P. Johnson, *Prawie wszędzie widzę przesłanki do optymizmu*, rozm. B. Wildstein, [w:] B. Wildstein, *Profil wieku*, Warszawa 2000, s. 91.

wyłącznie czynnikiem religijnym może być mylące, o czym świadczy chociażby przykład polskich Tatarów, wspólnoty muzułmańskiej, ale na płaszczyźnie aksjonormatywnej bliskiej reszcie społeczeństwa. To spostrzeżenie pozwala sugerować, iż różnice cywilizacyjne są implikowane przede wszystkim pierwiastkiem kulturowym, którego religia jest ważną, ale tylko składową. Zwraca na to także uwagę Paul Ricoeur, porównujący religię do języka ojczystego, który jednostka nabywa automatycznie wraz z całą kulturową obudową⁴². W tym miejscu długo można byłoby wykazywać wzajemne relacje kultury i religii, ale autorka, będąc politologiem, a nie ekspertem od spraw kultury, nie posiada odpowiedniego warsztatu, by podejmować się takiej refleksji.

Jak wielokrotnie podkreślaliśmy, system wartości bywa w znaczącym stopniu determinowany przez kulturę. Wystarczy nadmienić, iż od początku istnienia wspólnot archaicznych tożsamość zbiorowa była konstruowana w oparciu o zespół mitów, które jednocześnie określały system wartości, pielegnowały pamięć o przeszłości, a zarazem – co nas w tym miejscu szczególnie interesuje – stanowiły kompleks kulturowy zbiorowości. Trywializmem będzie osąd, iż szeroko rozumiana kultura określa kształty wyobrażeń zbiorowych i jako taka powinna być brana pod uwagę przy refleksjach na temat tej kategorii.

W literaturze pojawiają się rozliczne propozycje klasyfikacji kultury, co zdaje się być wynikiem rosnącego zainteresowania wspomnianą tematyką ze strony reprezentantów różnych nauk społecznych i humanistycznych. Według jednego z najbardziej klasycznych rozróżnień, wydziela się kulturę materialną i niematerialną, przy czym nas szczególnie interesuje ta druga. Pod terminem „kultura niematerialna” rozumie się zarówno kulturę duchową, symboliczną, jak i wartości, schematy zachowań oraz percepcji świata. Oznacza to, że mówimy o pojęciu niezwykle szerokim, obejmującym „całościowy kompleks rozmaitych obszarów, zjawisk, praktyk i zachowań, aspektów i wymiarów, wzorów i symboli”⁴³.

Dla badacza przestrzeni zbiorowych szczególnie istotny jest fakt, iż kultura wyznacza kanon wspólnych wierzeń, wyobrażeń, obrazów i uprzedzeń, które przekazywane są kolejnym pokoleniom⁴⁴, co znawcy przedmiotu nazywają reprodukowaniem kultury. To stanowi o jej ogromnej sile, skoro otacza ona człowieka od pierwszych jego dni. Kulturę definiuje się także jako wytwór

⁴² P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, Kraków 2008, s. 44.

⁴³ M. Hopfinger, *Kultura: skalanie i wybór*, [w:] R.W. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *op. cit.*, s. 23.

⁴⁴ J. Assmann, *Pamięć kulturowa, Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008, s. 153–154.

indywidualizowanych wyborów aksjologicznych⁴⁵, co potwierdza zasadność rozpatrywania jej w ramach refleksji wokół systemu aksjonormatywnego.

Socjologowie używają pojęcia „enkulturacja” dla określenia procesu uczenia się i internalizowania wartości, norm i oczekiwań obowiązujących w danej wspólnocie. Ten proces można także tłumaczyć, używając terminologii Pierre’a Bourdieu, jako przemoc symboliczną, miękką formę odgórnego narzucania określonego sposobu percepcji rzeczywistości. Oznacza to, że jednostka, ucząc się kultury zbiorowości, w której przyszło jej żyć i się wychowywać, jednocześnie internalizuje system wyobrażeń zbiorowych w niej obowiązujący.

Jedna z rozlicznych definicji kultury określa ją jako wspólny system znaczeń⁴⁶, co bardzo dobrze pokazuje jej związek z wyobrażeniami zbiorowymi. Na kwestię znaków i znaczeń szczególny nacisk kładą semiotycy. Wybitni przedstawiciele szkoły tartusko-moskiewskiej, Jurij Łotman i Boris Uspienski, traktując kulturę jako system znakovy, proponowali typologię kultur w oparciu o „stosunek do znaku i znakowości”⁴⁷. Związek kultury z wyobrażeniami zbiorowymi potwierdza często stosowana, a nawet chyba czasem zbyt nadużywana, metafora o zaprogramowaniu kulturowym, rozumianym jako odpowiednie ukierunkowanie umysłu, narzucenie mu określonych norm i zachowań. Oczywiście tego „zaprogramowania” czy „narzucania” nie wolno rozumieć negatywnie, bowiem skutkiem takiego procesu są wspólne schematy działań, zapewniające płaszczyznę porozumienia w ramach zbiorowości. Łatwo to zilustrować na przykładzie jednostek przenoszących się do obcych przestrzeni kulturowych, również tych nieodległych. Nawet najbardziej kosmopolitycznie zorientowane osoby odczuwają ulgę z powodu powrotu do swoich.

Andrzej de Lazari, Olga Nadszakula i Magdalena Żakowska, pisząc o zaprogramowaniu kulturowym, porównują je do *software* umysłu, co wydaje się doskonale oddawać naturę fenomenu⁴⁸. Zaprogramowanie oznacza działanie sił zewnętrznych, przez które rozumieć należy otaczające jednostkę środowisko. Nabyte w procesie enkulturacji normy zachowań i wzory postępowania przekładają się nie tylko na wyznawane wartości, ale również określają stosunek wobec

⁴⁵ A. Kapciak, *Kultura nowoczesności a niepewność znaczeń*, [w:] *Spotkania z kulturą. Antoninie Kłoskowskiej w pięćdziesiątą rocznicę śmierci*, J. Kurczewska, E. Tarkowska (red.), Warszawa 2006, s. 48–49.

⁴⁶ F. Trompenaars, Ch. Hampden-Turner, *Siedem wymiarów kultury. Znaczenie różnic kulturowych w działalności gospodarczej*, Kraków 2002, s. 27.

⁴⁷ J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury, wybór i opracowanie*, E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 155.

⁴⁸ *Zaprogramowanie kulturowe – SOFTWARE naszego umysłu*, [w:] *Zaprogramowanie kulturowe narodów Europy*, A. de Lazari, O. Nadszakula, M. Żakowska (red.), Łódź 2007, s. 5.

innych oraz nas samych. Mając to na uwadze, można zaryzykować spostrzeżenie, iż zainteresowanie politologów kulturą powinno wychodzić o wiele dalej aniżeli kultura polityczna, od dawna postrzegana jako jedna z podstawowych kategorii politologicznych.

W podobny sposób należy odnieść się do tradycji, kolejnego fenomenu poddawanej interdyscyplinarnej refleksji, a przy tym rzadko włączanego do politologicznych debat. A przecież tradycja jest nośnikiem pamięci, określa tożsamość, przy jej pomocy przekazywane są mity i stereotypy. We wspólnotach archaicznych, w których nie istniały środki masowego przekazu, to właśnie tradycji przypadło zadanie rytualizacji czy też reprodukcji mitów, stereotypów, norm, wartości.

Ale błędem byłoby twierdzenie, że znaczenie tradycji ograniczać trzeba jedynie do dawnych epok, bowiem również i dziś pełni ona istotną rolę, a ponadto pozostaje w ścisłym związku ze światem polityki, na co zwraca uwagę Dunja Rihtman-Auguštin, pisząc, iż obyczaje stanowią odzwierciedlenie aktualnej epoki i jej społecznych, kulturowych i politycznych realiów⁴⁹. Badacze zajmujący się przestrzenią postkomunistyczną często sporo miejsca poświęcają procesom reorganizacji i dostosowywania tradycyjnych obrzędów i obyczajów do wymogów komunistycznej ideologii. I tak chociażby Vintilă Mihăilescu podkreśla, że narracje o „nowym człowieku”, choćby nie wiadomo jak bardzo radykalne, musiały zapewnić mu jakąkolwiek spuściznę, inaczej byłyby niepełne⁵⁰. Niemożliwe jest przecież oderwanie się, wyparcie części biografii. Zdaniem Klausa Rotha, postępowanie państw zza żelaznej kurtyny nie było niczym nowym, bowiem przynajmniej od średniowiecza Kościół, a później państwo określały, co, kiedy i jak należy świętować. Specyfika komunistycznego projektu leżała natomiast w jego totalnej organizacji i szybkości upowszechniania rozwiązań uważanych za postępowe⁵¹. Tutaj nasuwa się spostrzeżenie, iż właśnie gwałtowne tempo przemian tradycji uznać można za jeden z czynników stanowiących o nieprzyjęciu się systemu, bo siła tradycji tkwi w przekonaniu o jej ciągłości i niezmienności.

Zauważyć jednak możemy za D. Rihtman-Auguštin, iż traktowanie tradycji i obyczajów jako czegoś starego, od zawsze obecnego w naszej kulturze jest jedynie złudzeniem, bowiem obyczaje nieustannie się zmieniają, dostosowując

⁴⁹ D. Rihtman-Auguštin, *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena*, Beograd 2000, s. 269.

⁵⁰ V. Mihailescu, *Svakodnevnicanijeviše ono što je bila. Beleške jednog balkanskog antropologa u doba tranzicije*, Beograd 2002, s. 24.

⁵¹ K. Roth, *Od socijalizma do Evropskeunije. Ogledi o svakodnevnom životu u jugoistočnoj Evropi*, Beograd 2012, s. 245.

się do wymogów aktualnych czasów⁵². Na tę kwestię wskazywali przed laty Eric Hobsbawm i Terence Ranger w słynnej pracy *Tradycja wynaleziona*, a ich spostrzeżenia odnieść można z powodzeniem nie tylko do wspólnot narodowych, o których pisali, ale również innych, np. lokalnych, czy ponadnarodowych. Jeśli dziś w dyskusjach o stworzeniu wspólnej, europejskiej tożsamości postuluje się konieczność wykreowania i rytualizowania nowych mitów, symboli, oznacza to *de facto* postulat „wynalezienia” nowej tradycji. Nie wydaje się, by taka próba powiodła się, jeśli pamiętamy fiasko projektu wspólnej europejskiej historii, o którym wstydliwie się milczy. Można nawet zaryzykować spostrzeżenie, iż projekt ów zamiast łączyć, tylko skłócił elity naukowe. Nic dziwnego, skoro wielu naukowców pozostaje zakładnikami nacjonalizmu metodologicznego, a więc patrzenia na przedmiot badań z punktu widzenia własnej nacji, jej interesów, doświadczeń i wyobrażeń⁵³.

Faktem jest, iż człowiek potrzebuje tradycji, a raczej potrzebuje wiary w to, że istnieją przekazywane z pokolenia na pokolenie treści, wartości, obyczaje, bowiem to sprawia, że łatwiej mu się odnaleźć w szybko zmieniającym się świecie. Jeśli jednym z wyznaczników postmodernizmu jest niespotykane dotąd tempo zmian, nietrudno zauważyć, że potrzeba oparcia się na tradycji wzrasta, bowiem ta usensownia egzystencję i zapewnia poczucie continuum.

Raczej nie ulega wątpliwości, iż wyobrażenia zbiorowe pozostają silnie związane ze sferą emocji i mamy tu na myśli przede wszystkim emocje kolektywne: strachy, nadzieje, oczekiwania, rozczarowania, upokorzenia. Jak na początku zauważyliśmy, emocje w polityce to nie tylko szczybel decydentów, ale także poziom mas. W latach 40. i 50. XX w., kiedy psychologia polityki dopiero zaczynała się kształtować, dominowało w niej podejście osobowościowe, a więc koncentrowano się na jednostce, motywach jej zachowań i działań. Tworzono liczne psychobiografie znanych przywódców, np. Woodrowa Wilsona czy Marcina Lutra, albo badano osobowość zwykłych ludzi w kontekście poglądów oraz postaw politycznych. Z czasem jednak badacze tworzący na gruncie tej dziedziny uczynili centrum swoich zainteresowań relacje międzygrupowe⁵⁴. Wydaje się, iż podobny przełom potrzebny jest i politologom, co zdają się zauważać niektórzy, jak chociażby wspomniany Dominique Moïsi, podkreślający, że jednym z użytecznych modeli wyjaśniania tego, co się dzieje na świecie może być kartografia emocji, która miałaby obejmować takie elementy jak: opinia publiczna, oświadczenia przywódców politycznych, wytwory kulturowe

⁵² D. Rihtman-Auguštin, *op. cit.*, s. 271.

⁵³ A. Popławska, *Podejście antropologiczne a metody historyczne i socjologiczne na terenie nauk politycznych*, [w:] B. Szklarski (red.), *op. cit.*, Warszawa 2008, s. 33.

⁵⁴ D.O. Sears, L. Huddy, R. Jervis, *Psychologie leżące u podstaw psychologii politycznej*, [w:] *Psychologia polityczna*, D.O. Sears, L. Huddy, R. Jervis (red.), Kraków 2008, s. 3–7.

(film, literatura, sztuka) oraz architektura. Warto podkreślić, że Moïsi pod pojęciem opinii publicznej rozumie to, „co ludzie myślą o sobie, o swojej teraźniejszości i przyszłości”⁵⁵ i wydaje się, że przy pomocy takiego sformułowania można byłoby również próbować definiować wyobrażenia zbiorowe.

Wiemy przecież, jak łatwo politycy rozbudzają zbiorowe nadzieje, zaszczepiając wiarę w nastanie lepszego jutra i stworzenie doskonalszego świata, choć zwykle rzeczywistość koryguje takie świetlane wizje. Wprawdzie ów fenomen przybiera na sile w okresie kampanii wyborczych, ale również codzienność obfituje w przypadki opakowywania projektów obietnicami zmiany sytuacji na lepsze. Postęp wydaje się bardzo użyteczną metaforą, przy jej użyciu można tłumaczyć wiele decyzji politycznych, co automatycznie neguje argumenty przeciwników, bowiem postępowi nie wypada się sprzeciwiać.

Andrzej Sepkowski zauważa, iż to właśnie nadzieja na lepsze jutro i zbudowanie lepszego świata motywują do działania, inspirują wybuchy rewolucji⁵⁶. Przy pomocy nadziei wyjaśniać można najróżniejsze wydarzenia i nie chodzi tu wyłącznie o zbrojne czyny inspirowane chęciami poprawy sytuacji. Wiele można byłoby napisać o Solidarności, wszelakich rewolucjach, Arabskiej Wiosnie, Euromajdanie, a nawet erupcjach nadziei towarzyszących Polakom podczas kolejnych zrywów powstańczych. Ale z drugiej strony nadzieja motywuje także mniej donośne działania, jak np. wszelkie inicjatywy obywatelskie, zbieranie podpisów pod wnioskiem o referendum itd.

Niemniej inspirujące dla politologicznych analiz wydaje się upokorzenie, leżące u podstaw rozlicznych wydarzeń, rzutujących na losy całego świata. Przecież wybuch Arabskiej Wiosny poprzedzały długie lata apatii i rezygnacji, które jednak w pewnym momencie wyzwoliły pokłady nadziei na możliwość poprawy sytuacji. Jean Ziegler pisze, że „niedorozwój gospodarczy skazuje swoje ofiary na życie pozbawione nadziei, ponieważ ich przeznaczenia nie da się zmienić”⁵⁷. Jednak w pewnym momencie przedłużające się poniżenie motywuje do działania, czego potwierdzeń w historii odnajdujemy bardzo wiele – od powstania Spartakusa, poprzez rewolucję bolszewicką, po wspomnianą Arabską Wiosnę. W takich przypadkach upokorzenie przeradzało się w nadzieję.

Przeciwstawną emocją, wpływającą na zachowania zbiorowe, jest strach. Moïsi słusznie stwierdza, że odrobina strachu może rodzić nadzieję, inspirować i pobudzać do działania, np. projekt integracji europejskiej narodził się ze strachu przed nową wojną, ale zbyt duży strach staje się dysfunkcyjny,

⁵⁵ D. Moïsi, *op. cit.*, s. 37.

⁵⁶ A. Sepkowski, *op. cit.*, s. 83.

⁵⁷ J. Ziegler, *Imperium hańby*, Warszawa 2011, s. 123.

paraliżuje, zmniejsza zdolność nawiązywania relacji z bliźnimi⁵⁸. Francuski badacz i analityk uznał świat Zachodu za kulturę strachu i wydaje się, że mimo upływu lat ta hipoteza pozostaje jak najbardziej uzasadniona. Nie jest tajemnicą, że człowiek boi się tego, co nieznane, a wzrastający odsetek imigrantów oznacza dla Europejczyków nową sytuację, bowiem – jak podkreślają znawcy przedmiotu – proces pełnej asymilacji polegać musi na niwelowaniu różnic w obu kierunkach⁵⁹. Atmosferę strachu potęgują kolejne zamachy terrorystyczne, które obracają się przeciwko samym przybyszom, paradoksalnie nie tylko pochodzącym z szeroko rozumianego Orientu, ale również z innych części Europy. Trywializmem będzie uwaga, iż nastroje antyimigranckie wzmógł tzw. kryzys migracyjny, skutkujący m.in. niezwykle silną reprodukcją kultury strachu i atmosfery zagrożenia, które również dotarły do Polski i krajów regionu.

Nie dysponując miejscem na pogłębioną analizę problemu oraz refleksję nad pozostałymi emocjami, chcemy jedynie zauważyć, iż dla politologa próbującego tłumaczyć postawy i nastroje społeczne, a także analizować programy ugrupowań politycznych, zwrócenie się ku temu czynnikowi wydaje się niezwykle przydatne. Tym bardziej, iż, jak pokazuje praktyka, politycy lubią wykorzystywać zbiorowe emocje i odpowiednio nimi sterować w celu zapewnienia sobie poparcia. Można nawet zasugerować spostrzeżenie, iż dekonstrukcja tegoż fenomenu wydaje się nieodzowną strategią w poszukiwaniu nowych wyjaśnień coraz bardziej skomplikowanej rzeczywistości politycznej.

Celem przedstawionego tekstu miała być próba kategoryzacji pojęcia wyobrażeń zbiorowych, które – choć pojawia się w naukowym dyskursie – rzadko samo w sobie staje się przedmiotem refleksji. Autorka, traktując wyobrażenia zbiorowe jako system powiązanych ze sobą elementów (takich jak: mity i stereotypy, pamięć zbiorowa, tożsamość zbiorowa, system aksjonormatywny z kulturą, religią i tradycją, zbiorowe emocje), pokrótce opisała każdy z nich z perspektywy przydatności w analizowaniu i wyjaśnianiu fenomenów świata polityki. Na każdym etapie uwidaczniało się rosnące zainteresowanie politologów omawianymi pojęciami, co koresponduje z trendem zakreślania możliwie szerokich granic politologii jako nauki badającej wszystko, co ma bezpośredni związek ze sferą polityki.

Można więc się spodziewać, iż w najbliższym czasie wyobrażenia zbiorowe na stałe wypełnią refleksję politologiczną, co – jak zostało zauważone – powinno w znaczący sposób wzbogacić tę dyscyplinę. To wydaje się niezwykle ważne w czasach zwrotu ku humanistyce zintegrowanej i tendencji do wychodzenia ponad podziały, często utrudniające całościowe podejście do problemów

⁵⁸ D. Moïsi, *op. cit.*, s. 150.

⁵⁹ P. Savidan, *Wielokulturowość*, Warszawa 2012, s. 3.

badawczych. Coraz częściej słychać nawoływania do zastosowania możliwie najszerzego, interdyscyplinarnego spektrum metod i technik jako jedyne-
go sposobu nabycia kompleksowej wiedzy warunkującej eksplorację zjawisk społecznych, politycznych, kulturowych. Wydaje się, iż wyobrażenia zbiorowe okażą się bardzo użytecznym podejściem przy budowaniu złożonych strategii wyjaśniających świat polityki.

Bibliografia

- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.
- Breslavskaia E., Załęski P., *Tradycja w polityce historycznej i symbolach politycznych niepodległego Kirgistanu*, [w:] *Tożsamości narodowe na obszarze postradzieckim. Między dziedzictwem a tradycją wynalezioną*, P. Załęski, E. Breslavskaia, M. Włodarkiewicz (red.), Warszawa 2012, s. 75–100.
- Chaszczerwicz-Rydel M., *Obrazy Bałkanów. Mity stereotypy, nowa imagologia*, Wrocław 2013.
- de Deugt N., Hoen H.W., *Dovetailing Economics and Political Science*, Assen 2010.
- Dziekanowska M., *Pamięć a tożsamość zbiorowa*, [w:] *Pamięć jako kategoria rzeczywistości społecznej*, J. Styk, M. Dziekanowska (red.), Lublin 2012, s. 25–38.
- Fukuyama F., *Polityka kobiet*, [w:] *Prognozy. Trzydziestu myślicieli o przyszłości*, S. Griffiths (red.), Poznań 2006, s. 25–38.
- Hein H., *Historische Mythos- und Kulturforschung*, [w:] „Mythos”, no. 2: *Politische Mythen*, P. Tepe (red.), Würzburg 2006, s. 30–45.
- Hopfinger M., *Kultura: scalanie i wybór*, [w:] *Perspektywy badań nad kulturą*, R.W. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Łódź 2008, s. 23–30.
- Jabłoński A.W., *Teorie i podejścia w badaniach zmiany systemów politycznych*, [w:] *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj (red.), Kraków 2013, s. 73–92.
- Johnson P., *Prawie wszędzie widzę przesłanki do optymizmu*, rozm. przepr. B. Wildstein, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 79–92.
- Kapciak A., *Kultura nowoczesności a niepewność znaczeń*, [w:] *Spotkania z kulturą. Antoninie Kłoskowskiej w piątą rocznicę śmierci*, J. Kurczewska, E. Tarkowska (red.), Warszawa 2006, s. 48–67.
- Karnat-Napieracz A., *Tożsamość, czyli świadomość Redivivus*, Kraków 2009.

- Karwat M., *Metawiedza, esencja, forma, pragmatyka – cztery płaszczyzny badań teorii politycznych*, [w:] *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj (red.), Kraków 2013, s. 45–72.
- Kołodziej J.K., *Wartości polityczne – problem badawczy dla politologa*, [w:] *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj (red.), Kraków 2013, s. 185–205.
- Krauz-Mozer B., Ścigaj P., *Sklep z podróbkami? Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, [w:] *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj (red.), Kraków 2013, s. 9–30.
- Le Goff J., *Historia i pamięć*, Warszawa 2007.
- Lorenz C., *Unstuck the Time. Or: the Sudden Presence of the Past*, [w:] *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*, K. Tilmans, F. van Vree, J. Winter (red.), Amsterdam 2010, s. 67–104.
- Lukes S., *Durkheim. Życie i dzieło*, Warszawa 2012.
- Łotman J., Uspieński B., *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 147–170.
- Łyżwa P., *Aksjologiczne uwarunkowania polityki jako sfery społecznej – zarys problematyki*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2012, nr 13, s. 23–36.
- Mariański J., *Świadomość moralna Polaków w procesie przemian – główne tendencje*, [w:] *Style życia, wartości, obyczaje. Stare tematy, nowe spojrzenia*, A. Jawłowska, W. Pawlik, B. Fatyga (red.), Warszawa 2012, s. 100–122.
- Marković M., *Ogledi o nacionalnom i demokratkom pitanju. Postjugoslovenski slučaj Srbije*, Beograd 2010.
- Máte-Tóth A., Vukoja M., *Uloga katoličke Crkve u konstrukciji identiteta u Multi religijskom društvu*, [w:] *Bosna i Hercegovina – Europska zemlja bez ustava. Znanstveni, etički i politički izazovi*, M. Džolan (red.), Sarajevo 2013, s. 58–74.
- Mihailescu V., *Svako dnevnicanijeviše ono što je bila. Beleške jedno balkanskog antropologa u doba tranzicije*, Beograd 2002.
- Mikl-Horke G., *Soziologie: Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe*, München 2011.
- Moisi M.D., *Geopolityka emocji. Jak kultury strachu, upokorzenia, nadziei przeobrażają świat*, Warszawa 2012.
- Pietraś Z.J., *Decydowanie polityczne*, Warszawa 2011.
- Popławska A., *Podejście antropologiczne a metody historyczne i socjologiczne na terenie nauk politycznych*, [w:] *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, B. Szklarski (red.), Warszawa 2008, s. 29–36.
- Prajzner K., *Narratologia w perspektywie badań medioznawczych*, [w:] *Perspektywy badań nad kulturą*, R.W. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Łódź 2008, s. 169–190.

- Ricœur P., *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, Kraków 2008.
- Rihtman-Augustin D., *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena*, Beograd 2000.
- Ross M.H., *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*, Cambridge 2007.
- Roth K., *Od socjalizma do Evropske unije. Ogledi o svakodnevnom životu u jugoistočnoj Evropi*, Beograd 2012.
- Roth K., *Slike u glavama. Ogledi o narodnoj kultury u jugoistočnoj Evropi*, Beograd 2000.
- Saryusz-Wolska M., Traba R., *Wprowadzenie*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), Warszawa 2014, s. 13–30.
- Savidan P., *Wielokulturowość*, Warszawa 2012.
- Sears D.O., Huddy L., Jervis R., *Psychologie leżące u podstaw psychologii politycznej*, [w:] *Psychologia polityczna*, D.O. Sears, L. Huddy, R. Jervis (red.), Kraków 2008, s. 1–16.
- Sepkowski A., *Zbawić się na ziemi. O soteriologii immanentnej*, Łódź 2014.
- Sielski J., *Pierwotne kategorie aksjologicznej analizy decyzyjnej*, Katowice 1997.
- Singer P., *Nowa etyka*, [w:] *Prognozy. Trzydziestu myślicieli o przyszłości*, S. Grifiths (red.), Poznań 2006, s. 266–275.
- Słownik języka polskiego*, <http://sjp.pwn.pl/szukaj/wyobra%C5%BCenie.html> [dostęp: 3.02.2015].
- Smith A.D., *Etniczne źródła narodów*, Kraków 2009.
- Spohn W., *National Identities and Collective Memory in an Enlarged Europe*, [w:] *Collective Memory in the Enlarging Europe: The Effects of Integration and Enlargement*, K. Eder, W. Spohn (red.), Abington 2005, s. 1–14.
- Szklarski B., *W poszukiwaniu współczesnych powinowactw antropologii i polityki*, [w:] *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, B. Szklarski (red.), Warszawa 2008, s. 7–12.
- Szpociński A., *Wizualizacja pamięci społecznej*, [w:] *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, A. Szpociński (red.), Warszawa 2009, s. 227–237.
- Ślawska M., *Proza autobiograficzna pokolenia jugonostalgików*, Wrocław 2013.
- Śnieżyński K., *Pamięć religijna jako akt lojalności względem świata*, [w:] *Pamięć – kultura – edukacja*, A.B. Bieś, M. Chrost, B. Topij-Stempińska (red.), Kraków 2011, s. 11–26.
- Tappenbeck I., *Phantasie und Gesellschaft: zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft*, Würzburg 1999.
- Trompenaars F., Hampden-Turner Ch., *Siedem wymiarów kultury. Znaczenie różnic kulturowych w działalności gospodarczej*, Kraków 2002.

Wolff-Powęska A., *Pamięć – brzemię i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945–2010)*, Poznań 2011.

Zaprogramowanie kulturowe – SOFTWARE naszego umysłu, [w:] *Zaprogramowanie kulturowe narodów Europy*, A. de Lazari, O. Nadszakula, M. Żakowska (red.), Łódź 2007, s. 5–15.

Ziegler J., *Imperium hańby*, Warszawa 2011.

Żarnowski J., *Metamorfozy społeczne 3. Historia społeczna. Metodologia – ewolucja – perspektywy*, Warszawa 2011.

Abstract

The aim of the text is to define and examine the concept of collective representations which was introduced by Émile Durkheim many years ago, but since that not many scholars have brightly analysed it. According to the author, collective representations can be described as the system of following elements: myths and stereotypes, collective memory, collective identity, axio-normative system (including culture and religion) and collective emotions. All the elements mentioned above are related to each other, so one can say that the system constantly works. That is why collective representations are not constant, they regularly evolve according to political atmosphere and ideological context.

Keywords: collective representations, collective memory, myths, stereotypes, collective identity

Dlaczego Zachód wymiera? Oświeceniowe źródła trendów antypopulacyjnych. Wzorce konsumpcji, samorealizacji i zbawienia w doczesności

Kamień węgielny naszego współczesnego sposobu życia został położony na przełomie XVII i XVIII wieku. Oświeceniowy projekt przebudowy kultury europejskiej zniósł dotychczasowy, chrześcijański wymiar cywilizacji łacińskiej. „Całość ludzkiego doświadczenia miała tylko potwierdzić werdykt rozumu głoszący, że filozofia chrześcijańska wspierana przez nietolerancję, przesąd i tyranie była główną przeszkodą na drodze do szczęścia ludzkości”¹. Nowa treść zbiorowego światopoglądu została przyjęta, gdy cywilizacja łacińska urzeczywistniła już pełnię swoich możliwości i zaczęła tracić swą ożywczą moc. Oświecenie było końcem społeczeństwa tradycyjnego z silną rolą religii i szlachty w życiu społecznym. Proces przemian społeczno-kulturowych zapoczątkowanych renesansem i reformacją doprowadził do odrzucenia wymiaru *sacrum* opartego na transcendencji i przyjęcia w życiu społecznym kryterium racjonalistycznego pragmatyzmu. Przewodnia rola w świecie kultury i obywatelstwa przeszła w ręce nowej szlachty i burżuazji. Wśród popularyzowanych przez nowe elity postaw dominowały indywidualizm i utylitaryzm. Ideał

* Doktor, Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi.

¹ C. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995, s. 79.

rycerza-arystokraty został zastąpiony przez wzorzec merkantylnie myślącego przedsiębiorcy².

Dominujące we współczesnym świecie wzorce konsumpcji i samorealizacji są bezpośrednią konsekwencją zaproponowanej przez filozofów oświecenia wizji człowieka. Był to model opierający się na zupełnie innych przesłankach niż antropologia starożytna czy chrześcijańska. Cywilizacja helleńska stawiała na osiągnięcie pełni człowieczeństwa – duchowej, intelektualnej i fizycznej doskonałości – poprzez *paideję*: wychowywanie i doskonalenie jednostki jako aktywnego członka wspólnoty politycznej. W cywilizacji łacińskiej miarą wielkości było wzniesienie się ponad człowieczeństwo poprzez podążanie drogą krzyża: świętości i zbawienia. Chrześcijaństwo sytuowało człowieka jako istotę będącą Bożym dzieckiem przebóstwionym przez ofiarę Chrystusa, poddaną Bożej władzy i opiece. Czyniło człowieka podmiotem i celem, a nie środkiem czy przedmiotem jakiegokolwiek innego celu czy działania³. Chrześcijaństwo zbudowało antropologię, „która z istoty ludzkiej czyni o s o b ę, obdarzając ją świętą, nienaruszalną wartością. Kultura europejska jest historią epifanii osoby, która w czasach nowożytnych rozwinęła się w autonomiczny podmiot, zdolny do własnego projektu i niezależności duchowej”⁴.

Rozwijane w nowożytności badania naukowe w dziedzinie medycyny i biologii doprowadziły do odarcia człowieka z tej wyjątkowości, sprowadzając go do królestwa zwierząt, a następnie maszyn. Julien Offray de La Mettrie pytał:

czym był człowiek przed wynalezieniem wyrazów i umiejętności mowy? Zwierzęciem w swoim rodzaju, posiadającym znacznie mniej instynktu przyrodzonego od innych, a nie uważającym się wówczas za pana stworzenia. Zwierzę to odznaczało się z pośród małp i innych zwierząt tymi cechami, które różnią małpę od dzisiejszego człowieka, mianowicie rysami twarzy znamionującymi większą roztropność⁵.

Przyrodznawcy nie znaleźli podstaw ani uzasadnień dla godności czy wyjątkowości człowieka. Stąd postulat: „[...] weźmy do pomocy anatomię porównawczą; odkryjmy wnętrze człowieka i zwierząt. W taki tylko sposób możemy poznać naturę ludzką [...]”⁶,

[...] człowiek jest tylko zwierzęciem lub mechanizmem, złożonym z nakręcających się wzajemnie sprężyn, tak iż niepodobna orzec, w którym punkcie koła ludzkiego

² P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa 1974, s. 290.

³ „Jeżeli godność jest tymczasowa, zmienna zależnie od okresu życia, jeżeli może zniknąć albo pojawiać się na nowo, to ile jest naprawdę warta?” Cyt. za: C. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 29.

⁴ *Ibidem*, s. 13.

⁵ J. La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 2003, s. 43.

⁶ *Ibidem*, s. 35.

rozpoczęła natura swą działalność. Sprężyny te różnią się między sobą tylko co do ich położenia i pewnego ustopniowania ich siły, nie zaś co do istoty. Dusza jest zatem tylko pierwiastkiem poruszającym, czyli wrażliwą częścią materialną mózgu, którą można bez obawy popełnienia błędu rozpatrywać jako główną sprężynę całej maszyny. Wywiera ona wpływ widoczny na pozostałe sprężyny i nawet, jak się wydaje, została najpierw utworzona, tak iż tamte wszystkie były tylko jej emanacjami⁷.

Konsekwencjami nowej antropologii były nurty kultury, które wolelibyśmy postrzegać jako wynaturzenia i pomyłki racjonalistycznej filozofii. Alternatywą dla uniwersalistycznej antropologii chrześcijańskiej okazał się podział gatunku ludzkiego na grupy, które zasługują na szacunek z racji swych przymiotów, oraz wykluczonych i dyskryminowanych (niepełnosprawnych, Żydów, Cyganów, Słowian, homoseksualistów). Istotną zależność pokazuje Chantal Delsol, pisząc o paradoksach późnej nowoczesności: „Jeżeli postęp nauki wystarczył do naruszenia przekonania o wyjątkowości rodzaju ludzkiego, stało się tak dlatego, że samej nauce powierzono poszukiwanie kryteriów i definicji, przekazy religijne uznając za nieprawomocne”⁸. Współczesnej wizji człowieka brakuje uzasadnień dla skutecznej ochrony godności każdego człowieka przed nieludzkim, nieosobowym traktowaniem (również w wersji *soft*, czyli manipulowania opinią publiczną czy kreowania potrzeb konsumenckich przez marketing i modę). Ufundowana na humanizmie wizja człowieka okazała się równie nieskuteczna jak jej chrześcijańska poprzedniczka. Tortury, karę śmierci, nierówność prawa dla kobiet i niższych warstw społecznych zastąpiły akceptacja aborcji, polityki publiczne prowadzone na zasadzie inżynierii społecznej, eksperymenty medyczne igrające z procesami modyfikacji genetycznych i doboru pożądanых cech przy sztucznym zapłodnieniu.

Na rudymen tarne znaczenie wizji człowieka w przemianach dokonanych przez filozofów oświecenia zwracał uwagę José Ortega y Gasset:

Błędy, które popełnił człowiek czystego intelektu są rozliczne, ale dadzą się w formie najbardziej ogólnej sprowadzić do dwóch niewłaściwie pojętych założeń. Pierwsze dotyczy błędnej filozofii człowieka, drugie błędnej filozofii kultury⁹.

Ortega wskazywał na dwa najważniejsze błędy oświeceniowej antropologii – przekonanie o wszechmocy człowieka oraz o nieomyślności rozumu we wszystkich sferach¹⁰. Przekonania te stały się podstawą dla wytworzenia się grupy społecznej intelektualistów, którzy przypisują sobie prawo do stwarzania społeczeństwa na nowo, korzystania z narzędzi inżynierii społecznej (głównie

⁷ *Ibidem*, s. 90.

⁸ Ch. Delsol, *op. cit.*, s. 19.

⁹ K. Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasset*, Lublin 2005, s. 126.

¹⁰ *Ibidem*, s. 159.

pozytywnego prawodawstwa), aby kształtować państwo, społeczeństwo i człowieka na obraz własnych koncepcji.

Antropologia humanistyczna doprowadziła do przyznania absolutnej władzy rządzącym zamiast zabezpieczać rozproszoną władzę wolnych jednostek i wspólnot. Zdaniem Giovanniego Pico della Mirandoli, wyjątkowość człowieka polega na tym, że „może on sam siebie uformować w kształt dowolnego ciała, przybrać naturę każdego stworzenia, stwarzać się i przekształcać”¹¹. Konsekwencje, jakie płyną z takiego postawienia rzeczy, czynią człowieka nie tylko panem wszelkiego stworzenia, lecz również wszelkim stworzeniem¹², rozumianym jednak nie na sposób biblijny, jako możliwości dokonywania wysiłku nad kształtowaniem własnego charakteru, lecz na sposób nowożytny, jako pole dla manipulacji inżynierów społecznych. Człowiek jest samodzielnym twórcą własnej tożsamości i wszystkiego, co określa jego byt jednostkowy i społeczny. Późniejsi myśliciele wyciągnęli dalej idące wnioski, twierdząc, że ci, którzy zaszli dalej na drodze ćwiczeń rozumu i woli, mogą dowolnie kształtować inne, mniej rozumne osoby. Wielkie eksperymenty oświecenia publicznego, ale przede wszystkim projekty stworzenia „nadczłowieka” i *homo sovieticus* pokazały, jak wielkim zagrożeniem może być takie postrzeganie człowieka.

Droga, jaka miała doprowadzić do wytworzenia się nowego człowieczeństwa, wymagała ograniczenia wolności i podmiotowości osoby ludzkiej.

Wraz z Rousseau myślenie o człowieku jako istocie politycznej, o powstaniu społeczeństwa, o państwie i prawie „wykonało istny skok kwantowy” o ogromnych konsekwencjach. O ile wysiłki oświecenia szły w tamtym czasie – stanowiąc pogłos arystotelesowskiej i, przede wszystkim, chrześcijańskiej koncepcji wyjątkowości i jedyności osoby ludzkiej – w kierunku uwolnienia jednostki z kolektywnych przymusów, o tyle dla Rousseau było to „grzechem pierworodnym” ludzkości. [...] Dopiero, kiedy jednostka „rozpuści” swoją odrębność w wielkim cielem o nazwie „lud”, stanie się – wedle wyobrażenia Rousseau – posłuszną częścią w procesie realizowania *volonté générale* (woli powszechnej, woli ludu)¹³.

Rousseau dążył do pozbawienia ludzi własności prywatnej, nie tylko majątku, lecz również ich odrębności i prywatności. Przymus polityczno-prawny miał posłużyć jednolitemu kierownictwu wszystkimi sprawami obywateli, zgodnie z wolą prawodawcy.

Ażeby wykryć najlepsze, korzystne dla narodów reguły społeczne, potrzeba umysłu wyższego, któryby widział wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej;

¹¹ *Ibidem*, s. 45.

¹² Num. 27, 16-17, Mk. 16, 15.

¹³ R. Baader, *Śmiercionośne myśli. Dlaczego intelektualiści niszczą nasz świat*, Wrocław 2009, s. 179-180.

któryby był pozbawiony wszelkiego stosunku z naszą naturą, a znał ją gruntownie; którego szczęście byłoby od nas niezależne, a który jednak chciałby się naszym szczęściem zająć; któryby wreszcie, zachowując sobie w postępie dziejów sławę odległą, mógł pracować w pewnym wieku, zbierać plony w drugim¹⁴.

[Prawodawca] miał [...] być nie reformatorem ustroju, a jego twórcą, tworzącym z ničzego. Dawne instytucje miał przekreślić lub nadać im inny sens. Tworzyć zaś miał nie tylko prawa, ale i obyczaje, a nawet samą psychikę narodu, gdyż jako rzecz pewną zakładał Rousseau, że różnice charakterów narodowych zależą od systemów prawnych¹⁵.

Nie mam wątpliwości, że obywatel Genewy myślał o sobie samym, pisząc, że „trzeba by bogów, ażeby nadać ustawy ludziom”¹⁶. Kilka akapitów dalej uczynił z prawodawcy człowieka z krwi i kości, przydając mu nadzwyczajne miejsce w państwie. Sugerował, że, jak Likurg prawodawca, powinien zrzec się władzy, zauważając z satysfakcją, że „było zwyczajem większości miast greckich powierzać cudzoziemcom urządzenie i własnych. Nowożytnie republiki włoskie naśladowały nieraz ten obyczaj; republika genewska uczyniła to samo i wyszła na tem dobrze”¹⁷. W ten sposób Rousseau uzasadniał napisanie projektów ustroju politycznego dla Polski i Korsyki, choć stokroć bardziej pragnąłby występować jako prawodawca Francji.

Philosophes postrzegali społeczeństwo jako mechanizm podlegający dowolnym modyfikacjom, ulepszeniom, a nawet całościowej kreacji. Sformułowane przez Karola Marksa „aktywistyczne hasło: »Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić«”¹⁸ znakomicie oddaje orientację inżynierów społecznych. Ich główną ambicją pozostaje zmodyfikowanie tożsamości człowieka, ona jest warunkiem i wstępem do skutecznej przebudowy społeczeństwa: „Z punktu widzenia politycznego podstawowy problem polega więc na ukształtowaniu pobudek działania ludzi w taki sposób, aby energia ich kierowała się na właściwe punkty strategiczne, a cały proces rozwoju odbywał się w pożądanym kierunku”¹⁹. William Galson, politolog i były doradca prezydenta Clintona do spraw polityki wewnętrznej, zauważył: »Prawo jest w stanie zmieniać motywacje, a motywacje są w stanie kształtować zachowanie. [...]«”²⁰.

Apologetą planowego kształtowania tożsamości człowieka był Jean-Jacques Rousseau, pisząc: „ten, kto podejmuje się organizowania ludu, powinien czuć

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna, czyli zasady prawa politycznego*, Poznań 1920, s. 40.

¹⁵ Z. Szpotański, *O wolności myślenia*, Kraków 1986, s. 87.

¹⁶ J.-J. Rousseau, *op. cit.*, s. 40.

¹⁷ *Ibidem*, s. 41–42.

¹⁸ K. Popper, *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1999, s. 58.

¹⁹ K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, Warszawa 1974, s. 291.

²⁰ G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007, s. 80.

się na siłach zmienić, że tak powiem, naturę ludzką; przekształcić każdą jednostkę...”²¹. Nie był to pozbawiony konsekwencji wybrzyk intelektualny tamtych czasów. W XX wieku w podobnym tonie wtórował mu m.in. członek Klubu Rzymskiego, Georg Picht, który pisał: „hodując przyszłego człowieka winniśmy zdobyć się na tyle samo przynajmniej troskliwości i zróżnicowania metod, ile w hodowli roślin lub zwierząt uważamy za oczywistość”²². Idee polityczne oraz aspiracje oświeceniowych myślicieli padły na niezwykle podatny grunt, wydając owoce w postaci aktywistycznie nastawionych ideologii, urzeczywistniających ideały powszechnej równości, indywidualistycznej wolności, ekonomizacji polityki i życia wspólnotowego na żywej tkance europejskich społeczeństw. Dlatego – jak stwierdza Picht – „[...] nie należy już pytać, do kogo należy wydawanie praw, skoro są one aktami woli powszechnej; ani też, czy władca stoi ponad prawem, skoro jest członkiem państwa; ani czy prawo może być niesprawiedliwe, skoro nikt nie jest niesprawiedliwy wobec samego siebie”²³.

Potrzebowano odmiennego systemu etycznego, który miał wspierać kształtowanie człowieka podług nowego wzorca.

Podstawowe artykuły religii oświecenia można sformułować następująco: 1) człowiek nie jest zły z przyrodzenia; 2) celem życia jest samo życie, dobre życie na ziemi zamiast uszczęśliwiającego życia po śmierci; 3) człowiek jest zdolny, biorąc za przewodnika wyłącznie światło rozumu i doświadczenie do doskonalenia swojego życia na ziemi; 4) pierwszym i podstawowym warunkiem dobrego życia na ziemi jest uwolnienie umysłów z więzów ignorancji i przesądów, a ciał z ucisku samowolnej władzy²⁴.

Uwolnieniu człowieka od zewnętrznego osądu objawionych przykazań służyła etyka Rousseau. „Na swoje własne konto Rousseau rozwija w nich [w *Dialogach* – przyp. autora] ciekawą doktrynę bezwzględnego NIESPRZECIWIANIA się impulsom Uczucia, doktrynę całkowitej bierności, jako warunku pierwotnej Dobroci, która jest kwietyzmem natury”²⁵. Filozof postawił człowieka naturalnego, dobrego, prymitywnego ponad człowiekiem cnotliwym, wszak cnota jest jedynie przesądem zepsutego społeczeństwa, więc nie znajduje zastosowania w doskonałym świecie natury. Rousseau do najprostszych, pierwotnych czynności człowieka, wcześniejszych jeszcze od rozumu zaliczał troskę o własną pomyślność i życie oraz wstręt do cierpienia i śmierci drugiego człowieka²⁶. Uważał, że tylko bazując na przyrodzonych popędach i instynktach, jednostki

²¹ J.-J. Rousseau, *op. cit.*, s. 41.

²² G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 91.

²³ *Ibidem*, s. 69.

²⁴ C. Becker, *op. cit.*, s. 75.

²⁵ J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, Warszawa–Ząbki 2005, s. 158.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 133.

są w stanie wpisać się w ideał dobrego życia we wspólnocie zorganizowanej i zarządzanej przez oświeconego prawodawcę.

Racjonalność instrumentalna, która stała się głównym kryterium oceny działań sprowadzała się w praktyce do rachunku ekonomicznego²⁷. Ograniczenie horyzontu myślowego do indywidualnego interesu jednostki wiązało się z odrzuceniem heroicznego wymiaru życia. W konsekwencji utraciliśmy wiarę w symbole, które mogły nadawać wyższy sens naszemu życiu. Jak zauważa Nikołaj Bierdiajew, „renesans zaczął się od afirmacji indywidualności twórczej człowieka, skończył się natomiast na jej negacji. Człowiek bez Boga przestaje być człowiekiem [...]”²⁸. Współczesne dzieła kultury bywają grą, zabawą, najczęściej jednak są wyrazem sprzeciwu, gdyż nie ma już podstaw do pozytywnej twórczości. Stan sztuki jest symboliczną diagnozą stanu współczesnego społeczeństwa, opartego na negacji aksjologii wykraczającej poza praktyczny wymiar mierzalnych i racjonalnych korzyści.

W oświeceniowych nurtach ideowych można doszukiwać się również wątków gnostyckich, które w historii ludzkości pojawiały się niejednokrotnie bez oczywistej przyczyny. Tendencje gnostyczne mają swoje źródło w doświadczeniu i niezgodzie na cierpienia doświadczane w codziennym życiu. Bunt, jaki wywołuje zło tego świata, prowadzi do odrzucenia niedoskonałości świata na rzecz poszukiwania zbawienia w doczesności poprzez przekroczenie ograniczeń człowieczeństwa. Istnieją dwie drogi owego wykroczenia poza nasze ograniczenia: duchowa realizowana przez romantyzm i *New Age* oraz racjonalna, odbywająca się dzięki wysiłkowi rozumu, który odkryje przestrzenie witalności niedostępne przeciętnemu człowiekowi. Karl Popper tę przemożną ideę, będącą celem oświeceniowego dzieła Immanuela Kanta („do wejścia na drogę oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności i to wolności najniezwyklejszej spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”²⁹), nazywa samowyzwoleniem przez wiedzę³⁰. Oba nurty oświecenia, racjonalny i romantyczny, obiecywały stworzenie nowego ideału świata: racjonalistycznego bądź duchowego. Strukturę ramową tego ideału wyznaczało państwo lub wspólnota, w której rozplątać się miała indywidualna egzystencja poszczególnych jednostek³¹. Wołanie ludzi o zbawienie „może teraz – gdy już Bóg nie jest

²⁷ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002, s. 10–12.

²⁸ N. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, Warszawa 2003, s. 42.

²⁹ I. Kant, *Co to jest Oświecenie*, [w:] Z. Libera, *Oświecenie*, Warszawa 1974, s. 230.

³⁰ K. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Warszawa 1997, s. 161.

³¹ M. Brumlik, *Gnostycy. Marzenie o samozbawieniu człowieka*, Gdynia 1999, s. 227.

umiejscowiony ani w niebie, ani u początku dziejów – kierować się na dowolną rzecz: na własną *psyche*, na intymne współzycie ludzi, albo na kształtowanie stosunków społecznych, ekonomicznych czy politycznych³². Poszczególne nurty intelektualne czasów nowożytnych są taką właśnie próbą realizacji, upostaciowienia przemożnego pragnienia zbawienia człowieka w życiu doczesnym. Ideologie polityczne, systemy naukowe, koncepcje psychologiczne usiłują zastąpić chrześcijaństwo w dostarczaniu takiej nadziei. Idea samozbawienia człowieka popychała ludzi do zaangażowania w wielkie projekty polityczne, jednak w ostatnich czasach daje się zaobserwować przesunięcie w stronę aspektów ekonomicznych: zbawczych wymiarów samorealizacji zawodowej i konsumpcji, jako wzorców „dobrego życia”.

Współczesny człowiek „poszukuje najbardziej ekonomicznych form, by osiągnąć cele osobiste i cały czas ewoluuje w kierunku narcyzmu skłonny mniemać, że samorealizacja to cel najwyższy. Jest bardzo podatny na mit »pełni życia« kultywowany przez kulturę masową [...]»³³. Wiara, że dzięki podążaniu drogą rozwoju kariery, indywidualnej samorealizacji osiągniemy życiowy sukces, w praktyce okazuje się być daleko idącym złudzeniem. Osoby pracujące o wysokich dochodach, zamiast awansować w hierarchii klas społecznych, uczestniczą w wyścigu konsumpcyjnym. Zachęcanie ludzi do wyróżniania się z tłumu prowadzi do nieustannego wzrostu postaw konsumpcyjnych. Ludzie zamiast zaspokajać potrzeby podstawowe, a nadwyżki inwestować w kapitał rentierski i zabezpieczenie, starają się uzyskać wyższy status społeczny poprzez nabywanie dóbr zapewniających wyróżnienie się z tłumu.

Musimy więc zrozumieć, jaka siła moralna tkwi w takich pojęciach jak samorealizacja. Kiedy bowiem uznamy je po prostu za rodzaj egoizmu, przejaw moralnej słabości, folgowanie sobie w porównaniu do wymogów – surowszych i wyższych – dawnych czasów, to zgubimy właściwy trop. Retoryka »permissywizmu« nie trafia w sedno. Moralnej słabości nam nie brakuje, lecz nasza epoka nie jest pod tym względem wyjątkowa. Nam zależy na wyjaśnieniu tego, co swoiste dla współczesności. Nie chodzi więc po prostu o to, że ludzie rezygnują z trwałych związków i przestają się zajmować swoimi dziećmi, żeby poświęcić się karierze zawodowej. Takie zjawisko istniało zapewne zawsze. Rzecz w tym, że dzisiaj wielu odczuwa takie **powołanie**: czują, że powinni tak uczynić, że ich życie byłoby w jakimś sensie stracone czy niespełnione, gdyby postąpili inaczej³⁴.

Wyniesiony od Rousseau bezwzględny nakaz niesprzeciwiania się uczuciom wyrugował odpowiedzialność za własne dzieci i trwałość związku

³² *Ibidem*, s. 223.

³³ A. Sepkowski, *Źródła populizmu w wyobrażeniach zbiorowych*, [w:] *Populizm na przełomie XX i XXI wieku. Panaceum czy pułapka dla współczesnych społeczeństw?*, M. Marczevska-Rytko (red.), Toruń 2006, s. 108–109.

³⁴ C. Taylor, *op. cit.*, s. 23.

małżeńskiego. W przekazie kultury popularnej dorosłość utożsamioną z odpowiedzialnością przeciwstawiono wiecznemu dzieciństwu, w którym nic nie krępuje swobodnego zaspokajania własnych pragnień. Dorosłość nie musi jednak oznaczać zaprzędania swoich ideałów, odpowiedzialność nie stanowi alternatywy wobec wolności.

Współczesna kultura oparła się na egoizmie wyniesionym do poziomu wzorca społecznego. Przeżywane indywidualnie szczęście znajduje się w kontrze wobec postawy poświęcenia się, służby drugiemu człowiekowi. Dlatego jedynym powodem dla posiadania potomstwa jest kolejny etap zaspokajania własnych potrzeb. Rodzicielstwo stanowi swoiste uzupełnienie katalogu posiadanych rzeczy. Wychowywanie dziecka staje się taką samą oznaką statusu i społecznego prestiżu jak hodowanie rasowego pieska czy odrestaurowanie zabytkowego samochodu. Przesunięcie ciężaru życiowej aktywności na sprawy materialne odbywa się kosztem relacji rodzinnych i społecznych.

Tradycyjny model rodziny podlegał w postoświeceniowym świecie systematycznej erozji. W Stanach Zjednoczonych już w latach 1870–1920 liczba rozwodów wzrosła piętnastokrotnie. W 1924 roku co siódme małżeństwo kończyło się rozwodem, podczas gdy obecnie rozpada się co drugie³⁵. Joseph Schumpeter wzrost liczby rozwodów tłumaczył rozprzestrzenieniem się racjonalistycznego rachunku kosztów i zysków na sferę życia prywatnego³⁶. W sytuacji, gdy z punktu widzenia jednego z małżonków mógłby on uzyskiwać większe korzyści poza małżeństwem, nic nie stało na przeszkodzie dla podjęcia decyzji o porzuceniu rodziny i realizowaniu indywidualnego szczęścia.

Kiedy mężczyźni opuszczają swoje rodziny, ich realny poziom życia wzrasta o 73 procent – chociaż poziom życia pozostawionej rodziny spada o 42 procent. [...] Gdzie jednak mają się zrodzić naciski na rzecz wartości społecznych wspierających ofiary, jakie trzeba ponieść dla utrzymania rodziny? Obecne wartości opowiadają się raczej za wyborem niż za więzami³⁷.

W obronie skrajnego egoizmu osób nieposiadających dzieci powstał nawet w Stanach Zjednoczonych ruch *childfrees*, którego manifestem jest książka Elinor Burkett *Korzyści z dziecka, czyli jak prorodzinna Ameryka okrada bezdzietnych*. Brak wierności małżonkowi i własnej przysiędze jemu złożonej na Zachodzie przestał być aktem społecznie piętnowanym. Przeszliśmy od dożywotniej monogamii w stronę kilkukrotnej monogamii krótkotrwałej

³⁵ G. Himmelfarb, *op. cit.*, s. 64.

³⁶ J.A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm i demokracja*, Warszawa 1995, s. 194–195.

³⁷ L. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wrocław 1999, s. 53.

oraz związków patchworkowych – wychowywania dzieci z różnych związków z obecnym i poprzednimi partnerami.

Konsekwencją odejścia od tradycyjnych instytucji i ról społecznych jest wyraźny kryzys demograficzny świata zachodniego. „O strukturalnym charakterze tego zjawiska świadczy głęboki i względnie trwały spadek płodności, znacznie poniżej minimalnego poziomu umożliwiającego prostą reprodukcję populacji”³⁸. W XX wieku dokonało się na Zachodzie przejście od reprodukcji rozrzućnej (wiele dzieci, ogromna umieralność noworodków, średnia życia około 30 lat) do reprodukcji oszczędnej (nieliczne potomstwo, bardzo wysoka przeżywalność dzieci, średnia wieku 70 lat, starcy w dobrym zdrowiu)³⁹. Potencjał ludnościowy Zachodu uległ drastycznemu zmniejszeniu w stosunku do pozostałych cywilizacji. O ile w 1950 roku populacja cywilizacji niezachodnich stanowiła 68% całości ludzkości, w roku 2000 już 80%, a w ciągu najbliższego półwiecza może zbliżyć się do 90%⁴⁰. Spadek dzietności na Zachodzie demografowie nazywają drugim przejściem demograficznym. Polega ono na rozpadzie „rodziny jako instytucji, której jeden z nadrzędnych celów stanowi prokreacja i transmisja pokoleń”⁴¹.

Kapitalistyczny system pracy nastawiony na wysoką wydajność i realizowanie wymagającej poświęceń ścieżki kariery, uzupełniony modelem konsumpcjonizmu, wyparł spośród listy priorytetów życiowych posiadanie potomstwa. „Przedsiębiorstwo kapitalistyczne – w czym możemy zgodzić się z Marksem – odgrywało niezwykle istotną rolę w odrywaniu nowoczesnego życia społecznego od instytucji tradycyjnego świata”⁴². Utowarowieniu uległy zarówno siła robocza, jak i w dalszej kolejności potrzeby i wartości społeczności, w tym merkantylizowana decyzja o posiadaniu potomstwa. Państwowe systemy zabezpieczenia socjalnego, zdrowotnego i emerytalnego wyeliminowały ostatnie motywacje ekonomiczne do posiadania dzieci. Jednocześnie perspektywa temporalna skróciła się do terażniejszości do tego stopnia, że dla wielu przedstawicieli Zachodu niczym niepokojącym nie byłby fakt, gdyby ich pokolenie było ostatnim na Ziemi.

Gdyby stan antykultury, cywilizacji śmierci, miał potrwać dłużej, to w perspektywie najbliższego stulecia społeczeństwom Europy Zachodniej istotnie grozi wymarcie. Imigranci z islamskiego kręgu kulturowego zamieszkują w europejskich miastach, ale nie przejmują kulturowej schedy po tych, którzy je

³⁸ M. Okólski, *Cywilizacje przyływu, cywilizacja odpływu demograficznego*, [w:] *Wiek wielkich przemian*, M. Dobroczyński, A. Jasińska (red.), Warszawa–Toruń 2001, s. 15.

³⁹ *Ibidem*, s. 13.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 15.

⁴¹ *Ibidem*, s. 16.

⁴² A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008, s. 45.

wybudowali. Narody europejskie zaś, tak jak myszy z eksperymentu „mysiej utopii” Johna Calhouna, przestały się rozmnażać nawet na poziomie odtwarzalności pokoleń. Eksperyment Calhouna z 1968 roku polegał na stworzeniu doskonałego środowiska życia: otoczenia zdolnego pomieścić 3840 myszy, bez drapieżników, z dostatkiem pożywienia, picia i materiałów do budowy gniazd, opieką weterynaryjną, przyjazną temperaturą. W ciągu trwającego cztery lata eksperymentu (wielokrotnie później, z tym samym skutkiem powtarzanego) populacja stworzona z początkowej grupy ośmiu myszy osiągnęła maksymalną liczebność 2200 osobników, po czym zaczęła się degenerować (zanik instynktu macierzyńskiego, wycofanie z relacji społecznych⁴³, samce przestały zabiegać o samice, część samców okazywało agresję wobec innych, dochodziło do aktów homoseksualnych) i ostatecznie wymarła. Do ostatniego urodzenia doszło w 920 dniu eksperymentu.

Zdaniem Calhouna do zaniku relacji społecznych doprowadziło usunięcie z otoczenia badanej populacji śmiertelnych zagrożeń. Sztuczne wyeliminowanie zagrożenia głodu, wychłodzenia i ataku drapieżników umożliwiło przetrwanie bez współpracy z innymi osobnikami. W konsekwencji zaniku interakcji, zaburzeniu uległy role społeczne, które stanowiły infrastrukturę dla interakcji seksualnych. Organizacja społeczna myszy rozpadła się, bo dla młodego pokolenia zabrakło ról społecznych, które mogłyby pełnić. W zamkniętej społeczności, od której nie można było się odłączyć, istniała ograniczona pula pozycji dla samców. Walki młodych osobników ze starszym pokoleniem były tak zaciekle, że prowadziły do zniszczenia ładu społecznego. W konsekwencji, pozbawione poczucia bezpieczeństwa matki zaczęły odrzucać swoje młode. Stłoczenie na małej, zamkniętej przestrzeni społeczności rozrywanej konfliktami wymusiło skrócenie i uproszczenie relacji społecznych, a w konsekwencji przyniosło nieumiejętność budowania złożonych relacji niezbędnych do wychowywania młodych. „Dla zwierzęcia tak prostego jak myś, większość złożonych zachowań wiąże się z zalotami, opieką macierzyńską, obroną terytorium i hierarchiczną wewnątrz- i międzygrupową organizacją. Gdy zachowania odnoszące się do tych funkcji nie rozwiną się, zanika organizacja społeczna i reprodukcja”⁴⁴. Ostatecznie nawet myszy przeniesione w końcowej fazie eksperymentu do innej populacji nie zaczęły wchodzić w interakcje seksualne, pozostały tak samo bierne pomimo zmienionych warunków.

⁴³ Prawdopodobną przyczyną wycofywania się samców z męskich ról społecznych była niemożność emigracji lub ekspansji na nowe terytoria tych samców, które przegrały rywalizację wewnątrz mysiej populacji.

⁴⁴ J. Calhoun, *Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population*, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1644264/pdf/procrsmed00338-0007.pdf> [dostęp: 26.04.2016].

Zmniejszenie się diety w zachodnich społeczeństwach wynika najprawdopodobniej z zaburzenia kobiecych i męskich wzorców i ról społecznych. Trendom kulturowym towarzyszyły zmiany systemów podatkowych (opodatkowanie pracy), rynku pracy, oczekiwań konsumpcyjnych, które skutkowały brakiem poczucia bezpieczeństwa, niestabilnością ekonomiczną pomimo ciężkiej pracy, brakiem bliskich i głębokich relacji. Czynniki prowadzące do zaburzenia ról społecznych z racji znacznie większej złożoności dostępnych zachowań i interakcji wśród ludzi jest bez porównania więcej niż w przypadku myszy. Nie bez wpływu pozostaje przypuszczalnie również stłoczenie dużych społeczności na małej przestrzeni. Tradycyjnie dominującym wzorcem interakcji między członkami społeczności były relacje ja – przyjaciel oraz ja – obcy, ja – wróg z członkami innych wspólnot. Dzisiaj mamy do czynienia z występowaniem relacji ja – obcy wewnątrz własnej społeczności. Według Ruth Benedict, wśród pierwotnych ludzi dominowała postawa skrajnej ksenofobii i prowincjonalizmu. Na porządku dziennym było nieuznawanie za takich samych ludzi osobników spoza własnego plemienia⁴⁵. Dzisiaj wyróżniamy spośród tłumu wyłącznie członków własnej rodziny, znajomych i najbliższych sąsiadów, pozostałych nie zaszczepiając nawet spojrzeniem, nie mówiąc o uśmiechu. Tworzymy bardzo małe plemiona, do których nie zaliczamy nawet mieszkańców własnego osiedla. Życie w stłoczonych miastach jest źródłem niebywałego stresu, związanego z rywalizacją i pośpiechem. Połączone z zawodowym dążeniem do sukcesu i rozwoju kariery sytuuje nas znowu w świecie symboliki świata gryzoni: nie przypadkiem takie postawy zwykliśmy nazywać wyścigiem szczurów.

Stres życiowy, wynikający z nieustającego poczucia niepewności, powstrzymuje nas przed podjęciem decyzji o posiadaniu potomstwa. Wydaje nam się to przedsięwzięciem tak długoterminowym i wymagającym, że nie jesteśmy w stanie podjąć tej decyzji w sposób przemyślany, w pełni odpowiedzialny i racjonalny. Dlatego znacznie większą dietę pochwalic się mogą środowiska defaworyzowane, wyłączone z rywalizacji wyścigu szczurów.

Reakcją przystosowawczą na nadmiar stresu jest agresja, bardzo często okazywana w formie autoagresji: uzależnień, chorób psychosomatycznych i psychicznych, wycofywania się z relacji społecznych, prób samobójczych. Poziom stresu uzależniony jest od pozycji zajmowanej w hierarchii społecznej, „jednak w czasach rozchwianych hierarchii nawet u samców najwyższych rangą poziom stresu gwałtownie się podnosi. Zagrożenie własnej pozycji może być potężnym czynnikiem stresującym”⁴⁶. Poziom stresu i poczucie zagrożenia

⁴⁵ R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 2008, s. 70.

⁴⁶ C. Wills, *Dzieci Prometeusza. Teraźniejszość i przyszłość naszego gatunku*, Warszawa 2002, s. 132–133.

mogłaby zminimalizować przynależność do silnie integrującej wspólnoty, która oferowałaby wzmocnienie poczucia bezpieczeństwa oferowanego przez partnera i przez państwo (system zabezpieczeń socjalnych, opieki zdrowotnej, świadczeń prorodzinnych, polityki mieszkaniowej). Pokładanie nadziei wyłącznie w tym ostatnim doprowadzi do nakładania się dwóch przeciwstawnych wzajemnie kierunków oddziaływania inżynierii społecznej. Jeden nakierowany będzie na stymulowanie rynku pracy i ekonomicznej aktywności jednostek, a drugi na zwiększanie dietności wbrew emancypacyjnej logice pierwszego.

Celem niniejszego artykułu nie było na szczęście projektowanie gotowych recept i rozwiązań *de lege ferenda*. Pragnąłem jedynie zwrócić uwagę na głębokie, kulturowe źródła kryzysu demograficznego, przed jakim stoi Zachód. Wizja człowieka i hierarchia wartości sprzyja konsumpcjonizmowi i zawodowej samorealizacji, wpływając na role społeczne, jakie przyjmują i realizują jednostki. Dalekosiężne konsekwencje takiego stanu rzeczy świetnie ukazują dzieła kultury: powieść *Cząstki elementarne* Michela Houellebecqa czy film *Her* w reżyserii Spike'a Jonze'a. Społeczeństwo, które stawia swoim członkom za cel uczestniczenie w zawodowym i konsumpcyjnym wyścigu szczurów, będzie skazane na samotność, wynikającą ze skrócenia i spłycenia relacji, instrumentalnie podejmowanych kontaktów. Stres, który generuje współczesny świat powoduje wycofywanie się ze społecznych interakcji, które niosą znaczące ryzyko porażki, negatywnej oceny, społecznego odrzucenia. Żyjemy za to w bezpiecznym świecie, w którym zminimalizowaliśmy skutki naturalnych katastrof, wojen, chorób epidemicznych. Obawiam się, że nawet gdyby zmienił się otaczający nas świat (przypadek myszy z eksperymentu Calhouna przeniesionych do innej populacji), kultura, która nas ukształtowała, nie pozwoliłaby nam na powrót do reprodukcji rozrzutnej. Wygląda na to, że tak jak starożytni Rzymianie trafiliśmy w ślepą uliczkę rozwoju i dokumentować możemy już tylko nasz własny, nieuchronny upadek, który polegał będzie na przechodzeniu w inną, całkiem odmienną od chrześcijańskiej, kulturę. Jej kształt będzie kontynuacją oświeceniowych wzorców antropologicznych tylko pod warunkiem opanowania przez technologię sztucznych sposobów rozmnażania, obok zapłodnienia pozaustrojowego, również inkubacji zarodka poza organizmem matki. W przeciwnym razie wydaje się, że sukces odniosą w Europie witalne wzorce cywilizacji islamu, będące podstawą do reprodukcji rozrzutnej.

Bibliografia

- Baader R., *Śmiercionośne myśli. Dlaczego intelektualiści niszczą nasz świat*, Wrocław 2009.
- Becker C., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995.
- Benedict R., *Wzory kultury*, Warszawa 2008.
- Bierdiajew N., *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, Warszawa 2003.
- Brumlik M., *Gnostycy. Marzenie o samobawieniu człowieka*, Gdynia 1999.
- Calhoun J., *Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population*, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1644264/pdf/procrsmed00338-0007.pdf> [dostęp: 26.04.2016].
- Delsol C., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008.
- Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa 1974.
- Himmelfarb G., *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007.
- Kant I., *Co to jest Oświecenie*, [w:] Z. Libera, *Oświecenie*, Warszawa 1974, s. 228–232.
- La Mettrie J., *Człowiek-Maszyna*, Warszawa 2003.
- Mannheim K., *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, Warszawa 1974.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy*, Warszawa–Ząbki 2005.
- Okólski M., *Cywilizacje przyływu, cywilizacja odpływu demograficznego*, [w:] *Wiek wielkich przemian*, M. Dobroczyński, A. Jasińska (red.), Warszawa–Toruń 2001, s. 11–30.
- Picht G., *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.
- Polit K., *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Lublin 2005.
- Popper K., *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1999.
- Popper K., *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Warszawa 1997.
- Rousseau J.-J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.
- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna, czyli zasady prawa politycznego*, Poznań 1920.
- Schumpeter J.A., *Kapitalizm, socjalizm i demokracja*, Warszawa 1995.
- Sepkowski A., *Źródła populizmu w wyobrażeniach zbiorowych*, [w:] *Populizm na przełomie XX i XXI wieku. Panaceum czy pułapka dla współczesnych społeczeństw?*, M. Marczevska-Rytko (red.), Toruń 2006, s. 95–100.
- Szpotkański Z., *O wolności myślenia*, Kraków 1986.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, Kraków 2002.
- Thurrow L., *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wrocław 1999.
- Wills C., *Dzieci Prometeusza. Teraźniejszość i przyszłość naszego gatunku*, Warszawa 2002.

Abstract

The western societies are shrinking and getting older. These demographical processes have roots in civilizational solutions explored and imposed by the revolutionaries of Enlightenment. The cultural patterns created by the 18th century philosophers are still and continuously actual. The set of modern and postmodern ideas including consumerism, self-realization and salvation during mortal life are the core reasons of demographical problems of western societies. People aren't eager to have families and children. They perceive the traditional way of life as a personal sacrifice. They feel a strong need to devote themselves to their own desires and joys. People live their lives as they were to be the last generation of their nations and seem not to be worried or even concerned by that fact.

Keywords: consumerism, self-realization, demography, crisis of the West, civilization, enlightenment, anthropology

Korzenie utopii

Od kiedy człowiek uwierzył w to, że *Regnum hominis* może zastąpić *regnum Dei* poszukiwania nowej, postmillenarystycznej postaci zbawienia nabrały innego charakteru. Nieziemskiego soteru zastąpił on sam, poszukując zbawienia dla siebie i przez siebie, tu, na ziemi i te poszukiwania wiodły ku utopiom czy- nu, a bodaj pierwszą z takich, jeśli pominiemy anabaptystów z Münster i kilka innych prób tworzenia prawdziwie bożego królestwa na ziemi, były redukcje paragwajskie – eksperymenty jezuitów próbujących stworzyć namiastkę prawdziwie doskonałej, chrystologicznej wspólnoty mającej millenarystyczne korzenie¹. Drogi ku takiemu zbawieniu wskazał Thomas More swą skromną książeczką o przygodach Rafaela Hytlodeusa. Nie był aż tak oryginalny, jak się niekiedy powiada, choć z pewnością przyczynił się do tak wielkiej metamorfozy świata ludzi. Po wiekach dominacji providencjalizmu stworzył jednak swoją wizję raju utraconego, przywrócił prawie zapomniane tęsknoty za stanem, jaki był gwarancją prostego, pełnego szczęścia² i uczynił to w czasie, w którym pragnienie tego szczęścia osiągnęło punkt szczytowy, czyli w spragnionym życia odrodzeniu. Takie stany w naszej erze stworzyli millenaryści, choć dodajmy, że wielka odwaga More’a przejawiała się w tym, że odrzucił ingerencję transcendencji. Poza tym, że człowiek postanowił kontynuować boskie dzieło tworzenia, pojawiły się tęsknoty za rajem odnalezionym i poczęto szukać go na wszystkich kontynentach, aż do pełnej demityzacji pięknego mitu o krainie wiecznego szczęścia, który przetrwał po dziś w wielu mutacjach. Mogli- śmy spotykać go choćby w zachwytach pierwszych antropologów badających

* Doktor habilitowany, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej.

¹ O. Jan Mazur, *Od kerygmatu do ewangelii życia*, Radom 2003, s. 88.

² W. Welsch, *Sztuczne raje*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, M. Hopfinger (red.), Warszawa 2002, s. 461.

społeczności nazywane pierwotnymi i konstatających, że każdy ma swoją ideę utopii zawierającą w sobie równość, sprawiedliwość, wolność od mozołu³.

Powiada się, że wtedy narodziło się myślenie utopijne, co zdaje się tylko nieporozumieniem będącym wynikiem symplifikacji, prostego utożsamienia More'a z utopią. Człowiek zmuszony do nieustannego antycypowania, przekraczania siebie, wchodzenia w przyszłość, wręcz musi być utopijny, nie można bowiem wiązać nadziei ze stanami będącymi gorszymi od poprzednich, a w marzeniach zwykł przekraczać wszelkie granice, wierząc w czyste, spełnione wartości do zrealizowania tu, na ziemi. Poza tym nędza jest wielkim pomocnikiem każdego utopisty, materią, w której pracuje, substancją, jaką żywi swe myśli⁴, a przecież żyliśmy w nędzy przez tysiące lat. Dla Ernsta Blocha i wielu innych teoretyków myślenie utopijne wypływa z chęci wyzwolenia się człowieka spod władzy czasu, jest swoistą postacią ucieczki przed biedą, samotnością, starością, śmiercią i jest zarazem nieustannym poszukiwaniem jedności, zbawienia. Takie myślenie zdaje się tak stare jak społeczności ludzkie marzące o swej pełni. Nietrudno zauważyć, że mimo bankructwa różnych systemów – pisała Thérèse Delpech – i teorii uniwersalnych, dążenie do ustanowienia królestwa sprawiedliwości nadal pociąga umysły ludzkie⁵.

Utopia rodziła się i rodzi z pragnienia przekroczenia barier czasu dzielących człowieka od innych, lepszych stanów, a my wszyscy konstruujemy obraz świata zgodnie z tym, czym chcielibyśmy, by ten świat był⁶. Tworzy idealne światy istniejące tylko w wyobraźni kreatora i z nimi porównuje rzeczywistość, dokonuje bezlitosnych sądów nad nią z perspektywy zawieszonego poza czasem ideału. Ten nawyk utopistów, właściwy im od czasów oświecenia, przyniósł w konsekwencji utopie czynu.

Te zastane światy nigdy nie są doskonałe, choćby były pełne dóbr i wymyślnych sposobów zaspokajania potrzeb ciała i umysłu. Myślenie utopijne zaś jest myśleniem specyficznie wartościującym, oceną rzeczywistości właśnie z perspektywy ponadczasowego ideału, zrealizowanej sprawiedliwości, równości, wolności. Taki typ myślenia, chyba właściwy człowiekowi od początków istnienia, zapładnia ludzkie umysły pierwiastkami idealnymi i dzięki niemu pojawia się niezwykła dynamika dziejów. Człowiek zaczął określać stany idealne normami absolutnymi, a to, co rzeczywiście było osiągalne, ujął w normach statystycznych⁷. A przekraczając to, co osiągalne, znów oglądał się na to,

³ N.N. Taleb, *The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable*, New York 2007, s. 192.

⁴ E. Cioran, *Historia i utopia*, Warszawa 1997, s. 66.

⁵ T. Delpech, *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, Warszawa 2008, s. 57.

⁶ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994, s. 160.

⁷ G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000, s. 45.

co idealne. Nie wspominamy o tym, że pojęcia utopii, utopijności nie zostały dobrze skategoryzowane, nie mają nawet nieostrych pól znaczeniowych, ale chyba żaden z czynników jakościowych nie da się zdefiniować. To oczywiście owocuje nadużywaniem pojęć, przy czym często mają one wydźwięk pejoratywny i czasami wygląda na to, jakbyśmy sami wstydzieli się swoich marzeń o lepszych światach.

Obcowanie z tym, co idealne jest integralną częścią poszukiwania siebie spełnionego, a samo myślenie utopijne – przekonywał Aleksander Świętochowski – tkwi w naturze człowieka i za jego sprawą człowiek nie jest „gadłem pełzającym po ziemi”⁸. Przed pojawieniem się właściwych utopii czynu socjalista miał swoje racje, tak widząc zbawienie ludzkości. Dopiero kilka dziesiątków lat później, kiedy pojawiły się pierwsze utopie czynu, mogliśmy konstatować jak wybitny socjolog: „Utopia jednego może być koszmarem innego”⁹.

Niektórzy powiadają, że dziś znikło wszelkie myślenie utopijne, ale takie sądy zdają się niczym nieuprawnione¹⁰. Upadek myślenia utopijnego oznaczać musi koniec marzeń o lepszym świecie, a takich człowiek nie wyrzeknie się chyba nigdy. Być może marzenia o równości doskonałej są dobrami symbolicznymi, starymi jak nasz świat, ale wyraźniej możemy je zauważyć dopiero na początku naszej ery wraz z chrześcijaństwem, choć dysputy o egalitaryzmie toczyli starożytni Grecy i Rzymianie, a głosy Platona i Lukiana z Samosaty z jego *Historii prawdziwej* po dziś dzień bywają przywoływane jako poważne argumenty w dyskusjach o demokracji, choć równie często i równie bezzasadnie obaj bywają nazywani utopistami. Owszem, w ich konceptualizacjach pojawiają się elementy, jakie można uznawać za utopijne, nieodłączne od dziejów człowieka przesiąkniętego duchem utopii, który szukał i wciąż szuka nowych form ekspresji¹¹. Obaj stworzyli wizje społeczności, wedle ich mniemania doskonałych, ale przecież możliwych w ziemskiej kreacji i te, nie jedyne przecież w starożytności, autorskie wizje, te artykulacje nadziei zbiorowych, które uważali u współczesnych sobie, zdawały się być inspiracjami przez wieki dla tych, którzy poszukiwali „sprawiedliwych” światów człowieka.

Przez pięciuset laty altruistyczny, zbuntowany człowiek renesansu stworzył nowe wizje świata i nową antroposferę, a jakby konfirmacją tego przełomu była właśnie ta niepozorna książeczka T. More’a. Stworzył on paradygmat w ogromnej mierze przesądzający o kształtach wyobraźni społecznej wieków następnych, nie tylko XVI. Dzięki niemu providencjalizm i wizje soteriologiczne średniowiecza

⁸ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 344.

⁹ J. Riffkin, *The Age of Access*, New York 2000, s. 97.

¹⁰ M. Brumlik, *Gnostycy. Marzenia o samozbawieniu człowieka*, Gdynia 1999, s. 317.

¹¹ J. Horton, A.T. Baumeister, *Literature, Philosophy and Political Theory*, [w:] *Literature and the Political Imagination*, A.T. Baumeister, J. Horton (red.), London 1996, s. 23.

zaczęły blaknąć i na czas jakiś w cieniu znalazły się projekcje millenarystyczne. To More odkrywał kreatywne moce człowieka równe mocy samego Boga. Dokonał swoistej egzegezy Ewangelii, powiadając, że człowiek sam może stworzyć społeczność doskonałą; opierając się o pokłady dobra istniejące w każdym z nas, może zbawić sam siebie w tym okrutnym świecie. Współ z Erazmem z Rotterdamu mocno akcentowali wiarę w możliwość radykalnego przekształcenia jednostki, czynienia z niej „człowieka w sobie”¹², doskonałego w boskim zamyśle, a prostą konsekwencją takiego założenia była doskonałość społeczna, możliwa jedynie w warunkach wolności i równości. Apologizując renesansową chrystologię przez suponowanie, że to sam Chrystus stworzył filozofię nazywaną przez nich odrodzeniem, zachęcali do prób przenoszenia ideału w doczesność, tworzenia zarodków społeczności doskonałej, do prób utopii czynu, które pojawiły się w Niemczech czasu wojen religijnych.

W dużej mierze to dzięki ich odwadze i odwadze interpretatorów formą organizowania nadziei zbiorowych stały się wizje społeczności pełnej, idealnej, złożonej z jednostek doskonałych moralnie, a wiara w esencjonalne dobro człowieka towarzyszyła wszystkim twórcom setek wizji utopii myśli powstających po czasie I wojny światowej. Takie wizje obiecywały spełnienie materialne i intelektualne, w nich człowiek stawał się prawdziwym kreatorem. Powstawały wtedy, kiedy człowiekowi brakowało wiary, nadziei i hartu ducha – sugerował swego czasu Erich Fromm¹³, także zafascynowany kreatywną mocą nadziei jednostkowej i grupowej, które dopełniają się nawzajem, inspirują, rodząc utopie. Jednak trudno zgodzić się z takim sądem, bo przyglądając się historii utopii na tle dziejów powszechnych, zauważymy, iż utopie są właśnie artykulacjami głębokiej wiary i bywały, choć nie wszystkie, nowymi sposobami organizacji czy rytualizacji nadziei zbiorowej, ale niemal zawsze opieranymi o archetyp rajski. Być może pojawiają się częściej wtedy, kiedy nasila się to – zauważane przez Mircea Eliadego – przekonanie tkwiące w każdym z nas, że świat powinien odrodzić się od nowa, taki, o jakim marzymy¹⁴. Nie tylko w okresach kryzysów, jak myślał Hegel i przekonywał Fromm, bo także w okresach prosperity, wtedy bowiem sama rzeczywistość dostarcza wielu przesłanek do takich kreacji.

Nie jest naszym celem prezentowanie nawet zarysu sporów o istotę utopii, choć wypada przypomnieć znaczące, traktowane jak odkrywcze, konstatacje Karla Mannheima, utrzymującego, że utopia jest postacią świadomości fałszywej, podobnie jak ideologia¹⁵, czy też rozważania Roberta Nozicka, Chada Walsha i Jacoba

¹² Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 53.

¹³ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, Poznań 1996, s. 44.

¹⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 433.

¹⁵ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 49.

Talmona, dla których utopia, będąc formą poszukiwań dobra absolutnego w immanencji, stała się koszmarem, moderowała formy totalizmu, przynosząc komunizm, faszyzm, terroryzm wreszcie. Utopia cały czas sąsiaduje z apokalipsą (rozumianą nie jako objawienie, ale zniszczenie), niekiedy bywa śmieszna, naiwna, ale straszna wtedy, kiedy zbliża się ku rzeczywistości – zauważał Emil Cioran¹⁶. Oskarżanie jej o inspirowanie zła wydaje się jednak wynikiem prostych komparacji założeń twórców państw totalitarnych z praktyką, a jest w sumie oskarżeniem marzeń człowieka o lepszym świecie, które to marzenia mają rodzić tylko zło. Utopia jest tylko jedną z postaci takich marzeń, mutacją millenaryzmu i wielu innych postaci nadziei na świat wartości zrealizowanych i wcale nie musi być źródłem zła. Stawała się nim tylko wtedy, kiedy człowiek zbyt szybko, zbyt niecierpliwie starał się osiągnąć dobro doskonałe. Poszukując form transferu idei, moglibyśmy zauważyć, że z utopijnej gleby wzrosła demokracja i wiele tendencji uważanych za „postępowe”, a także i to, że oskarżając ją, oskarżamy swoją dualność.

Wobec tak wielu nieporozumień dotyczących tej postaci zbiorowej nadziei warto tylko mocniej zaznaczyć pole znaczeniowe samego pojęcia. Utopia to wytwór wyekstrahowany z rzeczywistości i jako niemożliwy w realizacji, bywa sytuowany albo „obok” czasu historii, albo w nieokreślonej przyszłości. Utopia zakłada zwykle skończoną doskonałość rozwiązań społecznych, a także moralną doskonałość członków społeczności, którą często osiąga się przez nagłą iluminację. Autorzy projektów utopijnych przedstawiali się często jako rewelatorzy prawd absolutnych, zwykle nie prezentując dróg dojścia do stanu idealnego. Uznawali przy tym aksjomaty o nadrzędności instancji ontologiczno-aksjologicznej, a odnajdując transcendentne sankcje dla swoich projektów, utrzymywali przy tym, iż stan idealny jest zdeterminowany przez Boga, Naturę, Rozum czy Siły Wytwórcze.

Nie wydaje się, by zasadne były sugestie, że utopie są tylko emanacjami potocznie rozumianego, jednostkowego idealizmu, gdy nie sposób nie zauważyć funkcjonalności tych wizji. Z pozoru dogmatyczni epistemologicznie rewelatorzy¹⁷ dokonywali wysiłku organizacji czasu zbiorowego na poziomie symbolicznym. Taka funkcja jest „wyraźnie widoczna w przypadku utopii, które egzorcyzmują przyszłość, gromadząc i nadając strukturę nadziejom i marzeniom o przyszłym społeczeństwie”¹⁸. Tego typu marzenia i nadzieje były pożywką buntów i rewolucji, przygotowywały największe wydarzenia w historii świata. Zwykle były naiwne, niekiedy wręcz infantylne, co nie pomniejsza ich niezwyklej siły.

¹⁶ E. Cioran, *op. cit.*, s. 69.

¹⁷ T. Olson, *Millenarism, Utopianism and Progress*, Toronto–Buffalo–London 1982, s. 154.

¹⁸ B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994, s. 15.

Zauważaliśmy już, że nie można ich kwantyfikować, ale także nie można wątpić w ich istnienie, konstatuując rolę triady: Wolność, Równość, Braterstwo w Rewolucji Francuskiej albo stale obecnej wiary w „sprawiedliwość społeczną”, wiary, która wymusza na rządzących decyzje polityczne. Nie sposób jednak prześledzić dróg, sposobów reinterpretacji ideałów stale obecnych w utopiach, ale to dzięki nim w społecznościach każdego czasu odnajdywano nowe cele w przyszłości, w tym także nowe formy demokracji. Jak wspominaliśmy, More zapoczątkował dwuwiekowe poszukiwania nowego świata, a bodźcami przez cały czas poszukiwań najsilniejszymi były nadzieje na pełną wolność i czystą sprawiedliwość¹⁹. Poszukiwania zakończyły się fiaskiem. Poznano świat taki, jakim on był, a ani Indianie, ani Maorysi nie przypominali poddanych króla Utopusa i przez jakiś czas tylko tworzone mit „szlachetnego dzikusa”, później zaś ten mit stał się tylko przeszkodą w „niesieniu cywilizacji”. Próbowano tworzyć podwaliny idealnego świata podczas Rewolucji Francuskiej i dziesiątków rewolucji XIX wieku, i wszystko bezskutecznie.

Nadzieje na ziszczenie ziemskiego ideału w początku utopii myśli pobudzały nie tylko wielkie ruchy społeczne, destruujące porządek feudalny i inspirujące powstawanie podwalin systemów demokratycznych. Poprzedzały je niezwykle eksperymenty psychospołeczne, które zdają się nosić wszelkie znamiona „utopii czynu”, a które także znajdują się na marginesach nauk społecznych i co jakiś czas pojawiają się tylko jako argument w legitymizacji jakiejś nowej/starej idei. Zasadność posługiwania się pojęciem „utopii czynu” tłumaczy się istnieniem utopii realizowanych w praktyce społecznej *ad hoc*, niekiedy bez podbudowy teoretycznej, dziesiątkami prób tworzenia zaczynów społeczności idealnej, zwłaszcza w wieku XIX, w którym nasiliło się pragnienie usytuowania nadziei nie poza historią, ale „tu” i „teraz”²⁰, a takie nasilenie wydawało się konsekwencją wszelkich niedostatków kapitalizmu i niezrealizowanych obietnic młodych demokracji, niezwykle szczodrych w szafowaniu nimi, obiecujących pełnię życia w dobrobycie i spokoju. Wtedy to, w euforii inspirowanej postępem naukowo-technicznym, zdaniem rewelatorów, pojawiła się szansa zbawienia w doczesności, szansa potęgowana tym żywiołowym rozwojem nauki i techniki, które traktowano przecież jak narzędzia zbawienia. Potraktowano je jak przesłanki do wniosków o możliwości stworzenia doskonałego społeczeństwa już w takim czasie.

Wiek XIX właśnie jawi się jako wielki poligon prób wieku następnego i to nie tylko poligon totalitaryzmów, bowiem utopiści myśli i czynu inspirowali,

¹⁹ J. Cullen, *The American Dream: A Short History of an Idea that Shaped a Nation*, Oxford 2003, s. 17.

²⁰ I. Pańków, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990, s. 74.

antycypowali nie tylko społeczeństwo dobrobytu, ale i unifikację regionalną i globalną, a także samą globalizację. Wielu utopistów chciało weryfikować fragmentaryczne, niespójne wizje z praktyką i wielu to czyniło, a wtedy utopie stawały się dziełem zbiorowym, innym jakościowo od utopii myśli i wtedy stawały się utopiami czynu. Czasami dopiero, na gruncie praktyki, weryfikowano pierwotne założenia albo je modyfikując, albo zarzucając eksperyment, jak czynili to polscy twórcy utopii czynu (koło Towiańskiego, Bracia Zjednoczeni, Gromady Ludu Polskiego). Wspominamy o tym, pomijając eksperymenty Owena, Fouriera, Noyesa, gdyż nikt nie pokusił się o nazwanie ich utopijnymi, a akty fundujące te wspólnoty noszą wszelkie znamiona utopii czynu.

Ale to zwłaszcza francuscy prorocy nowych światów głęboko wierzyli w to, że inicjują zmiany będące albo wymogami Rozumu, albo założone w boskich planach świata, choć ci rewelatorzy nie przekroczyli granic zła tak dalece, jak ich następcy w wieku XX. Niepowodzenia swoich eksperymentów interpretowali inaczej niż ci, którzy uznali, że dobro można czynić przez zło. Wedle nich, człowiek nie dojrzał jeszcze do realizacji idei doskonałości, ale taki czas niewątpliwie nadejdzie i takie przekonanie artykułowano jak pewnik. Twórcy wielu utopii czynu nie zauważali komentarzy Pierre'a-Josepha Proudhona, twierdzącego z sarkazmem po upadku Ikarii Cabeta, że „komunizm to filozofia nędzy”, zauważającego autokratyczne zapędy utopijnych rewelatorów, którzy „z urzędu dzierżą w swym ręku cały zasób rozumu, wolności, godności człowieka”²¹. Komentując niepowodzenia Ikarian w Nauvoo, Proudhon antycypował kształty późniejszych utopii czynu, uważając, że przyczyną zła jest bezkrytyczna wiara w esencjonalne dobro człowieka i chęć jak najszybszego zrealizowania wartości doskonałych. A krytykując, sam pozostał utopijny, choć nie był utopistą, poszukując innych form zbawienia dla uciśnionych, tworząc dla nich swoją „religię”.

Utopie ożyły w nowym „czasie nadziei”, a pamięć o niepowodzeniach wielu utopistów czynu falsyfikowano, zacierano, utrzymując przy tym, że nauczani doświadczeniami następcy unikną takich błędów. Ożyły za sprawą socjalistów, chcących na nowo zorganizować zbiorowe nadzieje milionów ludzi pracy najemnej zyskujących statusy „grup dla siebie” w ostatnich latach XIX wieku. Taka reorganizacja byłaby niemożliwa przez formy relatywnie wysublimowane, jakie zauważyć możemy choćby u Georges'a Sorela, krytykującego demokrację jako dzieło oszustów i manipulatorów²², poszukującego idealnych rozwiązań niezbyt zrozumiałych dla ludzi pracy najemnej. Pojawiła się potrzeba wykreowania wielkich wizji, rytualizacji starych mitów wolności, równości,

²¹ P. Proudhon, *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1974, s. 30.

²² G. Sorel, *Złudzenia postępu*, Kraków 1912, s. 12.

sprawiedliwości, wskazania ludzkości nowych celów i socjaliści różnych mądrości zrozumieli ją bodaj najlepiej. Prawdziwą eksplozję „klasycznego” utopizmu przyniosły lata 90., choć mało kto zauważał utopie amerykańskie i ich inność. Utopiści zza oceanu (J. Clopper, J.F. Cooper, G. Tucker) zakładali ewolucyjność zmian i możliwość takowych. Ale to nie oni przydali nowych impulsów utopizmowi, a amerykański sympatyk socjalizmu Edward Bellamy.

Jego wielkie wizje, jego konceptualizacje, zdają się wyjątkowe, godne porównania z tymi More’a. Budziły zachwyty intelektualistów przełomu wieków, inspirowały kreatorów nadziei, dostarczając im tworzywa propagandowego w tworzeniu nowego obrazu świata-ideału. Było to o tyle łatwe, że wielu z nich zniechęciło się do praktyki demokracji, jak choćby późniejszy chwalcą systemu radzieckiego John Reed²³. Podobieństwa niektórych propozycji Bellamy’ego do praktyki radzieckiej lat 20. są wprost uderzające, a choćby jego pomysł na „komunizm wojenny” zdaje się wyglądać prawie jak scenariusz dla poczynąń Lenina. Obie projekcje Bellamy’ego to wyidealizowane obrazy świata około roku 2000, w którym, na skutek ewolucji porządku społeczno-politycznego, panuje ład i dobrobyt. Człowiek sam, dzięki sobie, powrócił do raju utraconego, a siłą sprawczą tych zmian okazał się etatyzm, wprowadzany przez nieludsko wprost kompetentnych i altruistycznych polityków, dla których dobro wspólne jest wartością najwyższą. Przejęcie całej przemysłu przez społeczeństwo okazało się sprawą dla autora prostą. Po prostu, zarówno pracodawcy, jak i pracownicy dojrzeliby do uznania takiej formy za optymalną dla wszystkich. W ten sposób naród stał się pracodawcą i pracownikiem zarazem, wymagającym, ale i sprawiedliwym, bo każdy obywatel dysponował kredytem publicznym odpowiadającym jego udziałowi w produkcji²⁴. Owa dojrzałość była dla amerykańskiego sympatyka socjalizmu niczym innym jak osiągnięciem prymatu „bycia”, ograniczeniem ludzkich przywar, w tym zachłanności.

Równość w ideale Bellamy’ego jest mocno relatywizowana, będąc tylko równością praw i obowiązków. Powszechny altruizm pozwalał na bezkonfliktowe zarządzanie gospodarką i dystrybucją dóbr, a także łączył wzajemne układy między poszczególnymi (socjalistycznymi) podmiotami polityki światowej: Europą, Ameryką i Australią należącymi do, stworzonej bez większych problemów, federacji światowej²⁵. Po nim ideał zrytualizowali niezwykle popularni swego czasu autorzy z Th. Hertzka, Th. Von Harbou i I. Donnely na czele, tworząc zbiorowe przekonanie, że ów ideał jest osiągalny i nie zdawało się, że może być to ideał niszczycielski, bo to zauważono poniewczasie²⁶. Autorzy ci upowszechniali wiarę

²³ S. Hook, *Marxism and Beyond*, Lanham 1983, s. 133.

²⁴ E. Bellamy, *W wieku XXI*, Warszawa 1890, s. 58.

²⁵ Idem, *Equality*, London 1908, s. 34.

²⁶ R. Pipes, *Własność a wolność*, Warszawa 2000, s. 314.

w to, że sama inicjacja utopii czynu stworzy człowieka doskonałego i tak szczęśliwego, że pozostanie mu tylko kontentowanie się swoim szczęściem. W ich przypadku wiara w esencjonalne dobro osiągała granice pełnej apologii ideału Człowieka.

To paradoksalne na swój sposób, ale kresem socjalistycznej utopii na Zachodzie stał się czas sprowadzenia ideału na ziemię przez bolszewików – powstanie Rosji Radzieckiej i początek wielkich eksperymentów Lenina i Stalina, którzy być może w początkach wierzyli w możliwość stworzenia doskonałej społeczności, ale ta wiara nie trwała długo, załamała się natychmiast po pełnym zwycięstwie. Przestając wierzyć, „ojcowie rewolucji” stworzyli to, co Józef Maria Bocheński nazwał eschatologią komunistyczną²⁷, choć to stwierdzenie pozostało dla autora tylko ozdobnikiem. Po przejęciu władzy nie wiedzieli, od czego zacząć budowę socjalizmu²⁸ i porzucili naukowe spekulacje, egzegezy Marksa, oglądając się na zwykłego, zabobonnego, wynędzniałego Rosjanina, który marzył o kawałku chleba i dniach spokoju, nawet za cenę tak wygórowaną, niby nie żądając tak wiele dla siebie. Dali Rosjanom marzenia, o jakich ci zwykli, mocno wierzący ludzie nie śmieli myśleć. Zawłaszczyli dziedzictwo odwiecznych ideałów – zauważał Alain Besançon²⁹. Robert Conquest dodawał, że wyznawcy tej ideologii do natury rzeczy zaliczyli to, że dla dobra całej ludzkości trzeba posłużyć się dyktaturą i przemocą³⁰. Raz jeszcze, z pewnością nie ostatni, dualny człowiek dał się przekonać, że o dobro niekiedy trzeba walczyć złem. I przynajmniej w początkach nie kwestionował zawłaszczania przez wizjonerów ideałów uniwersalnych ani tego, że owi wizjonerzy zamienili je w prawdy transcendentne, zmuszając przeciwników do dowodzenia, iż nie są to prawdy święte.

W Rosji kilku tysiącom zdecydowanych na wszystko wyznawcom idei udało się najpierw nadać nowy kształt nadziejom milionów wynędzniałych i głębokoboko wierzących Rosjan, wykorzystać ich najgłębsze rezerwuary wiary dzięki prostym, zrozumiałym hasłom, jakie od stuleci przemawiały do nędzarzy pod każdym słońcem. Ideologowie radzieccy nigdy nie praktykowali tego, co Kim Ir Sen, który wprost przyznał, że najpotężniejszymi motorami rewolucji były nędza i ciemnota³¹, ale, nie przyznając, wykorzystywali te rezerwuary. Dla tych milionów chcących wierzyć nędzarzy ustrój zorientowano na cel eschatologiczny w diamacie i histmacie³², ale zapomniano o czymś szczególnie ważnym,

²⁷ J.M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 250.

²⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Poznań 2001, s. 31.

²⁹ A. Besançon, *Przekleństwo wieku*, Warszawa 2000, s. 41.

³⁰ R. Conquest, *Uwagi o spustoszonej stuleciu*, Poznań 2002, s. 25.

³¹ W.J. Dziak, *Kim Ir Sen*, Warszawa 2001, s. 92.

³² R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007, s. 53.

zapomniano o tym, że integralną częścią eschatologii jest soteriologia i że będzie to rodziło oddolne potrzeby dopełnienia tej eschatologii. Ale w początkach z tego zrodziła się ta wizyjność, atrakcyjność marksizmu-leninizmu-stalinizmu, która tak zachwycała filozofa katolickiego, choć nie przyznawał wprost, że soteriologia Rosjan skutecznie rywalizowała z transcendentną³³. Ona konkurowała z nią ledwie przez kilka lat. A kiedy okazało się, że te naturalne regulacje typu idealistycznego nie potwierdzają zbawienia na ziemi, Rosjanie zapadli w apatię, pozorując religijność, a po krachu idei zbawienia przez siły wytwórcze, powrócili do zbawienia w transcendencji.

Wystarczająco dobrze konieczność prostoty zbawienia rozumiał Lenin mówiący, że rosyjskie masy muszą dostać coś prostego, coś, co mogą pojąć, czyli rady i komunizm³⁴. Obiecywano władzę, dobrobyt, równość, wolność, sprawiedliwość i te obietnice-odwołania do kodowanych w nieświadomości zbiorowej, prelogicznych z natury mitów zdają się być pierwszą siłą rewolucji, nie zaś z pozoru wyrafinowane conceptualizacje Lenina, Stalina i innych teoretyków rewolucji, którzy tylko dostosowywali teorie do praktyki swojej rewolucji, tworząc hermetyczne dzieła, niezrozumiałe nawet dla późniejszych interpretatorów i nie wiemy, czy rozumieli je sami. Wyznawcom zaś pozostawała tylko wiara i, patrząc na tę rewolucję przez pryzmat dokonań psychologów społecznych, można zaryzykować tezę, że ta rewolucja powiodła się i mogła powieść w społeczeństwie czystej wiary, a Rosjanin archaiczny i magiczny był jednym z najgłębiej wierzących Europejczyków. Jego wiara, z natury prelogiczna, była tak zakorzeniona w postaci swoistego, rosyjskiego cesaropapizmu, że zamiana Boga na człowieka mogła się powieść przy użyciu narzędzi tak skutecznych jak nadzieja i strach. Być może dlatego ideologia przybrała postać „świeckiej religii” – jak widział to polski poeta, traktując ową „religię” jak metaforę³⁵.

Nie był oryginalny, gdyż przed nim dostrzegał to ostrożny Joseph A. Schumpeter. Wedle niego, marksizm-leninizm był religią w „pewnym sensie”, ale system celów ostatecznych nosił znamiona eschatologii i soteriologii określającej sens życia, wymuszającej absolutne normy. Zawierał także plan zbawienia dla zbiorowości, wskazując zło, od którego idee mają zbawić ludzkość po zwycięstwie „jedynie słusznej idei”³⁶. Dalej autor dodawał, że można nazywać marksizm fałszywą religią albo karykaturą wiary, nie można jednak żadną miarą nie podziwiać wielkości samego dokonania. A tym dokonaniem była soteriologia ziemska – wszystkie obietnice zbawienia, których siły nie doceniali analitycy. Nie

³³ J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 25.

³⁴ B. Williams, *Lenin*, Wrocław 2002, s. 73.

³⁵ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1989, s. 17.

³⁶ J.A. Schumpeter, *Kapitalizm. Socjalizm. Demokracja*, Warszawa 1995, s. 5.

podzielamy jednak tego swoistego zachwytu Schumpetera synkretyzmem, jaki uznano za konceptualizacje niezwykle oryginalne. Jeśli przyjrzymy się planom zbawienia rysowanym przed Rosjanami, dostrzeżemy tam kopie konceptualizacji millenarystów, utopistów XIX wieku (od których tak się odżegnywano), a przede wszystkim pomysłów Bellamy'ego. I to już zakrawa na paradoks, bo amerykański intelektualista, „tylko” sympatyk socjalizmu, może uchodzić za jednego z „ojców” rosyjskiej utopii czynu.

Opisujący dzieje Związku Radzieckiego jako „historię pewnego złudzenia”, François Furet dokonał niezwykle ciekawej analizy początków Rosji Sowieckiej, suponując, że niepojęte powodzenie obcy zwykłemu Rosjaninowi bolszewicy zawdzięczali zupełnemu wyczerpaniu się nadziei zbiorowych i jednostkowych w okresie wojny, spotęgowaniu się tęsknot za zwykłym życiem sprzed wojny, które wydawało się rajskim. Tęsknoty za tym „rajem utraconym” zrodziły tak potężne ruchy, które miały przetrwać tak długo jak nadzieja na zbawienie przez rajske idee. Ich śladami poszli inni utopiści czynu – faszyci włoscy i niemieccy, różnice między którymi zdają się francuskiemu uczonemu kosmetyczne³⁷, choć można zauważyć inną „gospodarkę” dobrami symbolicznymi w Rosji i Niemczech, która przełożyła się na jakość poparcia Stalina i Hitlera przez ich społeczeństwa. Podobieństw między totalitaryzmami jest oczywiście wiele, a oczywistą jest równość wobec władzy – równość w strachu. Różnic także sporo. W Niemczech idee zbawienia były kultywowane przez lumpeninteligencję, tak często roszczącą sobie prawa do wskazywania dróg społeczności, w Rosji natomiast takie role pełniła serwilistyczna nowa inteligencja. Rosjanie mocno wspierali się o tradycje religijne. Niemcy zaś o filozofie marginesu, w tym ariozofię, co miało dodawać ideologii „obiektywizmu”³⁸.

Złudzeniami bliskości ideału karmili się nie tylko Rosjanie. Twierdzi się powszechnie, że intelektualiści europejscy, poza nielicznymi wyjątkami (Orwell, Koestler), byli zauroczeni jakością eksperymentu socjalistycznego, ale nagły zanik utopii socjalistycznych na zachodzie Europy zdaje się podważać ten utarty sąd, utopie bowiem powstawały właśnie w kręgach intelektualnych, choć nie kwestionujemy tego, że zbyt wielu wielkich z tych kręgów uległo zauroczeniu, po części stąd, że socjalizm miał wielką siłę mitotwórczą, a kapitalizm nie ma jej prawie wcale – pisał ze sporą przesadą Peter Berger³⁹. Naszym zdaniem, zauroczenie intelektualistów miało także inną przyczynę. Oto przez stulecia

³⁷ F. Furet, *Przeszłość pewnego złudzenia. Esej o idei komunistycznej w XX wieku*, Warszawa 1996, s. 265.

³⁸ N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001, s. 141.

³⁹ P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna: pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, Warszawa 1995, s. 326.

byli oni depozytariuszami idei utopijnych, nie mając nadziei na ziszczenie ideałów i niespodzianie, po klęsce całego gatunku, ujrzeni możliwość i uwierzyli. Taką wiarę można było zauważyć u amerykańskiego muckrakera Lincolna Steffensa, który po obejrzeniu kilku wsi potiomkinowskich w 1920 roku, pisał: „To nie fantastyczny sen. Takie doskonałe społeczeństwo jest w każdej chwili budowane w Związku Radzieckim”⁴⁰.

Widząc powstającą utopię czynu, jakby zwątpili w umysł, a w tej właśnie grupie dostrzec można – to zauważał Richard Rorty – zwycięstwo pragnienia pewności nad potrzebą mądrości⁴¹. Pragnący pewności zdawali się nawet obawiać krytycznych analiz pism Lenina (ta obawa jest zauważalna także dziś), wybierając wyznawczą egzegezę, a krytyka zdawała się konieczna dla zrozumienia teoretycznych źródeł totalitaryzmu. Sięgnięcie po kilka dzieł „klasyka” dało autorowi więcej niż się spodziewał. Zwłaszcza wizje demokracji Lenina mogą szokować. Prostym wnioskiem wyciąganym z lektury jednego z dzieł jest ten o tożsamości dyktatury proletariatu z demokracją⁴². Dyktatura proletariatu zaś, jak wynika z supozycji w innych miejscach, jest równoznaczna z dyktatem partii komunistycznej. Demokracja więc to dyktatura. Zdumiewać może też przywiązanie do swoistej mutacji demokracji – demokracji socjalistycznej, jako wyższego stopnia jej rozwoju. Tam postępowano tak, jak radził Tertulian, każący wierzyć w coś właśnie dlatego, że jest to absurdalne. Wierzano w to, co mówili i pisali „klasycy”, ale do czasu największą wiarę pokładano w promiennym jutrze komunizmu i pełni zbawienia w doczesności.

Do czasu, bowiem służalczym, prymitywnym ideologom nie udało się usytuować soteriologii komunistycznej w długim czasie nadziei, a krótkie jej czasy wyczerpały się w latach 20., kiedy większość z tych, którzy po swojemu racjonalizowali obrazy swego świata, poczęła zauważać, że świetlane wizje przyszłości zmieniają się w ponurą szarość i nic nie zapowiada odmiany⁴³. Widząc atrofię nadziei, która rodziła przecież entuzjazm dla nowego ustroju, ideologowie obrócili się w stronę strachu i Rosja Stalina stała się krajem strachu. Później o upadku Rosji Radzieckiej przesądził upadek ideologii, która łączyła wyznawców. Tak widział to D. Bell doceniający, a niekiedy przeceniający czynniki ekonomiczne⁴⁴. Właściwie początkiem końca wspólnoty wiary w ideały stała się utrata nadziei na ich ziszczenie, a jej wyraźne symptomy były zauważalne

⁴⁰ L. Steffens, *Letters*, New York 1938, s. 182.

⁴¹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 281.

⁴² W.I. Lenin, *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 28, Warszawa 1954, s. 257.

⁴³ E. Morin, *O naturze Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990, s. 28.

⁴⁴ D. Bell, *As We Go into the Nineties*, [w:] *The United States in the World Political Economy*, T. Reuter (red.), New York 1994, s. 381.

w początkach lat 60. Wyraźne tylko dla tych, którzy potrafili odnajdywać przesłanki jakościowe do wniosków perspektywnych.

Wydaje się, że Rosjanie popełniali kardynalne błędy, których później uniknęli Niemcy. W początkach tworzenia swego Kraju Rad ideologowie konkretyzowali metafory, obiecując osiągnięcie ideału jeszcze za życia świadków przemian. Widać to w poezji Majakowskiego, dokonaniach teoretycznych Anatolija Łunaczarskiego, ale najlepiej w wydawanej w wielotysięcznych nakładach literaturze pięknej, kreującej wspomnianą nieświadomość zbiorową, której istotę starał się wyjaśniać Lawrence Pervin. Wedle psychologa, nieświadomość poznawcza (niekontrolowane przetwarzanie informacji) odnosi się do tych zjawisk, z których nie zdajemy sobie sprawy, które nie stają się przedmiotem świadomego myślenia dopóty, dopóki nie zajdą jakieś szczególne okoliczności⁴⁵. Społeczność co jakiś czas znajdowała się w takich „szczególnych” okolicznościach, wtedy zwłaszcza, kiedy pojawiały się nowe wizje promiennej przyszłości i kiedy konfrontowano je świadomie z uprzednimi, a podobnymi obietnicami.

Socjalizm w swej sowieckiej postaci został zniszczony przez tych, których nadzieje zawiódł. Potwierdziła się praktyka utopistów czynu z wieku XIX, tak żarliwie pragnących sprowadzić ideał pełni szczęścia na ziemię. Spotykały ich takie same klęski, jak tych, którzy projektowali szczęśliwość komunizmu. Zostali unicestwieni przez tych, których dobra rzekomo poszukiwali. Siłę nadziei zbiorowych i wiary w ziemskie zbawienie potwierdzali ci, którzy analizowali historię Solidarności, twierdząc choćby, że robotnicy walczyli z socjalizmem dlatego, że nie dotrzymał obietnic⁴⁶. Istotne jest, że to właśnie robotnicy mocniej niż racjonalizująca inteligencja zakwestionowali komunistyczną soteriologię, oni nie maskowali rozziwu między obietnicą a rzeczywistością metaforami, czując swoją siłę, którą zresztą przez dekady wmawiali im ideologowie. W ich przypadku uwewnętrznione oczekiwania lepiej służyły jako zasada „kontroli rzeczywistości”⁴⁷.

Utopia jest zwykle uniwersalna, w swoich ramach zamyka całą ludzkość i w ogromnej mierze dzięki niej nie przestajemy marzyć o tym pokojowym, globalnym superplemieniu. Takie marzenie staje się rumowiskiem po położeniu pierwszych cegieł. Tych cegieł jednak jeszcze nie położono, ale istnieje piękny plan budowli ze znamionami utopii, zakładający doskonałość i człowieka, i struktury, jeszcze umieszczony poza historią i mający sankcje Rozumu.

⁴⁵ L.A. Pervin, *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2002, s. 218.

⁴⁶ N. Easterbrook, *State Heterotopia*, [w:] *Political Science-Fiction*, D.M. Hassler, C. Wilcox (red.), Columbia 1997, s. 44.

⁴⁷ P.L. Berger, *op. cit.*, s. 331.

Całkiem niedawno Amitai Etzioni, włączając się w dysputy o globalizmie rozumianym jako idea państwa globalnego, pisał, że możemy sobie wyobrazić jakieś *postaci global governance*, ale nie starcza nam wyobraźni, by imaginować sobie społeczeństwo globalne⁴⁸ i zapomniał o dziesiątkach wizji obecnych w kulturach człowieka „od zawsze”.

Z ducha utopii przesycającego światy symboliczne wyrastała idea społeczeństwa globalnego, zwykle traktowana jako utopia, choć nie nosi wszystkich znamion utopii. Pytanie zatem, czy jest utopijna? Tylko wtedy, jeśli uznamy, że można ją stopniować, a tak widzi się ją w nauce. Takie społeczeństwo tylko w połowie ma transcendentne sankcje, w połowie ma być doskonałe, w połowie poza historią. I w tych kształtach utopia funkcjonuje w światach symbolicznych przez wieki, żywotna, niezniszczalna, mocno zakorzeniona w archetypach. Wieczna kraina szczęścia – mutacja archetypu rajskiego przez wieki była marzeniem człowieka bojącego się każdego następnego dnia. Widzimy to w wielu niestykających się ze sobą kulturach. Istniała jakby w dwóch wymiarach: praktycznym i idealnym, przeplatając się, uzupełniając, zwalczając, zniechęcając i znów kusząc. Ta „gorzka tęsknota” za państwem globalnym, jak nazwał ją Glenn Tinder⁴⁹, stała się ideą powrotów, tak trwała, że nie sposób jej nie dostrzegać.

Ten praktyczny wymiar to wielkie próby podboju całego świata barbarzyńców motywujące przez wieki praktycznych Greków i wojowniczych Rzymian do walki o pokój. Grecy pragnęli poznać i cywilizować całą *oikumene*, stać się hegemonem dla wszystkich i, choć odnosili wiele sukcesów na takiej drodze, to przegrywali u siebie sami ze sobą, prowadząc liczne *myomachie*. Rzymianie natomiast stworzyli generującą ideę *pax Romana*, marząc o podboju całego znanego świata, i przekonując się, że granice świata człowieka są niezmierzone. Rzym, niezmiennie ekspansywny, załamał się pod ciężarem takich wysiłków, ale ta idea została przejęta przez triumfujące chrześcijaństwo, a mutacją rzymskiej była karolińska idea *PAX Christiana* przywołująca legitymację apostołów. Kulturowano ją z nadzieją, że zdominowanie całego świata i oparcie go na fundamentach wiary będzie uwieńczeniem marzeń o świecie spełnienia, prawdziwym Królestwie Bożym, ale nie w wersji millenarystów, a Kościoła i marzycieli takich, jak Hildebrand – Grzegorz VII. Ku takiemu Królestwu Bożemu dążono w wyprawach krzyżowych z nadzieją, że z boską pomocą uda się podporządkować cały znany świat.

Spoiwem dla wszystkich zwolenników globalizmu była i jest ciągle wizja lepszego świata dla wszystkich, bez względu na narodowość i kolor skóry.

⁴⁸ A. Etzioni, *From Empire to Community*, New York 2004, s. 195.

⁴⁹ G. Tinder, *Myślenie polityczne*, Warszawa 2003, s. 53.

Zdaje się ona wyrastać z utopii i bywa traktowana jak utopizm, choć ów świat dla wszystkich nie był takim dla tych, którzy w państwie globalnym widzieli cel rozwoju ludzkości. Idea ta niezmiennie towarzyszyła Amerykanom chcącym ziszczyć ich założycielski mit „miasta na wzgórzu” – ukryta, będąca zbiorowym marzeniem. Objawiła się światu z chwilą wchodzenia Ameryki w wojnę światową i wtedy to Walter Lippman uprzedził prezydenta Wilsona, pisząc na łamach „New Republic”: „Wielka nadzieja świata to nic więcej jak Federacja Światowa”⁵⁰. Sam prezydent czuł wielką misję prowadzenia ludzkości do nadnarodowego społeczeństwa opartego na prawie. Jeszcze przed przystąpieniem Stanów do wojny wydawało się, że rząd światowy powstanie, a Wilson stanie się zbawcą ludzkości⁵¹. Prezydent chciał tego, takie idee propagowała otwarcie wspierana przez niego organizacja zwana Ligą do Wymuszania Pokoju (Liga Tafta).

Praktyczni Amerykanie ograniczyli jednak wizjonerskiego Wilsona i, nie wierząc w stworzenie *ex nihilo* państwa globalnego, proponowali pokojowy ład świata oparty o silną, demokratyczną organizację międzynarodową rozwiązującą problemy globalne. Po przychylnym przyjęciu projektu Wilsona i ożywionych dyskusjach w lipcu 1918 roku świat ujrzał Pakt Ligi Narodów. Potencjalny zawiązek rządu globalnego stawał się faktem politycznym i wzorem dla wszystkich zwolenników globalizmu, w tym twórców ONZ.

Sama idea została jakby konfirmowana mimo niepowodzenia, a jej depozytariuszami stały się europejskie autorytety z Herbertem G. Wellsem na czele, którego zdania nie można było nie słyszeć, zwłaszcza po tym, jak ukazała się jego książka *The Shape of Things to Come*, w której antycypował nie tylko II wojnę zaczynającą się od konfrontacji Polski z Niemcami, a kończącą stworzeniem Związku Państwa Nowoczesnego – uniwersalnej państwowości dbającej o interesy wszystkich jej obywateli. Wells nie był utopistą żądającym niemożliwego, a jego projekty z innej pracy wcale nie wydają się mrzonkami. Postulował powszechną ochronę naturalnych bogactw planety, stworzenie jednego prawa i wymuszanie jego przestrzegania oraz ustalenie federalnej kontroli transportu i komunikacji międzynarodowej⁵². Wells przejawiał pewność rewelatora ostatecznych prawd, powiadając, że rząd światowy, pokój i uniwersalna religia są przeznaczeniem świata⁵³. Droga ku takiemu państwu wolności i powszechnego szczęścia stoi otworem – powtarzał po wielokroć. Jesteśmy przed granicami Ziemi Obiecanej, ale wysiłek człowieka, by przekroczyć tę granicę, jest wciąż

⁵⁰ W. La Feber, *The American Age*, New York 1989, s. 49.

⁵¹ N.G. Levin Jr., *Woodrow Wilson and World Politics*, Oxford 1970, s. 180.

⁵² G.H. Wells, *Jutro ludzkości*, Łódź 1946, s. 21.

⁵³ R. Sobel, *The Age of Giant Corporations*, Westport 1993, s. X.

znikomy, ludzkość wciąż wierzy w wojnę, jest nią fascynowana jak królik przez węży – dodawał Bertrand Russel⁵⁴, także utopijny jak dziesiątki mocarzy słowa. Te imperatywy wielkich intelektualistów sprzed tylu lat nie zdezaktualizowały się po latach, bo niemal taką samą argumentację spotykamy w Raportach dla Klubu Rzymskiego czy w opracowaniach autorów tworzących w ramach World Order Models Project.

Intelektualiści kultywujący ideał uważali i uważają taką utopię czynu za formę uniwersalnego zbawienia. Tak myślał Einstein, pisząc swój głośny list z apelem o stworzenie rządu globalnego. Podobnie Toynbee, uważający, że mamy niewielki wybór między samozagładą a połączeniem się w jedną wielką rodzinę, czy Florian Znaniecki, propagujący ogólnoludzką „cywilizację humanistyczną”⁵⁵. Depozytariuszami idei stali się twórcy i współpracownicy Klubu Rzymskiego, bezustannie powtarzający, że świat jest systemem potrzebującym homeostazy, a hasłem Klubu powtarzanym od lat jest: „przetrwać, ale w lepszym stylu”. Nieodmiennie prospektywni i altruistyczni twórcy wielkich Raportów konsekwentnie powtarzają: „Musimy szerzyć na całym świecie ideę rozumnego, wspólnego rodzaju ludzkiego i ludzkich społeczeństw”⁵⁶. Potwierdzają konstatację, że utopia ciągle szuka nowych form ekspresji, wbrew sceptykom odmawiającym jej prawa obywatelstwa nie tylko w nauce, ale życiu⁵⁷. Będzie je odnajdywała, bo marzenia o lepszych światach nie umrą nawet wtedy, kiedy spełnienie zbliży się do pełni.

Podobnie prezentowały się głośne, już powojenne rozwiązania Jürgena Friedrichsa, wedle których rząd światowy, którego konieczność powstania jest poza dyskusją, powinien okazać się zdolny do podejmowania decyzji i działań umożliwiających szybkie i optymalne rozwiązywanie zadań narzucanych przez postępy rewolucji naukowo-technicznej przy znalezieniu demokratycznych hamulców ograniczających jego władzę i zapobiegających alienacji aparatu biurokratycznego, a gwarantujących obywatelom osobowość polityczną. Dalej niemiecki wizjoner suponował konieczność korekt systemów wartości w koherencji z tworzeniem drzew celów globalnych, problemami i ograniczeniami w ich osiąganiu, a także tworzenia alternatyw dla tych celów. Takie alternatywy mieliby proponować ludzie nauki i intelektualiści. Oni także mieliby prowadzić społeczny dyskurs nad różnymi wariantami, oceną ich powiązań. Niejaką odpowiedzią na takie sugestie były rozliczne modele nowej, globalnej społeczności

⁵⁴ B. Russel, *Per Aspera ad Astra*, [w:] *Science and Future of Mankind*, H. Boyko (red.), Berlin 1964, s. 339.

⁵⁵ F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, s. 25.

⁵⁶ A. King, B. Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać?*, Warszawa 1992, s. 298.

⁵⁷ J. Horton, A.T. Baumeister, *op. cit.*, s. 23.

tworzone przez wybitnych naukowców: „globalne społeczeństwo humanitarne” J. Saint-Marca, „ponadnarodowe społeczeństwo globalnej modernizacji” J. Jacobsena, „społeczeństwo uniwersalne” J. Hirszfelda, „społeczeństwo globalnego pokoju” R. von Weizsackera czy „ogólnoświatowe społeczeństwo integralne” P. Sorokina. Nie można zapominać o propozycjach Johna Burtona z głośnej kiedyś pracy *World Society*. Dla wszystkich i inspiracją, i mocną przesłanką był cud jednoczenia się Europy, dla wielu może być ona swego rodzaju zaczynem państwa globalnego⁵⁸.

Ilość i jakość tych propozycji poświadcza niezwykle żywotność idei, niemal nieobecnej w literaturze, co może dziwić. Nierzadko spotykamy się z nieporozumieniami wynikającymi stąd, że myli się globalizm (pierwotny i starszy o dekady) z globalizacją, a globalizacja nadała mu tylko inny wymiar. Pozostając przy globalizmie, zauważamy, że podział na globalistów i piewców idei narodowej stawał się coraz wyraźniejszy, a polemiki między nimi coraz głośniejsze po kryzysach lat 70., kiedy to godzono się z sugestiami, że świat, jaki znamy, może nie przetrwać następnego kryzysu i potrzebne są mu mocne zabezpieczenia. Dysputa toczyła się bez udziału znaczących polityków, ci czasami sugerowali jedynie, że nadmiernym optymizmem grzeszą takie organizacje jak Światowi Federaliści czy autorzy Raportów dla Klubu Rzymskiego, którzy śmiało atakowali problemy suwerenności w świecie zamykającym się w ciasnych nacjonalizmach, uważający pomysł stworzenia rządu światowego za prosty wymóg zwykłej racjonalności.

Wedle autorów Raportów, samo osiągnięcie porozumienia co do globalnych potrzeb i celów ludzkości może spowodować szerokie ożywienie intelektualne, poważnie dyskusje międzynarodowe, zarówno na płaszczyznach rządowych, jak i pozarządowych, co mogłoby wreszcie doprowadzić do wypracowania podstawowego zestawu celów całej ludzkości. Uzyskanie tego rodzaju konsensusu mogłoby stanowić warunek podstawowy do osiągnięcia już szczegółowych celów globalnych w sferze politycznej, gospodarczej, a przede wszystkim: trwałego zabezpieczenia pokoju, wyżywienia ludzkości, wyrównania poziomów rozwoju gospodarczego, tym samym życia.

Owe cele, z którymi godzono się powszechnie (przynajmniej oficjalnie), wymagają – dodawano – adaptacji lub radykalnych przekształceń instytucji międzynarodowych już istniejących po to, by mogły podołać ogromowi zadań. Według Światowych Federalistów taką instytucją jest ONZ, którą tworzą dla realizacji podobnych celów, a która jest dziś tylko listkiem figowym światowych dominatorów. Konieczna jest demokratyzacja i odbiurokratyzowanie organizacji, choćby przez zniesienie dysfunkcjonalnej, niedemokratycznej Rady

⁵⁸ M. Mandelbaum, *The Case of Goliath*, New York 2005, s. 208.

Bezpieczeństwa, a podniesienia rangi organów takich, jak WHO, FAO, organów do spraw rozbrojenia i bezpieczeństwa międzynarodowego oraz nowych, które miałyby zajmować się organizacją eksploracji zasobów mórz i oceanów czy przestrzeni kosmicznej. Manifest programowy Federalistów proponował także rozwiązanie problemów finansowych rozbudowanej ONZ. Poza składkami członkowskimi znaczącymi sumami w budżecie miałyby być opłaty tranzytowe od morskich i powietrznych przewoźników korzystających z międzynarodowej przestrzeni powietrznej i akwenów będących w gestii ONZ⁵⁹.

Kreowanie nowych i modyfikacja tych instytucji, które sprawdziły się, a kierują działaniami w skali horyzontalnej, winny być oparte o placówki zwane przez autorów wywodzących się z WOMP Wydziałami Doradczymi do Spraw Celów i Badań, działające jako organy konsultacyjne przy rządach krajowych, a podporządkowane odpowiednim organom wspólnoty europejskiej i ONZ.

Prace WOMP z ostatniego ćwierćwiecza wciąż prezentują się ciekawie, niemal nie tracąc na aktualności, choćby ze względu na to, że są podbudowane teorią i metodologią prognostyki politycznej, a także dlatego, że Unia Europejska jest spełniającym się marzeniem globalistów. Bez wątpienia jedną ze sztandarowych propozycji WOMP była ta autorstwa R. Kothari, dla którego takim wzorem była nie Europa, a ONZ⁶⁰. Umiarkowany, ale jednak sceptycyzm wobec ONZ jako potencjalnego zaczynu rządu światowego był podzielany przez innych autorów WOMP. Richard A. Falk zdawał się nie zauważać prototypu takiego rządu, sugerując wyraźnie konieczność powołania zupełnie nowych organizmów, mających zadbać przede wszystkim o cel nadrzędny, który – wedle niego – nie da się zakwestionować, a tym jest światowy pokój. Zaproponował stworzenie Komitetu do spraw Bezpieczeństwa Światowego ze Światowymi Siłami Bezpieczeństwa (zaczątek armii światowej), Światowej Służby Rozbrojeniowej i Trybunału Światowego, który miałby rozsądzać sprawy łamania praw narodów i państw. Przyszlą skuteczną skuteczność działań takich instytucji wyklucza demokracja ciążąca nad nimi zarządzających i konieczne są tu porozumienia najważniejszych podmiotów polityki światowej, nowe kodyfikacje prawa międzynarodowego i kroki niezbędne, jak np.: zahamowanie transferu broni do krajów rozwijających się, skuteczna egzekucja wyroków Trybunału na łamiących prawa, bez względu na ich podmiotowość⁶¹. Tenże Falk, niezmiennie globalistyczny, wzywa dziś do stworzenia parlamentu globalnego mającego krzewić ideały demokracji⁶².

⁵⁹ World Federalists, *What we Seek*, [w:] *Future Politics*, E.D. Giglio, J.J. Schrems (red.), Berkeley 1971, s. 283–284.

⁶⁰ R. Kothari, *Footsteps into the Future*, New York 1975, s. 149.

⁶¹ R.A. Falk, *A Study of Future Worlds*, New York 1975, s. 242.

⁶² A.M. Slaughter, *A New World Order*, Princeton 2005, s. 238.

W podobny sposób przyszłość światowego ładu wyobrażał sobie, konsekwentnie stojący „twarzą ku utopii”, Georg Picht utożsamiający przetrwanie ludzkości ze spełnieniem elementarnych warunków. Wedle niego (a mówił to niemal 30 lat temu), konieczne są inwestycje w preindustrialnych regionach globu dla zabezpieczenia egzystencji i minimum poziomów życia gwałtownie rosnącej liczby ludności. Są to jednak wielkości takiego rzędu, że można je realizować tylko przez nowy podział bogactw światowych, a większość ludzi żyjących na ziemi jest przekonana, że to może dokonać się tylko przez wielką rewolucję. Można jednak stworzyć takie formy porządku politycznego, które uchodzą za utopijne⁶³. Picht myślał oczywiście o rządzie światowym, zauważając wiele razy z goryczą, że bogaci nie chcą zbawienia biednych ich kosztem.

Dalekie echa koncepcji globalistycznych w ich amerykańskiej mutacji pojawiły się po „Jesieni Ludów”, kiedy dynamiczna rzeczywistość odebrała odwagę nawet „realistom”. Przyznawano, jak Paul Wolfowitz, że „początek lat 90. dramatycznie ukazał trudności w przewidywaniu stanów środowiska międzynarodowego”⁶⁴. Rolę bodźców mogły spełnić wielkie wizje, które zawsze towarzyszyły Amerykanom i takie wizje trzeba było przekładać na śmiałe projekty, czego nie czyniono, zarzucając potem pierwszemu Bushowi i Clintonowi utratę szans na stworzenie nowego porządku światowego⁶⁵. Stworzenie takich wizji w czasie przełomu mogło wyzwolić aktywizm i dać pełną legitymację działania śmiałym wizjonerom. Ameryka i świat potrzebowały wizji zdolnych tworzyć nowe drzewa celów, ale w owym okresie wielkich nadziei brakło takich rewelatorów jak Wilson czy F.D. Roosevelt. One nie powstawały, choć tak często powtarzano: „Żyjemy w czasie, który bardziej niż inne potrzebuje uniwersalistycznego projektu”⁶⁶. Nie zdobywali się na nie ani politycy, ani intelektualiści, tak mocno manifestujący odwagę przed przełomem, jakby sparaliżowani świadomością, że właśnie w takim czasie mogą stać się prawdziwymi kreatorami. A nietrudno zauważyć, że podówczas dominator miał wystarczającą siłę i wolność wyboru, by narzucić swoją wolę także krajom Drugiego Świata⁶⁷.

Politycy amerykańscy nie byli w stanie zdobyć się na polityczny idealizm i altruizm, stworzyć wizji nowego globalnego ładu w czasie, w którym takie działania były palące i pilące zarazem. Nie trafiało do nich przekonanie, że geopolityka to także geointelektualizm, wykraczanie w przyszłość zamiast

⁶³ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 69.

⁶⁴ P. Wolfowitz, *The New Defense Strategy*, [w:] *Rethinking America's Security. Beyond Cold War to New World Order*, G. Allison, G.B. Trevcoton (red.), New York 1992, s. 181.

⁶⁵ F. Cameron, *US Foreign Policy after the Cold War*, New York 2002, s. 24.

⁶⁶ E.M. Wood, *What is „Postmodern” Agenda*, [w:] *In Defence of History. Marxism and Postmodern Agenda*, E.M. Wood, J.B. Foster (red.), New York 1997, s. 13.

⁶⁷ W.P. Shively, *Power and Choice*, New York 1991, s. 73.

trwania. Za sprawą wielu zaniechań Amerykanie stali się zawiedzioną nadzieją świata, oskarżaną, nie zawsze zasadnie, o całe zło dni dzisiejszych, choćby przez Hardta i Negriego w *Imperium* albo Georges'a Corma, według którego Amerykanie pełnymi garściami dostarczają mocnych argumentów siłom antydemokratycznym⁶⁸. Niczym złym jest dbanie o interesy swoich obywateli, którzy animują globalizację, ale można mieć do nich żal o to, że (myśląc i pilnując tych interesów) nie wykorzystali szans na stworzenie tego ładu wtedy, kiedy mogli właściwie robić wszystko. Próbuje tworzyć imperium, co im się nawet zasadnie zarzuca, ale nie jest to imperium podobne do dawnych. Amerykanie, dzięki monopolowi kulturowemu, pragną stworzyć swoje imperium ducha, ale choć to tylko próba zdominowania wyobrażeń zbiorowych, to i tak nie jest pozbawiona gwałtu, wykluczenia, dominacji – uważa David Korten⁶⁹.

W sfragmentowanym, relatywistycznym świecie jest nam potrzebny uniwersalizm – twierdzi Rosi Braidotti⁷⁰. Taki uniwersalizm ożywa w dobie globalizacji, okresie zauważalnego osłabienia państw narodowych, czasie konieczności stworzenia nowego ładu w miejsce tego zdestruowanego przez korporacje. Wielu analityków mówi nawet o spirali chaosu, co dla innych jest przesłanką do wniosków podobnych temu: „Globalizacja pociągnie za sobą koniec narodów, zwiastuje nieuchronnie powstanie państwa globalnego”⁷¹. W takich manifestacjach pewności pojawia się to głębokie przekonanie co do możliwości samoregulacji systemu światowego, jakby cień wiary w „ducha świata”, tego *deus ex machina*, który nie opuszczał człowieka w najbardziej krytycznych momentach.

Wielu uczonych przejawia niezwykłą pewność co do stworzenia państwa globalnego. Wedle Arjuna Appaduraia, budulec na stworzenie postnarodowego, uniwersalnego imaginarium znajduje się w zasięgu ręki⁷², choć autor ten nie wskazuje ani na cegły, ani na spoiwo. Niektórzy wręcz chcą czynić zakłady, uważając, że prawdopodobieństwo powstania rządu globalnego w okolicach roku 2100 wynosi 100%⁷³. Nam nie starcza imaginacji, nie możemy wyobrazić sobie wielkich, zbawczych struktur tworzonych przez polityczne elity takie, jakie mamy, a już zupełnie przez intelektualistów. Próby odszyfrowania istoty *global government* czy *global governance* są nieśmiałe, ale panuje przekonanie,

⁶⁸ G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 186.

⁶⁹ D. Korten, *The Great Turning, From Empire to Earth Community*, Oakland 2006, s. 33.

⁷⁰ R. Braidotti, *Transpositions*, Cambridge–Malden 2006, s. 15.

⁷¹ A. Baring, *Czy Niemcom się uda? Pożegnanie złudzeń*, Wrocław 2000, s. 118.

⁷² A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005, s. 37.

⁷³ S. Mendlowitz, *A Perspective on the Cutting Edge of World Order Inquiry. The Past, Present and Future of WOMP*, „International Interactions” 1981, no. 1, s. 159.

że procesy globalizacji i regionalizacji kreują nowe sieci interakcji i siły, że jest to proces nieuchronny⁷⁴.

Sięgając po metafizykę, intelektualiści poszukują wyjaśnień. Odwołując się do „twardego determinizmu”, na powrót odnajdują wzorce providencjalne, co nie dziwi w przypadku Teilharda de Chardina. Wedle niego, ludzkość coraz bardziej konstytuuje się jak organizm wyposażony w pewną fizjologię i nie są to więzy powierzchowne. Wielkie, transcendentne siły już zdecydowały o *telosach* Człowieka i one wypełnią się wtedy, kiedy nadejdzie czas. Zdaje się w nie wierzyć także kontestujący, zwykle radykalny D. Korten, mówiący ze zwykłą mu przesadą, że globalna wspólnota to wybór i odpowiedzialność wszystkich, a budowa takiej wspólnoty zaczęła się w 1999 roku w Seattle⁷⁵.

Bibliografia

- Alfaro J., *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005.
- Baczko B., *Wyobrażenia zbiorowe. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994.
- Baring A., *Czy Niemcom się uda? Pożegnanie złudzeń*, Wrocław 2000.
- Bellamy E., *Equality*, London 1908.
- Bellamy E., *W wieku XXI*, Warszawa 1890.
- Berger P.L., *Rewolucja kapitalistyczna: pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, Warszawa 1995.
- Bocheński J.M., *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.
- Braidotti R., *Transpositions*, Cambridge–Malden 2006.
- Brumlik M., *Gnostycy. Marzenia o samozbawieniu człowieka*, Gdynia 1999.
- Cameron F., *US Foreign Policy after the Cold War*, New York 2002.
- Cioran E., *Historia i utopia*, Warszawa 1997.
- Conquest R., *Przekleństwo wieku*, Warszawa 2000.
- Conquest R., *Uwagi o spustoszonej stuleciu*, Poznań 2002.
- Corm G., *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007.
- Cullen J., *The American Dream*, Oxford 2003.
- Delpech T., *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, Warszawa 2008.
- Easterbrook N., *State Heterotopia, The Political Imagination in Heinlein, Le Guin, and Delany*, [w:] *Political Science Fiction*, D.M. Hassler, C. Wilcox (red.), Columbia 1997, s. 43–75.

⁷⁴ D. Held, *Global Government*, Cambridge 2007.

⁷⁵ D.C. Korten, *op. cit.*, s. 52.

- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000.
- Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960.
- Etzioni A., *From Empire to Community*, New York 2004.
- Falk R.A., *A Study of Future Worlds*, New York 1975.
- Fromm E., *Rewolucja nadziei*, Poznań 1996.
- Furet F., *Przeszłość pewnego złudzenia. Esej o idei komunistycznej w XX wieku*, Warszawa 1996.
- Goodrick-Clarke N., *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001.
- Held D., *Global Government*, Cambridge 2007.
- Hofstede G., *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000.
- Hook S., *Marxism and Beyond*, New Jersey 1983.
- Horton J., Baumeister A.T., *Literature, Philosophy and Political Theory*, [w:] *Literature and Political Imagination*, A.T. Baumeister, J. Horton (red.), London 1996, s. 1–31.
- Imos R., *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2006.
- King A., Schneider B., *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać?*, Warszawa 1992.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Poznań 2001.
- Korten D., *The Great Turning. From Empire to the Earth Community*, Oakland 2006.
- Kosseleck R., *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, Warszawa 2012.
- Kothari R., *Footsteps into the Future*, New York 1975.
- LaFeber W., *The American Age*, New York 1989.
- Lenin W.I., *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky*, [w:] *Dzieła*, t. 28, Warszawa 1954, s. 229–330.
- Levin Jr. N.G., *Woodrow Wilson and World Politics*, Oxford 1970.
- Maffesoli M., *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa 2008.
- Mandelbaum M., *The Case of Goliath*, New York 2005.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- Marody M., *Jednostka po nowoczesności*, Warszawa 2015.
- Miłosz C., *Zniewolony umysł*, Kraków 1989.
- Morin E., *O naturze Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990.
- Olson T., *Millenarism, Utopianism and Progress*, Toronto 1982.
- Pańków I., *Filozofia utopii*, Warszawa 1990.
- Pervin L.A., *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2002.
- Picht G., *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.

- Russel B., *Per Aspera ad Astra*, [w:] *Science and Future of Mankind*, H. Boyko (red.), Berlin 1964, s. 339–354.
- Schumpeter J.A., *Kapitalizm. Socjalizm. Demokracja*. Warszawa 1995.
- Shively W.P., *Power and Choice*, New York 1991.
- Sobel R., *The Age of Giant Corporations*, Westport 1993.
- Sorel G., *Złudzenia postępu*, Kraków 1912.
- Standing G., *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, Warszawa 2014.
- Steffens L., *Letters*, New York 1939.
- Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.
- Taleb N.N., *The Black Swan*, New York 2007.
- Tinder G., *Myslenie polityczne*, Warszawa 2003.
- Wells H.G., *Jutro ludzkości*, Łódź 1946.
- Williams B., *Lenin*, Wrocław 2002.
- Wolfowitz P., *The New Defence Strategy*, [w:] *Rethinking America's Security. Beyond Cold War to New World Order*, G. Allison, G.B. Trevcoton (red.), New York 1992, s. 176–195.
- Wood E.M., *What is „Postmodern” Agenda*, [w:] *In Defence of History. Marxism and Postmodern Agenda*, E.M. Wood, J.B. Foster (red.), New York 1997, s. 1–12.
- World Federalist. What We Seek*, [w:] *Future Politics, perspectives on American and comparative political institutions*, E.D. Giglio, J.J. Schrems (red.), Berkeley 1971, s. 282–290.
- Znaniecki F., *Ludzie teraźniejsi i cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974.

Abstract

“Ideology” of utopia is an abstraction of the metaphoric system of beliefs, values and institutional relationship that characterize a particular culture or society; mythology is the body of traditional narratives that exemplifies and historicized ideology. Myths are stories drawn from history, that have acquired through usage over many generations a symbolizing function central to the culture of the society that produces them. The language of myth assimilates the peculiar and contingent phenomena of secular history to archetypal patterns of growth and decay, salvation and damnation, death and rebirth. So formulated myths support that by understanding and imaginatively reenacting the conflict resolution of the past, we can interpret and control the unresolved conflicts of the present.

The belief in ideal (utopistic) worlds is one of the oldest and most enduring patterns in western civilization. The idea that human history is divinely ordained and will lead to a period of heavenly perfection on earth can be dated at least as far back as the early prophecies. The search for salvation on earth is an obviously important component of the quest from ancient to our times. Its obvious, that every nation experiences its own fears and hopes and every tries to habituate them. Every nation needs a vision of utopia.

Keywords: utopia, millenarianism, ideal worlds

„Gościńce trwałe i wieczne” zamiast „olbrzymich głązów samotnych”: neorealizm w myśli politycznej Prawa i Sprawiedliwości

1. Podstawy ideowe rywalizacji politycznej w III Rzeczypospolitej

W latach 2005–2015 rywalizacji politycznej w Polsce została nadana główna oś sporu między zwolennikami dwóch odmiennych stylów myślenia politycznego – neorealistycznego i neoliberalnego¹. Z racji kulturowych i historycznych orientacja radykalna została zmarginalizowana i nie odegrała wiodącej roli

* Profesor, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydział Politologii, Zakład Teorii Polityki i Metodologii Politologii.

¹ Szerzej zob.: R. Jackson, G. Sørensen, *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych: Teorie i kierunki badawcze*, Kraków 2006, s. 69–145; K. Mingst, *Podstawy stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006, s. 57–77; S. Burchill, R. Devetak, A. Linklater, *Teorie stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006, s. 46–138; J. Czaputowicz, *Teorie stosunków międzynarodowych: Krytyka i systematyzacja*, Warszawa 2007, s. 58–140; T. Łoś-Nowak, *Paradygmat realistyczny – projekcje porządku międzynarodowego u progu XXI wieku*, [w:] *Porządek międzynarodowy u progu XXI wieku*, R. Kuźniar (red.), Warszawa 2005, s. 21–58; E. Haliżak, *Liberalna wizja porządku międzynarodowego*, [w:] R. Kuźniar (red.), *op. cit.*, s. 58–83.

w kreowaniu postaw społecznych. To właśnie spór neorealiści – neoliberalowie przesądził o polaryzacji, koncentracji i mobilizacji politycznej w Rzeczypospolitej, co uporządkowało arenę polityczną. Wspomniane obozy polityczne miały charakter sieciowy, ale powstały wokół dwóch partii politycznych – Prawa i Sprawiedliwości oraz Platformy Obywatelskiej RP, spełniających rolę instytucjonalnych sponsorów dla orientacji ideowych.

Odmienność stylów myślenia była widoczna na różnych płaszczyznach: diagnozowanie rzeczywistości politycznej, czerpanie inspiracji w działalności ideotwórczej, formułowanie celów politycznych, postulowanie lub realizacja modelu polityki, zarówno w sensie filozoficznym i ogólnym, jak również w ujęciu szczegółowym. Tym samym obie strony debaty publicznej wyraźnie różniły się w trzech aspektach: 1) określaniu granicy między sferą prywatną i publiczną; 2) wyborze środków i metod politycznych stosowanych w walce o władzę w państwie oraz wobec przeciwników politycznych; 3) formułowaniu koncepcji i programów polityki szczegółowej w odniesieniu do najważniejszych sfer życia społecznego. Oba nurty miały swoje silne antecedencje w ostatniej dekadzie XX wieku. Można je było zauważyć chociażby w walce o urząd Prezydenta RP w 1990 roku między Lechem Wałęsą a Tadeuszem Mazowieckim, w sporach toczonych między politykami Unii Wolności i Porozumienia Centrum, w debatach pomiędzy Adamem Michnikiem a Jarosławem Kaczyńskim w 1990 i 1993 roku².

Źródła sporu ideowego są zakorzenione znacznie głębiej w polskiej historii, w dyskusjach politycznych i naukowych trwających w II połowie XIX i I połowie XX wieku, zanim zostały wykrystalizowane w skali uniwersalnej doktryny realistyczna i liberalna – odmienne sposoby poznawania rzeczywistości politycznej i prowadzenia działalności ideotwórczej. Można również przywołać tradycję sporów politycznych właściwych dla państwa staropolskiego, między zwolennikami majestatu Rzeczypospolitej i wolności szlacheckich. Z tego sporu zrodził się polski republikanizm. Jednak przedmiotem zainteresowania autora nie jest spór i rywalizacja polityczna, ale wstępna analiza neorealizmu właściwego dla myśli politycznej Prawa i Sprawiedliwości.

We współczesnych polskich dziejach podstaw neorealizmu należy poszukiwać w piłsudczykowskiej myśli politycznej. To Józef Piłsudski postanowił przezwyciężyć dualizm romantycy–pozytywiści, traktowany jako wyraz nieprzezwyciężalnego konfliktu między idealistami a realistami. Ta postawa uwidoczniła się w okresie 1908–1918, kiedy Piłsudski stał się głównym

² T. Zaborowski, *Jak Kaczyński z Michnikiem*, http://www.mojeopinie.pl/jak_kaczynski_z_michnikiem,3,1186771561 [dostęp: 10.06.2015]; http://mampytanie.salon24.pl/251815_debata-kaczynski-michnik-z-1993-roku [dostęp: 10.06.2015].

ideologiem, twórcą i przywódcą ruchu irredentystycznego, nawiązującego po tradycji powstańczej, odrzuconej przez pozytywistów.

Piłsudski wywiódł z polskich dziejów z jednej strony polityczne posłannictwo, a z drugiej strony traumatyczne obawy. Posłannictwem było dążenie do restytucji Rzeczypospolitej, odbudowa i sanacja polskiej wspólnoty politycznej oraz przezwyciężenie ładu międzynarodowego ukształtowanego w XVIII wieku. Temu miały służyć chociażby akcja legionowa, zamach majowy, sanacja moralna. Strach o wymiarach historycznych został opisany przez Piłsudskiego 29 marca 1916 roku. Zapisał wówczas: „[...] byśmy się nie stali, śmiesznymi w historii, aby nie przysporzyć narodowi polskiemu jeszcze jednego upokorzenia. Żył w nas ta wściekła ambicja: z własnymi siłami, wytworzyć nowe wartości polskie”³. Wrócił do tego problemu 28 czerwca 1927 roku, w czasie pochówku na Wawelu Juliusza Słowackiego. Powiedział wówczas do elity politycznej i społeczeństwa polskiego: „prawa wielkości są inne, niż prawa małości”, dlatego też w dziejach jedne pokolenia „mościły gościńce trwałe i wieczne”, a po innych stoją jedynie „olbrzymie głązy samotne”⁴.

W praktyce politycznej realizm oznaczał połączenie dwóch pozornie wykluczających się postaw: 1) formułowanie wielkich strategicznych celów związanych z bezpieczeństwem, statusem i godnością Rzeczypospolitej ukierunkowujących aktywność polityczną; 2) unikanie groźby poniesienia druzgocącej klęski, oznaczającej utratę niepodległego państwa. Z tego powodu została wyekspozowana antynomia: „gościńce trwałe i wieczne” i „olbrzymie głązy samotne”. Jak zauważył Stanisław Bukowiecki, piłsudczykowskiemu myśleniu politycznemu na każdym etapie działalności towarzyszyło bardzo ważne sprzężenie – strach przed klęską o wielkich historycznych następstwach blokował projektowanie oraz podejmowanie ryzykownych i eksperymentalnych decyzji, bowiem w ich mniemaniu politycy ponoszą przede wszystkim odpowiedzialność „przed wszystkimi przyszłymi pokoleniami i przed cieniami naszych poprzedników”⁵.

O ile Prawo i Sprawiedliwość, przejmując władzę w Polsce w 2005 roku, mogło wykorzystać dorobek ideowy swojej genetycznej poprzedniczki – partii Porozumienie Centrum – oraz przemyślenia niekwestionowanego lidera Jarosława Kaczyńskiego, o tyle Platforma Obywatelska RP w 2007 roku nie miała zasobu własnych idei na temat środowiska międzynarodowego. Zamierzano jedynie porzucić dorobek gabinetów tworzonych przez PiS oraz wejść

³ J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe: Wydanie prac dotychczas drukiem ogłoszonych*, t. 4, Warszawa 1937, s. 50.

⁴ *Ibidem*, t. 9, s. 74.

⁵ S. Bukowiecki, *Polityka Polski Niepodległej: Szkic programu*, Warszawa 1922, s. 19–20.

w systemowy konflikt z prezydentem RP Lechem Kaczyńskim. Jednak w początkowym etapie sprawowania rządów (lata 2008–2009): „Koncepcja rządu Tuska [...] była jedynie prostym lustrzanym odbiciem koncepcji PiS i nie zawierała żadnej strategicznej wizji”⁶.

Wymiana argumentów na poziomie aksjologicznym między zwolennikami doktryny realistycznej i liberalnej dokonała się w okresie sierpień–październik 2009 roku na łamach prasy polskiej („Gazeta Wyborcza” i „Rzeczpospolita”) oraz w wypowiedziach publicznych w związku z obchodami rocznicy wybuchu II wojny światowej, z udziałem polityków (Lech Kaczyński, Radosław Sikorski, Donald Tusk) oraz dziennikarzy (Rafał A. Ziemkiewicz, Łukasz Warzecha). Dodatkowy kontekst dyskusji nadał *List do Polaków* Władimira Władimirowicza Putina (31.08.2009) oraz jego okolicznościowe wystąpienie na Westerplatte (1.09.2009)⁷. Dziennikarze, za ministrem Sikorskim, wprowadzili do obiegu określenia obu wizji strategicznych w polityce – „jagiellońska” i „piastowska”. Wyjątkowo nietrafne było drugie określenie, bowiem nie wynikało z wiedzy historycznej (dynastia Piastów nie tylko realizowała politykę zachodnią, ale także prowadziła bardzo aktywną politykę wschodnią), natomiast Sikorski faktycznie wykorzystał styl myślenia właściwy dla ruchu narodowego⁸. Nie chodziło bynajmniej o stosunek do Niemiec, bowiem w obu przypadkach był on odmienny. Dla Romana Dmowskiego Niemcy były głównym wrogiem sprawy polskiej, podczas gdy Sikorski uznał je za protektora III Rzeczypospolitej. Chodziło zaś o przekonanie, że Polska nie dysponuje zasobami, które pozwoliłyby jej prowadzić aktywną politykę wschodnią narażającą ją na konflikt z Rosją. Sikorski więc przyjmował model polityki, którą Piłsudski nazywał „bluszczową”, a Kazimierz Sosnkowski pisał, że jest to poszukiwanie „tęgiego pnia”, wokół którego można by owinąć „bluszcz sprawy polskiej”⁹. Takie zachowanie PiS określiło w 2001 roku już w pierwszej swojej deklaracji programowej jako „paradygmat wasalny” i „syndrom bojaźliwości” wobec Wschodu i Zachodu¹⁰.

⁶ Ł. Warzecha, *O wypełnianiu przez Polskę jej potencjału*, <http://www.omp.org.pl/artukul.php?artukul=276> [dostęp: 10.06.2015].

⁷ *List Putina do Polaków – pełna wersja*, http://wyborcza.pl/1,75399,6983945,List_Putina_do_Polakow___pelna_wersja.html [dostęp: 19.10.2013]; *Przemówienia na Westerplatte*, <https://www.tvn24.pl/przemowienia-na-westerplatte,107587,s.html> [dostęp: 19.10.2013].

⁸ R. Zięba, *Główne kierunki polityki zagranicznej Polski po zimnej wojnie*, Warszawa 2010, s. 21.

⁹ K. Sosnkowski, *Myśl – praca – walka: Przyczynki do monografii oraz uzupełnienia do materiałów historycznych Kazimierza Sosnkowskiego*, oprac. S. Babiński, Londyn 1988, s. 59; J. Piłsudski, *op. cit.*, t. 5, s. 267–268. Argumenty za odrzuceniem koncepcji polityki zagranicznej realizowanej przez gabinety PiS zob. R. Zięba, *op. cit.*, s. 156–161.

¹⁰ *Deklaracja polityczna Prawo i Sprawiedliwość*, Warszawa 2001, s. 17.

Ocena sprawy polskiej dokonywana przez J. Kaczyńskiego była skrajnie odmienna od perspektywy liberalnej. Wyłożył ją w 2003 roku z trybuny sejmowej:

Polska jest dużym europejskim krajem. To wyzwanie, które stoi przed polską polityką zagraniczną, to zadanie do spełnienia. Jest to zadanie, dlatego że w polskiej samoświadomości, także niestety samoświadomości elit, istnieje ciągle poczucie małości, poczucie tego, że Polska jest krajem małym, że jesteśmy małym narodem. A to nieprawda, to trzeba czynnie odrzucić¹¹.

Kierując się linią wyznaczoną przez prezesa, stronnictwo zapisało w 2005 roku w programie IV Rzeczypospolitej, że celem w polityce zagranicznej jest „budowa silnej Rzeczypospolitej, posiadającej na arenie międzynarodowej pozycję godną dużego europejskiego narodu”¹². Niezależnie od intencji autorów pojęć „polityka jagiellońska” i „polityka piastowska” oraz ich współczesnej operacjonalizacji, w latach 2009–2011 w odniesieniu do środowiska międzynarodowego PO oraz PiS zajęły dwa bieguny w debacie publicznej na temat nie tylko polityki, ale oceny jej realności. Daty graniczne wyznaczały dwa teksty Radosława Sikorskiego – *1 września – lekcja historii* (z 29.08.2009)¹³ i tzw. mowa berlińska (z 28.11.2011)¹⁴ oraz reakcja środowiska PiS na wysunięte w nich inicjatywy¹⁵.

Sikorski uznał politykę zaprojektowaną przez PiS i wykonywaną przez prezydenta L. Kaczyńskiego za nierealistyczną, nawiązującą do nieudanego eksperymentu jagiellońskiego, anachroniczną i niebezpieczną. W zamian zaproponował: 1) *reset* w stosunkach z Rosją przy rezygnacji przez Polskę z przywództwa regionalnego w Europie Środkowej i Wschodniej; 2) wsparcie przez Polskę wyjątkowej odpowiedzialności Niemiec za integrację europejską;

¹¹ *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 40 posiedzenie, 2 dzień, 22.01.2003, *Przemówienie J. Kaczyńskiego*, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 11.12.2012].

¹² *Prawo i Sprawiedliwość: Program 2005, IV Rzeczpospolita, Sprawiedliwość dla Wszystkich*, [b.m.w.] 2005, s. 39.

¹³ R. Sikorski, *1 września – lekcja historii*, „Gazeta Wyborcza” 2009, 29.08., http://wyborcza.pl/1,75248,6978098,Min_Sikorski_dla_Gazety_1_wrzesnia_lekcja_historii.html [dostęp: 17.12.2010].

¹⁴ R. Sikorski, *Polska a przyszłość Unii Europejskiej (Wystąpienie ministra Radosława Sikorskiego na konferencji w Berlinie, 28.11.2011)*, <http://www.ms.gov.pl/resource/c2a33d-88-7b8d-4fa5-8680-a67a4b2b38af:JCR> [dostęp: 17.03.2015].

¹⁵ Zob. Ł. Warzecha, *Czy możliwa jest realistyczna polityka zagraniczna nie na kolanach, czyli o fałszywej interpretacji realizmu*, [w:] *Rzeczpospolita na arenie międzynarodowej: Idee i praktyczne dylematy polityki zagranicznej*, J. Kloczkowski, T. Żukowski (red.), Warszawa–Kraków 2010, s. 97; W. Łysek, *Między „Polską Jagiellońską” a „Polską Piastowską”: Recepcja i aktualność koncepcji ULB w polityce wschodniej koalicji PO–PSL*, „Przegląd Geopolityczny” 2014, nr 8, s. 105–122.

3) reorientację Polski w kierunku zachodnim poprzez poparcie procesu pogłębiania Unii Europejskiej nawet kosztem jej rozszerzenia. Był to więc powrót do stanowiska prezentowanego w latach 90. XX wieku przez ówczesne rządy RP, że Polska powinna mieć „advokata” swoich spraw, gdyż jest zbyt słaba oraz obciążona historycznie i geopolitycznie. Dla polityków PiS taka postawa była wyrazem utopii, gdyż według nich Polska powinna prowadzić samodzielną politykę zagraniczną, wykorzystując swój potencjał, w tym historyczny i geopolityczny. Potraktowali oni koncepcję „polityki piastowskiej” jako przejaw naiwności i niezrozumienia stosunków międzynarodowych, gdyż cele wyznaczone przez rząd koalicji PO–PSL są albo szkodliwe dla Polski, albo nieosiągalne za pomocą sugerowanych środków.

W warstwie teoretycznej pojawił się spór o realizm. Dla PiS orientacja realistyczna odnosiła się do właściwego doboru środków w kontekście wyznaczonych celów, których określenie odbywało się na podstawie przesłanek historycznych, kulturowych i geopolitycznych. Natomiast w opinii liderów PO realizm w odniesieniu do polityki miałby polegać na dostosowywaniu celów do środków będących w dyspozycji politycznej. Przyjęto zaś, że instrumenty są skromne, w wyniku czego Polska powinna ograniczyć się do realizacji programu minimalistycznego, orientując się na porozumienie z dwoma silnymi sąsiadami – RFN i Federacją Rosyjską, oraz podporządkować polskie interesy racjom Unii Europejskiej¹⁶. Politolog Ryszard Skarżyński powiązał realizm poznawczy z dążeniem elity politycznej do rozszerzenia i umocnienia podmiotowości państwa w środowisku międzynarodowym. Wyłożył też dość precyzyjnie kryteria realizmu poznawczego: 1) ocena sytuacji i działalność ideotwórcza prowadzona przez pryzmat własnych interesów w danych historycznych warunkach; 2) zdolność do podjęcia samodzielnej działalności ideotwórczej na jej wszystkich poziomach (teorii, ideologii, koncepcji, programów); 3) dążenie do narzucenia na wybranej przestrzeni własnej wizji organizacji środowiska międzynarodowego; 4) umiejętność posługiwania się zasobami w realizacji wyznaczonych celów¹⁷. Jacek Kloczkowski i Tomasz Żukowski dodali jeszcze dwa inne kryteria (piąte i szóste): 5) rozważanie alternatywnych wariantów decyzyjnych, w tym minimalistycznego, maksymalistycznego i optymalnego; 6) przygotowywanie się do reakcji na zmiany w rzeczywistości politycznej.

Biorąc pod uwagę te sześć kryteriów, nie mamy żadnej wątpliwości, że konstruowanie i wykonywanie polityki przez PO nie miało charakteru

¹⁶ Ł. Warzecha, *O wypełnianiu przez Polskę...*

¹⁷ *Uniwersytety są podstawą suwerenności dzisiejszego państwa: Rozmowa z prof. dr. hab. Ryszardem Skarżyńskim*, „Geopolityka” 2012, nr 5, <http://geopolityka.net/universytety-sa-podstawa-suwerennosci-dzisiejszego-panstwa/> [dostęp: 10.09.2018].

realistycznego w żadnym wymiarze. Mniemania zwolenników doktryny liberalnej o zasadniczej zmianie stosunków międzynarodowych należy zestawić z opinią Josepha S. Nye’a, wybitnego politologa, który stwierdził, że „[...] nacjonalizm i dążenie do utrzymania odrębnych państwowości raczej dziś narastają, aniżeli zanikają. Będziemy więc nadal [...] żyć w świecie rywalizujących ze sobą wspólnot i odrębnych państw”¹⁸. Rację mieli także Kłockowski i Żukowski, twierdząc, że próbowano w III Rzeczypospolitej nadać realizmowi fałszywy sens, utożsamiając go z brakiem wizji politycznej, minimalizmem decyzyjnym, rezygnacją z podmiotowości politycznej, akceptacją zależności klientystycznej wobec mocarstw europejskich¹⁹.

2. Wymiar poznawczy i aksjologiczny

Istotę wymiaru poznawczego i zarazem aksjologicznego realizmu w polskim wariantcie wskazał Piłsudski 7 sierpnia 1923 roku. Uznał, że historia jest „wielką mistrzynią życia”, ale równocześnie „wielkim sędzią czynów ludzkich”, który „wybiera ze specjalnym upodobaniem dla swoich studiów okresy przełomów, okresy kryzysów”²⁰. Tym samym realizm został połączony z egzystencjalistycznym podejściem do polityki. Zapewnienie bytu państwa niepodległego i suwerennego oraz dążenie do maksymalizacji jego potęgi poprzez zwalczanie wrogów zostały uznane za prymarne, wręcz naturalne, cele polityczne.

Cechą charakterystyczną myśli politycznej PiS, a przede wszystkim prezesa stronnictwa Jarosława Kaczyńskiego, był nie tylko sposób analizowania rzeczywistości politycznej, ale również traktowanie diagnozy jej stanów minionych jako podstawowego źródła w działalności ideotwórczej. Jednocześnie lider PiS, przyjmując realizm poznawczy, odrzucił przejawy konstruktywizmu, interpretacjonizmu, postmodernizmu oraz orientacji radykalnej w myśleniu politycznym²¹. Należy wskazać na cztery wartości kierunkowe w myśleniu politycznym przywódców PiS.

Po pierwsze – dla konserwatystów skupionych w PiS, cechą konstytutywną przestrzeni publicznej jest jej konfliktowość, z tego powodu polityka była postrzegana w sposób klasyczny lub koercyjny. Odrzucono więc pogląd, że

¹⁸ J.S. Nye, *Konflikty międzynarodowe: Wprowadzenie do teorii i historii*, Warszawa 2009.

¹⁹ J. Kłockowski, T. Żukowski, *Polityka polska: czas na poważną debatę*, [w:] J. Kłockowski, T. Żukowski (red.), *op. cit.*, s. 13–14.

²⁰ J. Piłsudski, *op. cit.*, t. 6, s. 83.

²¹ Szerzej zob. K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, Warszawa 2005, s. 37–132; J. Karpiński, *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, Warszawa 2006, s. 221–223, 231–249.

normy i reguły, będące podstawą doktryny liberalnej oraz polityki definowanej w sensie konsensualnym lub deliberatywnym, wywołały zmianę istoty przestrzeni publicznej oraz doprowadziły do ustanowienia bezkonfliktowego ładu politycznego²². Dla realistów doktryna liberalna wynikała z niechęci do państw narodowych i narodów, które uznawano za niepotrzebny relikwitu przeszłości i obwiniano za konflikty. Chcąc im przeciwdziałać, postanowiono osłabiać państwa na rzecz instytucji ponadnarodowych²³. Natomiast według konserwatystów w stosunkach społecznych mamy niezmiennie do czynienia z podziałem według kryterium wróg–sojuszniczek oraz z rywalizacją w rozwoju historycznym między podmiotami, które dążą do pokonania przeciwników i instrumentalizacji partnerów. Oceny każdej aktywności politycznej dokonuje się za pomocą perspektywy państwowej, bowiem to właśnie państwo jest głównym podmiotem politycznym, dążącym do osiągnięcia stanu potęgi w środowisku międzynarodowym. Jarosław Kaczyński niejednokrotnie podkreślał, że w polityce mamy do czynienia z twardą obroną własnych interesów w sposób przemyślany i długoterminowy, co odbywa się w warunkach konkurencji, którą należy „umieć łączyć ze współdziałaniem”.

Konkurencja nosi cechy nieustannej gry, a chcąc wygrać, należy nieustannie uczestniczyć w rywalizacji oraz dostosowywać aktywność intelektualną do sytuacji, czasu i przestrzeni²⁴. Najważniejszymi cechami tej aktywności powinny być: 1) ciągłość w myśleniu politycznym; 2) rozważanie alternatywnych scenariuszy sytuacyjnych i wariantów decyzyjnych²⁵. Chociaż we współczesności powstały nowe czynniki wpływające na wynik rywalizacji, takie jak: efektywność gospodarcza, nowoczesne technologie, sprawność systemu politycznego, poziom edukacji, upowszechnianie kultury, to nadal działają czynniki klasyczne: ludność, terytorium, siła militarna, geopolityka²⁶.

²² J. Nocoń, A. Laska, *Teoria polityki: Wprowadzenie*, Warszawa 2005, s. 41–97.

²³ B. Wildstein, *Czy Polaków stać na niepodległość?*, [w:] J. Kloczkowski, T. Żukowski (red.), *op. cit.*, s. 20–22.

²⁴ *Polityka zagraniczna jest twardą grą* [Rozmowa Pawła Lisickiego i Małgorzaty Subotić z premierem Jarosławem Kaczyńskim], 16.12.2006, <http://archiwum.rp.pl/artykul/655232-Polityka-zagraniczna-jest-twarda-gra.html> [dostęp: 12.01.2008].

²⁵ *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 40 posiedzenie, 22 I 2003, *Przemówienie J. Kaczyńskiego*, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 2.01.2007]; *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 96 posiedzenie, 21 I 2005, *Przemówienie M. K. Ujazdowskiego*, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 14.02.2008].

²⁶ *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 16 posiedzenie, 14.03.2002, *Przemówienie K. M. Ujazdowskiego*, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 15.09.2008].

Po drugie – według PiS, państwo jest najważniejszym podmiotem politycznym reprezentującym wspólnotę polityczną, ukierunkowanym na obronę jej tożsamości, dokonywanie koncentracji politycznej. Każde państwo także kreuje własne symbole, emocje i afekty oraz upowszechnia swoją interpretację dziejów. Bez tej sfery symboliczno-mentalnej i afektywno-emocjonalnej nie można chronić wysokiej podmiotowości politycznej państwa. Jarosław Kaczyński konsekwentnie opowiadał się za odrodzeniem polskiego republikanizmu, co w praktyce miało oznaczać myślenie państwowocentryczne, które powinno zastąpić zarówno postawę euroentuzjastyczną, jak również konsumpcjonistyczną, partykularną i pacyfistyczną, bowiem: 1) „swoje państwo trzeba szanować”; 2) „jak chce się mieć państwo, to po prostu kosztuje”²⁷.

Oprócz sfer wolicjonalnych, politycy PiS przywoływali wyjątkowo często w swoich wystąpieniach kategorię „interes narodowy”. Ten problem kompleksowo rozstrzygnięto w *Strategii bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej* z 2007 roku, przygotowanej przez rząd J. Kaczyńskiego i podpisanej przez prezydenta L. Kaczyńskiego. Wnioskowano w tym oficjalnym państwowym dokumencie: „Podstawowe interesy narodowe są niezienne, [...] wynikają z fundamentalnych i niezmiennych wartości Polski, a ich realizacja stanowi dla państwa i jego mieszkańców potrzebę nadrzędną”. Interesy zostały podzielone na żywotne, ważne i istotne. Dopiero do trzeciej grupy zaliczono: umacnianie skuteczności instytucji międzynarodowych, rozwój współpracy międzynarodowej oraz stanowienie pożądanego ładu w skali globalnej²⁸. Te kategorie są zaś fundamentem neoliberalnego myślenia o polityce zagranicznej.

Po trzecie, uznano w myśli politycznej PiS polaryzację polityczną za stan naturalny w stosunkach społecznych zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i międzynarodowym. Wszelkie dążenia do zniesienia tego stanu były traktowane jako przejaw idealizmu lub naiwności. Takie mniemania przyniosły dwa skutki. W pierwszej kolejności, jeśli debata polityczna na agorze była postrzegana w sposób pozytywny, to wszelkie postawy odmienne uznano za negatywne lub fałszywe. Według polityków PiS, nie można w sposób trwały sprywatyzować *bios politikos*, zamienić agory w rynek polityczny, dokonać przekształcenia polityki w postawę banauzyjską. W drugiej kolejności, jeśli sprzeczności nie sposób usunąć z przestrzeni publicznej, wówczas należy położyć nacisk w polityce na gromadzenie zasobów i sił, aby z wielokrotnie szansę na odniesienie sukcesu lub co najmniej zabezpieczenie się przed klęską. W 2014 roku w programie PiS ogłoszono „powrót” geopolityki jako dominującego wzorca

²⁷ *Bezpieczeństwo kosztuje* [Rozmowa Jacka Karnowskiego z Jarosławem Kaczyńskim], <https://www.polskieradio.pl/7,Jedynka,19.09.2006> [dostęp: 18.12.2009].

²⁸ *Strategia bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2007, s. 4–5.

rywalizacji międzynarodowej o strefy wpływów oraz klęskę liberalnych wizji „końca historii” i świata bezkonfliktowego²⁹.

Po czwarte, w myśli politycznej PiS możemy zauważyć rozróżnianie podmiotów politycznych i środków politycznych. Niewątpliwie do pierwszego zbioru zaliczano państwo i naród, a do drugiego prawo i gospodarkę oraz instytucje zarówno wewnątrzpaństwowe, jak i międzynarodowe. Tym samym organizacje międzynarodowe były traktowane jako środki polityczne, będące w gestii państw członkowskich³⁰. Do tej kategorii zaliczono więc Unię Europejską i Sojusz Północnoatlantycki. W opinii PiS wszelka centralizacja i uniwersalizacja z jednej strony działała na korzyść silnych podmiotów politycznych, doprowadzając do uprzedmiotowienia słabszych, z drugiej strony osłabiała skuteczność przeciwstawienia się wrogom zewnętrznym, bowiem wywoływała nowe podziały socjopolityczne. Mitem i złudzeniem był pogląd, że organizacje międzynarodowe mogą spowodować zmianę stosunków politycznych. Taki pogląd uznano za błąd poznawczy, ponieważ środek polityczny został potraktowany za podmiot.

Z wartości kierunkowych wywiedziono założenie, że z historii wynika pierwszeństwo polityki zagranicznej nad wewnętrzną, gdyż położenie geopolityczne Rzeczypospolitej generowało zagrożenia strategiczne dla egzystencji tego państwa jako podmiotu politycznego, kodu cywilizacyjno-kulturowego właściwego dla polskości, narodu polskiego jako wspólnoty mającej swoją tożsamość. Zarówno patologie wewnętrzne przypisywane Polakom, jak i dysfunkcje państwa polskiego dostrzegane historycznie powodowały stan kryzysowy w związku ze stanem środowiska międzynarodowego wokół Rzeczypospolitej.

3. Wymiar koncepcyjny i programowy

Najważniejszą konsekwencją akceptacji doktryny realistycznej przez PiS był model „twardej” polityki, najlepiej widoczny w sferze międzynarodowej. Dla PiS polityka „miękka”, urzeczywistniona przez gabinety koalicji PO–PSL

²⁹ *Program Prawa i Sprawiedliwości 2014: Zdrowie–Praca–Rodzina*, [b.m.w.] 2014, s. 153.

³⁰ K. Kowalczyk, *Prawo i Sprawiedliwość*, [w:] *Polskie partie i ugrupowania parlamentarne*, K. Kowalczyk, J. Sielski (red.), Toruń 2004, s. 159–160; R. Podgórska, *Polityka europejska rządu Kazimierza Marcinkiewicza*, „Przegląd Europejski” 2006, nr 4, s. 63; M. Landgraf, *Aktualna koncepcja roli Polski w Unii Europejskiej*, „Przegląd Europejski” 2006, nr 1, s. 149 i n.; J. Sielski, *Ewolucja poglądów polskich partii politycznych do procesu integracji europejskiej*, [w:] *Europa XXI wieku: Perspektywy i uwarunkowania integracji europejskiej*, M. Musiał-Karg (red.), Poznań 2007, s. 153–166; A. Grzesik-Robak, *Polskie partie polityczne wobec integracji Polski ze Wspólnotami Europejskimi/Unią Europejską (1989–2004)*, Toruń 2008, s. 101; A. Niedźwiecki, *Polska polityka europejska w latach 2005–2007: Zarys problemu*, „Athenaeum” 2008, nr 19, s. 39–53.

w latach 2007–2015, nie tylko była błędem politycznym, ale również nie przynosiła żadnych korzyści Polsce i deprecjonowała jej rolę w stosunkach międzynarodowych oraz dekonstruowała świadomość społeczną Polaków³¹. Model polityki PiS – zarówno zagranicznej, jak i wewnętrznej – był oparty na innych filarach: 1) ograniczone zaufanie do innych podmiotów politycznych; 2) dialog i kompromis uznawane za środek polityczny w realizacji własnych celów i interesów; 3) odwoływanie się do potęgi, dumy i stanowczości. W czterech rozstrzygnięciach koncepcyjno-programowych najpełniej uwidoczniła się w myśli politycznej PiS doktryna realistyczna.

1. Odpowiedzią PiS w debacie politycznej z liberałami była polityka historyczna. PiS przywracało historii sens polityczny, widząc w niej niezbędny czynnik koncentracji i mobilizacji politycznej w Polsce³². Celem tejże polityki było dokonanie zasadniczych przewartościowań w ujęciu historycznym. Były one niezbędne, gdyż w okresie komunizmu (Polska Ludowa) i postkomunizmu (III Rzeczpospolita) dokonano zniszczenia i zdeformowania świadomości społecznej. Zaprezentowano trzy typy argumentów na rzecz odrodzenia świadomości społecznej. *Primo*, ten proces został potraktowany przez PiS jako warunek zabezpieczenia państwa przed kryzysami. *Secundo*, przywrócenie historycznego sensu polskości miało Rzeczpospolitą zaimpregnować przed negatywnymi skutkami integracji europejskiej. *Tertio*, przebudowana świadomość społeczna miała oddzielić Polaków od innych wspólnot narodowych w Europie, co było ważne w warunkach procesów migracyjnych na kontynencie³³.

PiS uznało się za spadkobiercę tradycji powstańczej, irredentystycznej, niepodległościowej, republikańskiej i solidarnościowej³⁴, którą w procesie wartościowania traktowano jako wyraz realizmu politycznego, jednocześnie odmawiając takiego określenia wszelkim zwolennikom ugody z zaborcami, podporządkowania Rosji i Niemcom, komunistom rządzącym Polską Ludową oraz euroentuzjastom. Jarosław Kaczyński w 2004 roku przypisywał licznym polskim politykom „niezrozumiałą nieśmiałość czy wręcz lękliwość” oraz wskazywał na obecną w polskich dziejach „tradycję serwilizmu wobec

³¹ Odmienne oceny polityki zaprojektowanej przez PiS w: R. Kuźniar, *Droga do wolności: Polityka zagraniczna III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2008, s. 277–278.

³² D. Gawin, P. Kowal, *Polska polityka historyczna*, [w:] *Polityka historyczna: Historycy, politycy, prasa. Konferencja pod honorowym patronatem Jana Nowaka-Jeziorańskiego, Pałac Raczyńskich w Warszawie, 15 grudnia 2004 roku*, A. Panecka (red.), Warszawa 2005, s. 11–13.

³³ Zob. J. von Wedel, *Polska polityka wobec Niemiec 2005–2007: polityka historyczna czy nowa polityka europejska?*, [w:] *Polityka zagraniczna Polski w warunkach członkostwa w Unii Europejskiej*, R. Podgórska (red.), Toruń 2009, s. 44.

³⁴ *IV Rzeczpospolita: Program Prawa i Sprawiedliwości*, [b.m.w.] 2003, s. 7.

silniejszych”. W jego mniemaniu taka postawa była nieracjonalna i nieskuteczna oraz groziła penetracją i uprzedmiotowieniem Rzeczypospolitej³⁵. O serwilizm politycy PiS oskarżali niemal wszystkich zwolenników doktryny liberalnej w stosunkach międzynarodowych – przynależnych zarówno do PO, jak i do SLD, a rządzących Polską w latach 2001–2005 i 2007–2015. Po katastrofie smoleńskiej skutkiem serwilizmu gabinetów rządowych koalicji PO–PSL był stan słabości wobec RFN i Federacji Rosyjskiej, który nazwano „kondominium rosyjsko-niemieckim”. Opisując ten stan, J. Kaczyński, sięgnął po wymowną analogię historyczną: „Tak jak Piłsudski nie mógł być symbolem PRL, tak samo Lech Kaczyński – przy całej nieporównywalności postaci – nie może być symbolem kondominium rosyjsko-niemieckiego w Polsce”³⁶.

2. Dla PiS, podobnie jak dla twórców nowoczesnej polskiej myśli politycznej w I połowie XX wieku, głównym wyzwaniem dziejowym była kwestia rosyjska, w warunkach niekorzystnych powiązana z problemem niemieckim. Uznanie Rosji za wroga nakazywało poszukiwanie tradycji, która pasowałaby do takiej diagnozy. Tą tradycją stał się dorobek ideowy: piłsudczykowski, giedroyciowski, jagielloński oraz prometejski³⁷. Identycznie jak piłsudczycy, politycy PiS zasadniczego rozwiązania polskiego historycznego dylematu wynikającego z geopolitycznego położenia poszukiwali w odniesieniu do czynnika rosyjskiego, a nie niemieckiego. Nie przeceniano samodzielnego zagrożenia ze strony RFN w warunkach poszerzania i pogłębiania integracji europejskiej oraz obecności Stanów Zjednoczonych w Europie. Nie mówiono w latach 2001–2007 o imperializmie niemieckim skierowanym na opanowanie Europy Środkowowschodniej, ale jednocześnie w dokumentach PiS nie pisano o strategicznym partnerstwie polsko-niemieckim i nie ukrywano istnienia rozbieżności w stosunkach dwustronnych. Uważano, że zamazywanie tych sprzeczności przez polityków

³⁵ <http://www.sejm.gov.pl>, *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 67 posiedzenie, 21.01.2004, *Informacja ministra spraw zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski w 2004 roku: Przemówienie J. Kaczyńskiego*, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 14.09.2008]; *Polityka zagraniczna jest twardą grą* [Rozmowa Pawła Lisickiego i Małgorzaty Subotić z premierem Jarosławem Kaczyńskim; *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 40 pos., 22.01.2003, *Informacja rządu na temat polskiej polityki zagranicznej w 2003 roku: Przemówienie J. Kaczyńskiego*, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 2.01.2007].

³⁶ *Jarosław Kaczyński o Piłsudskim i o bracie*, „Rzeczpospolita” 2010, 8.09., <http://www.rp.pl/artykul/532766-Jaroslaw-Kaczynski-o-Pilsudskim-i-o-Lechu-Kaczynskim.html> [dostęp: 10.06.2015].

³⁷ M. Habowski, *Prawo i Sprawiedliwość wobec zagadnień polityki zagranicznej*, [w:] *Polityka zagraniczna Polski w latach 2004–2011: Struktury, koncepcje, sąsiedzi*, Izrael, M.S. Wolański (red.), Polkowice 2013, s. 127.

realizujących w polityce zagranicznej Polski doktrynę liberalną doprowadziło do asymetrycznych relacji między Berlinem a Warszawą. Zamiast „wspólnoty interesów” i „strategicznego partnerstwa” powstały zależności klientystyczne. J. Kaczyński postępowanie rządów RP przed 2005 rokiem oceniał negatywnie: „Prowadzona przez lata polityka była aktem szaleństwa, tworzyła bowiem atmosferę wysuwania przez Niemców coraz dalej idących żądań”³⁸.

Efektom błędnej polityki wobec Berlina był zwrot Niemiec w kierunku Rosji, co przypominało scenariusze realizowane w różnych minionych epokach. W opinii L. Kaczyńskiego, Niemcy zaczęły prowadzić politykę wschodnią nieuwzględniającą polskich interesów. W tych warunkach prezydent Putin 1 września 2009 roku na Westerplatte zaprezentował współpracę rosyjsko-niemiecką jako „krok w kierunku budowy Wielkiej Europy”. Takie stanowisko zdecydowanie odrzucił L. Kaczyński, co kontrastowało z milczeniem premiera D. Tuska. Prezydent nazwał projekt Putina „powrotem do osi” oraz „budową rusztowania”, którego Polska nie może przyjąć, gdyż byłoby to równoznaczne z zagładą polskiej państwowości³⁹.

W mniemaniu PiS jedynie strategiczne i długofalowe uregulowanie problemu rosyjskiego wywołałoby zmiany w statusie międzynarodowym Rzeczypospolitej w skali kontynentalnej (w Unii Europejskiej) i globalnej (wobec Stanów Zjednoczonych Ameryki). Zmieniłoby także ład wewnętrzny w Polsce⁴⁰. W świadectwach myśli politycznej PiS nigdy nie były ferowane opinie, że po upadku ZSRR dokonała się zasadnicza zmiana kodu cywilizacyjno-kulturowego Rosji. Nie przeceniano także rzekomej wyjątkowej słabości Moskwy spowodowanej stanem gospodarki i społeczeństwa. Dla środowiska polskiej konserwatywnej prawicy miarodajne byłyby oceny Rosji, sformułowane przez politologa Ryszarda Skarżyńskiego, że Rosja jest potęgą, „[...] zdolną do wielkiego zrywu, do niebywałych dokonań w przestrzeni i czasie. Z pewnością nie można liczyć, że będą to dokonania korzystne dla jej sąsiadów. Rosja nigdy nie była w stanie długo współpracować, tym bardziej zaś szanować jakichś obcych interesów”⁴¹.

³⁸ J. Kaczyński, *Reperowanie reparacji*, „Gazeta Wyborcza” 2004, nr 205 (1.09.), s. 14.

³⁹ *Prezydent: polityka historyczna jednym z obowiązków państwa*, 4.09.2009, <http://www.prezydent.pl/archiwum-lecha-kaczynskiego/aktualnosci/rok-2009/art,9,804,prezydent-polityka-historyczna-jednym-z-obowiazkow-panstwa.html> [dostęp: 29.10.2013].

⁴⁰ *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 67 posiedzenie, 21.01.2004, *Informacja ministra spraw zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski w 2004 roku: Przemówienie J. Kaczyńskiego*, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 14.09.2008].

⁴¹ R. Skarżyński, *Anarchia i policentryzm: Elementy teorii stosunków międzynarodowych*, Białystok 2006, s. 54.

Politycy PiS przypisywali Rosji postępowanie w kategoriach „polityki realnej”, czyli budowania własnej strefy wpływów, dlatego też w strategii bezpieczeństwa narodowego z 2007 roku zapisano, że Rosja dąży do osiągnięcia „pozycji w wymiarze ponadregionalnym”⁴², tak jak to było w okresie XVI–XX wieku. Historycznie, geopolitycznie i strategicznie naturalnym obszarem roszczeń rosyjskich były: Europa Środkowa i Wschodnia, Azja Centralna oraz Zakaukazie. Po uzależnieniu tych ziem Rosja odzyskałaby status mocarstwa globalnego, przejściowo utracony w wyniku procesu nazywanego „trzecią smutą” poprzez analogię do kryzysu rosyjskiej państwowości na przełomie XVI i XVII stulecia oraz w okresie 1917–1921.

Poszukiwano więc zagwarantowania bytu Rzeczypospolitej w tych zastanych warunkach, uważając, że pod względem jakościowym regionalne środowisko międzynarodowe Polski nie uległo zmianie w ciągu ostatnich wieków. Dlatego też przed 2005 rokiem politycy PiS mieli zasadnicze wątpliwości w sprawie normalizacji stosunków polsko-rosyjskich, a w okresie 2005–2007 rządząc, nabrali pewności, że nie ma żadnych szans na doprowadzenie do trwałego porozumienia między Warszawą a Moskwą w realnym czasie historycznym. Ani upadek ZSRR i demokratyzacja Rosji, ani globalizacja i integracja nie spowodowały zmian cywilizacyjno-kulturowych na ziemiach rosyjskich. Lech Kaczyński dokonał diagnozy zaistniałej sytuacji: „Polska ma być przesłanką negatywną budowania rosyjskiej tożsamości”⁴³. Doceniając strategiczne zagrożenie rosyjskie dla podmiotowości regionu, PiS zaczęło dostrzegać konieczność zrewidowania polityki wobec RFN w taki sposób, aby polska koncepcja współpracy adresowana do Berlina była atrakcyjniejsza niż rosyjska i neutralizowała skłonność Niemiec do realizowania własnych interesów narodowych w sojuszu z Rosją z pominięciem Rzeczypospolitej⁴⁴. W opinii polityków PiS, wyrównanie stosunków polsko-niemieckich powinno się dokonać na płaszczyźnie Unii Europejskiej i Sojuszu Północnoatlantyckiego, pod warunkiem, że Polska będzie liderem państw Europy Środkowej i Wschodniej przedzielonych granicą unijną oraz pogłębi strategiczne partnerstwo ze Stanami Zjednoczonymi. Według Ryszarda Zięby, strategiczne partnerstwo polsko-amerykańskie stało się faktycznie stosunkiem asymetrycznym i realizacją rozwiązania *bandwagoning*⁴⁵. Nawet jeśli zaakceptować taką ocenę, to warto zauważyć, że patronat amerykański nad Rzeczpospolitą przynosił pozytywne skutki w kwestii rosyjskiej

⁴² *Strategia bezpieczeństwa narodowego...*, s. 6.

⁴³ *Wystawimy rachunek za krzywdy: Rozmowa Jarosława Kurskiego z Lechem Kaczyńskim*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 117 (21.05.), s. 13.

⁴⁴ Paweł Zalewski w „Poranku Radia TOK FM”, 3.07.2006, <http://www.pis2.home.pl/article.php?id=8463> [dostęp: 12.01.2007].

⁴⁵ R. Zięba, *op. cit.*, s. 156–161.

i uniezależniał politykę Polski wobec tego sąsiada od układu sił wewnątrz Unii Europejskiej oraz koncepcji polityki zagranicznej RFN.

3. Postawa neorealistyczna na początku XXI wieku charakteryzowała się uznaniem Europy Środkowej i Wschodniej za obszar, na którym rozstrzyga się nie tylko bezpieczeństwo Polski, ale również jej status międzynarodowy. W 2014 roku w programie zapisano: „Polska czerpie swą siłę z siły regionu Europy Środkowej i Wschodniej i poprzez to wzmacnia potencjał całej Europy”. Było to pierwsze założenie polskiej polityki zagranicznej⁴⁶. W PiS obowiązywało przekonanie, że Polska musi doprowadzić do zrekonstruowania Europy Środkowowschodniej jako realnej przestrzeni politycznej, bowiem „[...] my nie możemy istnieć bez tej części kontynentu. Dlatego albo ją odbudujemy, powołamy do życia, albo nas nie będzie”⁴⁷. Prowadząc optymalną politykę w regionie, opartą na doświadczeniach historycznych, można było zasadniczo osłabić potencjał polityczny Rosji. Politycy PiS uznali, że Polska, mimo swoich licznych wewnętrznych ułomności, dysponuje stosownym potencjałem politycznym, żeby być podmiotem konsolidującym państwa położone w Europie Środkowej i Wschodniej w celu wzmocnienia podmiotowości wszystkich państw oraz wzmocnienia ich pozycji w Unii Europejskiej.

W programie partii z 2005 roku zapisano zestaw inicjatyw służących na rzecz niepodległości i suwerenności państw położonych między Polską a Rosją. Dwa kolejne gabinety zdominowane przez PiS i rządzące w Polsce w latach 2005–2007 oraz prezydent Lech Kaczyński zaangażowali się w budowanie powiązań bilateralnych i multilateralnych w Europie Środkowej i Wschodniej, w popieranie aspiracji euroatlantyckich i unijnych ważnych strategicznie państw – Ukraina, Gruzja, Mołdawia, w ustanowienie strategicznego partnerstwa z Ukrainą, Gruzją i Izraelem. Jednak najważniejszym czynnikiem wsparcia miał być sojusz ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki, znacznie przekraczający zobowiązania wynikające z traktatu waszyngtońskiego z 1949 roku ustanawiającego Pakt Północnoatlantycki⁴⁸. Realizacji polskiej polityki w regionie miało również służyć członkostwo Polski w Unii Europejskiej, którą postrzegano jako środek polityczny służący „lewarowaniu” pozycji Rzeczypospolitej wobec Federacji Rosyjskiej, a szczególnie wyrównywaniu dysproporcji potencjałów między obu państwami oraz normalizacji stosunków bieżących, zwłaszcza gospodarczych.

Była jeszcze jedna ważna konsekwencja aktywizacji polityki Polski w Europie Środkowej i Wschodniej. Konsolidacja polityczna państw regionu

⁴⁶ *Program Prawa i Sprawiedliwości 2014...*, s. 155.

⁴⁷ M. Cichocki, *Szkice z polskiej podmiotowości*, [w:] J. Kloczkowski, T. Żukowski (red.), *op. cit.*, s. 83–84.

⁴⁸ *Prawo i Sprawiedliwość: Program 2005...*, s. 47–48.

spowodowałaby korzystną ewolucję Unii Europejskiej. Wprowadzenie do tej organizacji wschodnioeuropejskich członków znacznie zredukowałoby groźbę przekształcenia Unii w „instrument 140-mln mocarstwa francusko-niemieckiego”, kiedy pozostałe państwa byłyby jedynie „wypełniaczami”⁴⁹.

4. Prezes partii J. Kaczyński w mowie sejmowej w 2009 roku odrzucił pa-neuropejski „wielki konstruktywistyczny eksperyment”, nie wnikając w szczegóły ustrojowe. Nie była to bynajmniej pierwsza stanowcza deklaracja tego typu w świadectwach myśli politycznej PiS. Już w programie międzynarodowym tej partii z 2004 roku pisano, że ułudą jest mniemanie o możliwości zbudowania świadomości europejskiej⁵⁰. Według Bronisława Wildsteina, publicysty sympatyzującego z PiS: „Jeśli nie ma ludu – a nie ma ludu europejskiego w tym wspólnotowym, a więc narodowym rozumieniu – to pozostaje *kratos*, naga władza”⁵¹. Cel w postaci ponadnarodowego państwa europejskiego nie zostanie osiągnięty, a w zamian dokona się narzucenie „słabszym narodom tożsamości narodów najsilniejszych” (J. Kaczyński), powstanie koncertu mocarstw sprawujących władzę na kontynencie (B. Wildstein) oraz podporządkowanie instytucji europejskich interesom określonych państw narodowych (B. Wildstein)⁵².

PiS sformułowało koncepcję *Europa solidarnych narodów*, w której nośnikiem suwerenności i wartości prymarnych będą jedynie państwa narodowe. W celu urzeczywistnienia własnej koncepcji integracyjnej konsekwentnie w różnych programach partyjnych prezentowano zestaw szczegółowych środków politycznych o charakterze instytucjonalnym i funkcjonalnym. Proponowano: 1) wzmocnienie roli Sejmu RP w kreowaniu i realizacji polityki europejskiej Rzeczypospolitej; 2) zwiększenie przejrzystości unijnych instytucji i mechanizmów decyzyjnych; 3) osłabienie instytucji europejskich ponadpaństwowych (Komisja Europejska) na rzecz wzmocnienia organów międzyrządowych (Rada Europejska, Rada Unii Europejskiej) i przedstawicielskich (Parlament Europejski)⁵³. Jednocześnie odrzucano unifikację ekonomiczną oraz ujednolicenia kulturowe⁵⁴.

⁴⁹ Jeśli Wrzodak, dają dyla: Rozmowa Jarosława Kurskiego z Lechem Kaczyńskim, „Gazeta Wyborcza” 2003, nr 128 (3.06.), s. 13.

⁵⁰ *Europa solidarnych narodów: Program polityki europejskiej Prawa i Sprawiedliwości*, Warszawa 2004.

⁵¹ B. Wildstein, *op. cit.*, s. 24.

⁵² *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 67 posiedzenie, 21 I 2004, *Przemówienie J. Kaczyńskiego*, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 7.03.2009]; B. Wildstein, *op. cit.*, s. 25–26.

⁵³ *Prawo i Sprawiedliwość, Program 2005...*, s. 9, 42, 46; *Dbamy o Polskę. Dbamy o Polaków*, [b.m.w.] 2007, s. 51; *Europa solidarnych narodów...*, s. 12–13, 21–23.

⁵⁴ Jeśli Wrzodak..., s. 13; *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 96 posiedzenie, 21.01.2005, *Przemówienie M. K. Ujazdowskiego*, <http://oide.sejm.gov.pl/oide/index>.

W myśli politycznej PiS widać wolę zachowania postawy realistycznej, przejawiającej się w odpowiedzialności za odzyskaną suwerenność po zmianach w latach 1989–1991. Jednak nie był to realizm właściwy dla XIX wieku, kiedy starano się zapewnić rozwój na ziemiach polskich we współpracy z zaborcami i w granicach ich imperiów. PiS przyjęło realizm zmodyfikowany w latach międzywojennych przez obóz piłsudczykowski, dlatego jest upoważnione używanie określenia neorealizm. Tę modyfikację widać w dwóch rozstrzygnięciach – PiS: 1) odwoływało się do wartości w stosunkach międzynarodowych, co w polskim przypadku oznaczało nawiązywanie do myśli powstańczej; 2) stosowało dialektykę kontynuacji i zmiany, bowiem polityka była traktowana jako gra prowadzona przez podmiot polityczny między sojusznikami i wrogami⁵⁵. Kierując się diagnozą rzeczywistości politycznej, stronnictwo wielokrotnie wskazywało na zagrożenia dla egzystencji Rzeczypospolitej, mimo upowszechniania przez przeciwników wizji bardzo optymistycznej, zdominowanej przez przekonanie, że prawa historyczne uległy dezaktualizacji w warunkach postnowoczesności, jakby integracja europejska i demokratyzacja kontynentu zniosły oddziaływanie czynników geopolitycznych i zmieniły istotę polityczności. Polityka miałaby polegać w tych warunkach na zarządzaniu dobrobytem i urzeczywistnianiu nowych konstrukcji społecznych. PiS nie przyjęło takiego założenia, lecz zwróciło się w kierunku historii, starając się skorzystać z polskiego dorobku intelektualnego. J. Kaczyński mówił 10 listopada 2013 roku w czasie uroczystości niepodległościowych pod pomnikiem Piłsudskiego w Warszawie o konieczności dokonania syntezy myślenia piłsudczykowego i narodowo-demokratycznego. Piłsudski stał się depozytariuszem tradycji insurekcyjnej. Jednak potrafił uniknąć roli „olbrzymiego głazu samotnego”, który wprowadzie wyznacza drogę, jak bohaterowie przegranych powstań, ale nie tworzy nowej jakości. Klęski narodowe zostały przez Piłsudskiego przemyślane i zrationalizowane, aby odnieść wielkie zwycięstwo. Natomiast Dmowski z negacji powstań wywiódł koncepcję polityki czynnej, która zanegowała zarówno kapitulację, jak i ugodę z wrogiem. To także była droga do sukcesu⁵⁶.

php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 14.02.2008].

⁵⁵ M. Habowski, *op. cit.*, s. 94.

⁵⁶ *Wielotysięczne tłumy przeszły od Archikatedry Warszawskiej pod pomnik marszałka Piłsudskiego na placu jego imienia. PiS rozpoczął obchody Święta Niepodległości*, <https://wpolityce.pl/polityka/170642-wielotysieczne-tlumy-przeszly-od-archikatedry-warszawskiej-pod-pomnik-marszalka-pilsudskiego-na-placu-jego-imienia-pis-rozpoczal-obchody-swiet-niepodleglosci> [dostęp: 11.11.2013].

Bibliografia

- IV Rzeczpospolita: Program Prawa i Sprawiedliwości*, [b.m.w.] 2003.
- Beyme K. von, *Współczesne teorie polityczne*, Warszawa 2005.
- Bezpieczeństwo kosztuje* [Rozmowa Jacka Karnowskiego z Jarosławem Kaczyńskim], <http://www.polskieradio.pl>, 19.09.2006 [dostęp: 18.12.2009].
- Bukowiecki S., *Polityka Polski Niepodległej: Szkic programu*, Warszawa 1922.
- Burchill S., Devetak R., Linklater A., *Teorie stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006.
- Cichocki M., *Szkice z polskiej podmiotowości*, [w:] *Rzeczpospolita na arenie międzynarodowej: Idee i praktyczne dylematy polityki zagranicznej*, J. Kłockowski, T. Żukowski (red.), Warszawa–Kraków 2010, s. 67–96.
- Czaputowicz J., *Teorie stosunków międzynarodowych: krytyka i systematyzacja*, Warszawa 2007.
- Dbamy o Polskę. Dbamy o Polaków*, [b.m.w.] 2007.
- Debata Kaczyński–Michnik z 1990 roku*, <http://mampytanie.salon24.pl/251815,debata-kaczynski-michnik-z-1993-roku> [dostęp: 10.06.2015].
- Deklaracja polityczna Prawo i Sprawiedliwość*, Warszawa 2001.
- Europa solidarnych narodów: Program polityki europejskiej Prawa i Sprawiedliwości*, Warszawa 2004.
- Gawin D., Kowal P., *Polska polityka historyczna*, [w:] *Polityka historyczna: Historycy, politycy, prasa. Konferencja pod honorowym patronatem Jana Nowaka-Jeziorańskiego, Pałac Raczyńskich w Warszawie, 15 grudnia 2004 roku*, A. Panecka (red.), Warszawa 2005, s. 11–13.
- Grzesik-Robak A., *Polskie partie polityczne wobec integracji Polski ze Współnotami Europejskimi/Unią Europejską (1989–2004)*, Toruń 2008.
- Habowski M., *Prawo i Sprawiedliwość wobec zagadnień polityki zagranicznej*, [w:] *Polityka zagraniczna Polski w latach 2004–2011: Struktury, koncepcje, sąsiedzi*, Izrael, M.S. Wolański (red.), Polkowice 2013, s. 93–128.
- Halizak E., *Liberalna wizja porządku międzynarodowego*, [w:] *Porządek międzynarodowy u progu XXI wieku*, R. Kuźniar (red.), Warszawa 2006, s. 58–83.
- Informacja ministra spraw zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski w 2004 roku: Przemówienie J. Kaczyńskiego, Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 67 posiedzenie, 21.01.2004, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 14.09.2008].
- Informacja rządu na temat polskiej polityki zagranicznej w 2003 roku: Przemówienie J. Kaczyńskiego, Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 40 posiedzenie, 22.01.2003, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 2.01.2007].

- Jackson R., Sørensen G., *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych: Teorie i kierunki badawcze*, Kraków 2006.
- Jak Kaczyński z Michnikiem, http://www.mojeopinie.pl/jak.kaczynski_z_michnikiem,3,1186771561 [dostęp: 10.06.2015].
- Jarosław Kaczyński o Piłsudskim i o bracie, „Rzeczpospolita” 2010, 8.09., <http://www.rp.pl/artukul/532766.html> [dostęp: 10.06.2015].
- Jeśli Wrzodak, daję dyla: Rozmowa Jarosława Kurskiego z Lechem Kaczyńskim, „Gazeta Wyborcza” 2003, nr 128 (3.06.), s. 13–14.
- Kaczyński J., *Reperowanie reparacji*, „Gazeta Wyborcza” 2004, nr 205 (1.09.), s. 14.
- Kazimierz Sosnkowski, *Myśl – praca – walka: Przyczynki do monografii oraz uzupełnienia do materiałów historycznych Kazimierza Sosnkowskiego*, oprac. S. Babiński, Londyn 1988.
- Kloczkowski J., Żukowski T., *Polityka polska: czas na poważną debatę*, [w:] *Rzeczpospolita na arenie międzynarodowej: Idee i praktyczne dylematy polityki zagranicznej*, J. Kloczkowski, T. Żukowski (red.), Warszawa–Kraków 2010, s. 7–18.
- Kowalczyk K., *Prawo i Sprawiedliwość*, [w:] *Polskie partie i ugrupowania parlamentarne*, K. Kowalczyk, J. Sielski (red.), Toruń 2004, s. 143–168.
- Kuźniar R., *Droga do wolności: Polityka zagraniczna III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2008.
- Landgraf M., *Aktualna koncepcja roli Polski w Unii Europejskiej*, „Przegląd Europejski” 2006, nr 1, s. 149–165.
- List Putina do Polaków – pełna wersja, http://wyborcza.pl/1,75399,6983945,List_Putina_do_Polakow___pelna_wersja.html [dostęp: 19.10.2013].
- Łoś-Nowak T., *Paradygmat realistyczny – projekcje porządku międzynarodowego u progu XXI wieku*, [w:] *Porządek międzynarodowy u progu XXI wieku*, R. Kuźniar (red.), Warszawa 2006, s. 21–58.
- Łysek W., *Między „Polską Jagiellońską” a „Polską Piastowską”: Recepcja i aktualność koncepcji ULB w polityce wschodniej koalicji PO-PSL*, „Przegląd Geopolityczny” 2014, nr 8, s. 105–122.
- Mingst K., *Podstawy stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006.
- Niedźwiecki A., *Polska polityka europejska w latach 2005–2007: Zarys problemu*, „Athenaeum” 2008, nr 19, s. 39–53.
- Nocoń J., Laska A., *Teoria polityki: wprowadzenie*, Warszawa 2005.
- Nye J.S., *Konflikty międzynarodowe: wprowadzenie do teorii i historii*, Warszawa 2009.
- Paweł Zalewski w „Poranku Radia TOK FM”, 3.07.2006, <http://www.pis2.home.pl/article.php?id=8463> [dostęp: 12.01.2007].

- Piłsudski J., *Pisma zbiorowe: Wydanie prac dotychczas drukiem ogłoszonych*, t. 4 i 9, Warszawa 1937.
- Podgórzeńska R., *Polityka europejska rządu Kazimierza Marcinkiewicza*, „Przegląd Europejski” 2006, nr 4, s. 61–72.
- Polityka zagraniczna jest twardą grą* [Rozmowa Pawła Lisickiego i Małgorzaty Subotić z premierem Jarosławem Kaczyńskim], <http://archiwum.rp.pl/art-tykul/655232-Polityka-zagraniczna-jest-twarda-gra.html>, 16.12.2006 [dostęp: 12.01.2008].
- Prawo i Sprawiedliwość: Program 2005, IV Rzeczpospolita, Sprawiedliwość dla Wszystkich*, [b.m.w.] 2005.
- Prezydent: polityka historyczna jednym z obowiązków państwa*, 4.09.2009, <http://www.prezydent.pl/archiwum-lecha-kaczynskiego/aktualnosci/rok-2009/art,9,804,prezydent-polityka-historyczna-jednym-z-obowiazkow-panstwa.html> [dostęp: 29.10.2013].
- Program Prawa i Sprawiedliwości 2014: Zdrowie–Praca–Rodzina*, [b.m.w.] 2014.
- Przemówienie J. Kaczyńskiego, *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 40 posiedzenie, 22.01.2003, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 2.01.2007].
- Przemówienie J. Kaczyńskiego, *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 67 posiedzenie, 21.01.2004, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 7.03.2009].
- Przemówienie K.M. Ujazdowskiego, *Sprawozdanie stenograficzne*, Sejm, IV Kadencja, 96 posiedzenie, 21.01.2005, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=6 [dostęp: 14.02.2008].
- Przemówienia na Westerplatte*, <https://www.tvn24.pl/przemowienia-na-westerplatte> [dostęp: 19.10.2013].
- Sielski J., *Ewolucja poglądów polskich partii politycznych do procesu integracji europejskiej*, [w:] *Europa XXI wieku: Perspektywy i uwarunkowania integracji europejskiej*, M. Musiał-Karg (red.), Poznań 2007, s. 153–166.
- Sikorski R., *1 września – lekcja historii*, „Gazeta Wyborcza” 2009, 29.08., http://wyborcza.pl/1,75248,6978098,Min__Sikorski_dla__Gazety__1_września__lekcja_historii.html [dostęp: 17.12.2010].
- Sikorski R., *Polska a przyszłość Unii Europejskiej: Wystąpienie ministra Radosława Sikorskiego na konferencji w Berlinie*, 28.11.2011, <http://www.msz.gov.pl/resource/c2a33d88-7b8d-4fa5-8680-a67a4b2b38af:JCR> [dostęp: 17.03.2015].
- Skarżyński R., *Anarchia i policentryzm: Elementy teorii stosunków międzynarodowych*, Białystok 2006.
- Strategia bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2007.
- Uniwersytety są podstawą suwerenności dzisiejszego państwa: Rozmowa z prof. dr. hab. Ryszardem Skarżyńskim*, „Geopolityka” 2012, nr 5, <http://geopolityka>.

- net/universytety-sa-podstawa-suwerennosci-dzisiejszego-panstwa/ [dostęp: 10.09.2018].
- Warzecha Ł., *Czy możliwa jest realistyczna polityka zagraniczna nie na kolanach, czyli o fałszywej interpretacji realizmu*, [w:] *Rzeczpospolita na arenie międzynarodowej: Idee i praktyczne dylematy polityki zagranicznej*, J. Kloczkowski, T. Żukowski (red.), Warszawa–Kraków 2010, s. 97–116.
- Warzecha Ł., *O wypełnianiu przez Polskę jej potencjału*, <http://www.omp.org.pl/artukul.php?artukul=276> [dostęp: 10.06.2015].
- Wedel J. von, *Polska polityka wobec Niemiec 2005–2007: polityka historyczna czy nowa polityka europejska?*, [w:] *Polityka zagraniczna Polski w warunkach członkostwa w Unii Europejskiej*, R. Podgórska (red.), Toruń 2009.
- Wielotysięczne tłumy przeszły od Archikatedry Warszawskiej pod pomnik marszałka Piłsudskiego na placu jego imienia. PiS rozpoczął obchody Święta Niepodległości*, <https://wpolityce.pl/polityka/170642-wielotysieczne-tlumy-przeszly-od-archikatedry-warszawskiej-pod-pomnik-marszalka-pilsudskiego-na-placu-jego-imienia-pis-rozpoczal-obchody-swiet-niepodleglosci> [dostęp: 11.11.2013].
- Wildstein B., *Czy Polaków stać na niepodległość?*, [w:] *Rzeczpospolita na arenie międzynarodowej: Idee i praktyczne dylematy polityki zagranicznej*, J. Kloczkowski, T. Żukowski (red.), Warszawa–Kraków 2010, s. 19–32.
- Wystawimy rachunek za krzywdy: Rozmowa Jarosława Kurskiego z Lechem Kačzyńskim*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 117 (21.05), s. 13.
- Zięba R., *Główne kierunki polityki zagranicznej Polski po zimnej wojnie*, Warszawa 2010.

Abstract

The article is the analysis of Law and Justice party, perceived as neorealistic (as opposed to neoliberalism). The argument between neorealists– neoliberals implied polarisation, concentration, political mobilisation in Poland. The adversary of Law and Justice is Civic Platform – a neoliberal party. In theoretical background the subject of the competition is realism. The choice of the means to achieve goals is based on historic, cultural and geopolitical analysis. For Civic Platform realism is based on the adjustment of means for the political disposal. In the article four dimensions were analysed: cognitive, conceptual, axiological and programmatic. One of the most important consequence of realism for Law and Justice party is hard politics visible in international affairs.

Keywords: political thought, political parties, Law and Justice party, international relations

Podmiotowość istoty ludzkiej w procesie rozwoju i transformacji – refleksja historiozoficzna

Najważniejsze i najbardziej docieklive pytanie, jakie człowiek stawiał sobie niezmiennie i które ustawicznie będzie ponawiał, to pytanie o swe pochodzenie i rozwój od chwili pojawienia się istoty ludzkiej na tej planecie, którą nazywał on Ziemią.

Już Huxley nazwał ten problem najważniejszym¹, podobnie Häckel². Wracał do tego w XX wieku również Karl Jaspers³. Nie ma żadnego mitu, żadnej sagi etnicznej, żadnej filozofii, która nie nawiązywałaby do myśli o genezie istoty ludzkiej. Skąd pochodzi człowiek, jak się stawał istotą ludzką, gdzie znajduje się obszar jego poczęcia, jak przebiegał dalszy rozwój wiodący do duchowej wielkości, szlachetności, które wyróżniają go od świata zwierząt? Człowiek stale pozostaje zagadką, która tkwi między zwierzęciem a istotą boską i nadal ta zagadka jest przedmiotem kolejnych wyzwań badawczych.

Poprzez tysiąclecia ludzkość posiadała niejasne tylko wyobrażenia świtu swego człowieczeństwa, jednostka ludzka bowiem nie posiada własnych wspomnień swych narodzin. Społeczeństwo ludzkie pragnie jednak znać przebieg tego

* Profesor, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Katedra Systemów Politycznych.

¹ Th.H. Huxley, *Stanowisko człowieka w przyrodzie*, Warszawa 1874.

² E. Häckel, *Die Anthropogenie*, Leipzig 1874.

³ K.Th. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Basel 1949.

procesu, ponieważ stawanie się zawiera w sobie świadomość celu, bez czego egzystencja ludzka jest nie do pomyślenia. Człowiek nie może żyć bez świadomości kierunku swego życia, bez wartościowania swego istnienia, co jak światło rozjaśnia jego drogę życiową. Ta droga musi zawierać początek i koniec, które pozostając we wzajemnym związku, są jakby połączone klamrą bytu, stanowią określone punkty biegunowe kroczenia człowieka przez padół ziemski. Cel wyrażający wartość, treść życia, sens istnienia jest zawsze związany z przyszłością, która jednak pozostaje jakby w głębokim cieniu. Natomiast przeszłość zawiera w sobie to, co się działo faktycznie, było rzeczywistością, zawiera w sobie takie procesy jak pochodzenie. Dlaczego więc człowiek posiada tak niewiele wiedzy o swej genezie? Jak może przewidywać swą przyszłość i zdążać do określonego celu, skoro nie ma dostatecznej wiedzy o przeszłości?

Mesjanistyczna nadzieja wywodzi się z prabytu łączącego się z wyobrażeniem raju i stale jest oczekiwaniem osiągnięcia przez istotę ludzką takiego stanu, w jakim rzekomo pierwotnie ona się znajdowała – w stanie duchowego człowieczeństwa. Skąd więc wywodzą się ułomności ludzkie – niegodziwość, zakłamanie, zdrady, obłuda czy zły duch? Czyż więc byłyby to cechy immanentne, nadane pierwotnie, czy też powstały raczej jako odszczepieństwo od pierwotnego bytu – bytu prawdy, autentyczności, honoru, dobroci? Jakim wobec tego był człowiek w swych początkach? Znowu więc pojawia się pytanie o prabyt, o Adama.

Nie jest to pytanie zadawane wyłącznie z perspektywy scjentyistycznej, nauka bowiem jest stosunkowo młodą przestrzenią intelektualną. Mamy tu raczej do czynienia z prapytaniem zadawanym przez człowieka od pradziejów o istotę egzystencji ludzkiej – o jego wyjątkowość poznawczą.

Wielkie, starożytne cywilizacje najwcześniej usystematyzowały refleksję na temat człowieka. Sumerowie, Egipcjanie, Chińczycy stworzyli m.in. mity o pierwotnym człowieku, który istniał od początku i żył rzekomo w harmonii ze światem, w zgodzie ze zwierzętami, w bezpieczeństwie i dobroci serca.

Babilońskie informacje zawarte w sumeryjskich tekstach mówią o miejscu zamieszkiwania bóstw, gdzie istnieje boskość życia oraz piecza nad stadami i zbożami. W eposie o Gilgameszu, który powstał w trzecim tysiącleciu – *Enkidu*, nazwa ta odnosi się do człowieka – żyje on w szczęściu i zadowoleniu razem ze zwierzętami. Wraz z gazelami spożywa rośliny polne. Razem ze zwierzętami pije wspólnie z wodopojów, wspólnie swawoli we wzburzonych falach wodospadów⁴.

⁴ I. Diakonow, *Opowieść o Gilgameszu*, [w:] *Wschód Starożytny*, W.W. Struwe (red.), Warszawa 1956, s. 133–138.

W jednym z egipskich tekstów odkrytych w piramidach, uchodzących za najstarsze, zawarty jest przekaz, iż pierwotnie zadowolone były wszystkie bóstwa zarówno w niebie, jak i na ziemi. Szczęśliwe były też bóstwa południa i północy, zachodu i wschodu, bóstwa okręgów i miast, człowiek zaś żył z bóstwami i zwierzętami w szczęśliwości i w zgodzie⁵.

W myśli chińskiej – co zawarte jest w przekazach Ji Ginga (Yi King) – egzystencja ludzka oparta miała być pierwotnie na myślistwie i rybołówstwie i pozostawała w harmonii ze światem. Ludzie egzystowali we wzajemnym związku i zgodzie ze zwierzętami, zaś Adama tej epoki zwano Paotti. Żył szczęśliwie, nie znał trosk ani zmęczenia, posiadał dostatek żywności, był otoczony zwierzyną i żył z nią wspólnie. Ona była dostarczycielką pożywienia, ubioru i niezbędnych narzędzi z kości i rogu⁶.

Platon potwierdza te mity o pierwotnie istniejącym raju w księdze o państwie⁷. Myśl ta żywa jest u Hezjoda⁸, pojawia się też zarówno u Izajasza⁹, jak i u Wergiliusza¹⁰.

Uporczywie utrzymuje się myśl o powrocie pierwotnej harmonii, gdzie ludzkość przeżywać będzie nowy, złoty wiek, powróci zgoda, szczęście, wspólne obcowanie, okres pokoju. Prorok Izajasz o tej nadchodzącej epoce mówi: wilk z barankiem paść się będą społem, lew jako wół plew jeść będzie, a wężowi proch będzie chlebem jego, nie będą szkodzić ani zatracać się. Zjawi się Mesjasz i świat odnowi¹¹.

Również współcześnie funkcjonują idee o niebywałej sile, które dostarczają ludziom złudnych, wręcz mitycznych koncepcji, archetypów o niewyobrażalnym ładunku emocjonalnym dotyczących sensu i celu istnienia.

Dziewiętnastowieczni myśliciele wierzyli w możliwość wydobycia tych mitów z nieprzewidywalności i przeobrażenie ich w logiczne myślenie, które nazwano naukowym socjalizmem. Nie jest też więc przypadkiem, że właśnie ta idea pozostaje w związku z pierwotnymi wyobrażeniami egzystencji ludzkiej, z prastarymi mitami i sagami.

Żadna – teoria monetarna – jak i żadna narodowo-ekonomiczna konstrukcja myślowa – nie posiada takiej siły do aktywizacji mas ludzkich jak mesjanistyczny socjalizm, który w ciągu XIX i XX wieku wykazywał dynamiczną siłę. Była ona tak skuteczna, że podzieliła współcześnie żyjącą ludzkość na dwa

⁵ E. Meyer, *Geschichte des alten Ägyptens*, Berlin 1887, s. 8–22.

⁶ L. Pozdniejewa, *Mity Chińczyków starożytnych*, [w:] W.W. Struwe (red.), *op. cit.*, s. 208–214.

⁷ Platon, *Państwo prawa*, Kęty 1999, s. 269.

⁸ Hezjod, *Prace i dnie*, Wrocław 1952, s. 110.

⁹ Iz 1; 8; 65, 25.

¹⁰ Wergiliusz, *Bukoliki, Georgiki*, Wrocław 1953, 6 ekloga.

¹¹ Iz 65, 25.

wrogie obozy, które jeszcze bardziej zajadłe stawiały przeciw sobie niż to czyniły w przeszłości i czynią w teraźniejszości wskutek wojen religijnych.

Pytanie o prabyt człowieka wtargnęło też w centrum naszych dni i demonstruje się współcześnie w postaci eksodusu azjatycko-afrykańskiej ludności w głąb Europy. Jest to w rzeczy samej kolejna wędrówka ludów, jakie zdarzały się przed tysiącami i setkami lat. Łączy się to zjawisko także z procesem konfrontacji cywilizacji – jak nazwałby to Huntington¹².

Człowiek współczesny przeżył także dwie straszliwe wojny światowe. Pierwsza trwająca od roku 1914 do 1918 pochłonęła 20 milionów zabitych, druga od 1939 do 1945 pochłonęła ich 50 milionów. Około 10 milionów ludzi przebywało w obozach koncentracyjnych, tylko w Auschwitz zginęły cztery miliony, we wszystkich zaś obozach zginęło sześć milionów uwięzionych. Ta wielomilionowa masakra wydarzyła się w Europie, którą ludzkość uważa za najbardziej cywilizacyjnie rozwiniętą część świata i która rości sobie pretensje do tego, aby wskazywać innym narodom świata kierunek postępowego rozwoju.

Do niedawna trudno było spotkać takiego człowieka, który by nie był zagrożony zagładą i któremu by w czasie tych dwóch wojen, a także często między wojnami, śmierć nie stawała w oczach. Byt Europejczyków, a także często także mieszkańców pozaeuropejskich części świata, stawiany był przez cały wiek XX przed ustawiczną obawą zagrożenia życia, przed uczuciem zwątpienia i załamania, przed udręką i zgubą. Trony cesarzy, królów i książąt były powalane, walki klasowe zostawiły głębokie rany. Okrucieństwa stosowano jak nigdy dotąd, tortury, rozmyślnie zadawane cierpienia, mordy jeńców, okaleczenia – literalnie wszystko, co dotąd z dreszczem przerażenia czytano o torturach średniowiecznych, tylko jeszcze okropniejsze, bardziej perwersyjnie wymyślne. Całe miasta obrócono w proch i pył, w nędzę, w ból i łzy, zwątpienie, lęk i zgrozę.

W takich czasach, bardziej niż w wyciszonych okresach, żywe się staje wieczne pytanie: czym jest człowiek, jak to możliwe, że istota ludzka jest zdolna te okropności pomieścić w sobie? Czymże więc on jest, jeżeli tę przepastność zła może w sobie zawrzeć? Człowiek staje zatem przed sobą samym przepętniony przekleństwami, załamany, wątpiący w siebie samego. Z obrzydzeniem postrzega swoją nikczemność – gdzież się podziała ta boskość, która rzekomo w nim jest?

Takie chwile zmuszają do pytania o sens bytu człowieka, o jego wartość czy raczej brak wartości. Budzi się w nas wtedy konieczność skierowania swego spojrzenia, intensywniej niż w minionych epokach, na człowieka pierwotnego. Zwraca to naszą uwagę na czas, kiedy człowiek rzekomo był jeszcze

¹² S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2001.

prostolinijny, nie zepsuty, nie opanowany obłąkańczymi ideami, nie wprzężony w koleiny samolubnego myślenia, nie ogarnięty popędem walki przeciwko innemu człowiekowi, do czasów, kiedy w istocie ludzkiej kształtowało się człowieczeństwo. Pytania takie wypływają w trudnych okresach historii, stawia je chrześcijaństwo, kiedy myślimy o Adamie, o jego popadnięciu w niełaskę Opatrzności, co wyartykułował już w XIII wieku Roger Bacon¹³. Pytania te nurtowały także myślicieli renesansu i reformacji – Erazma z Rotterdamu¹⁴, Melanchtona¹⁵, Hugona Grotiusa¹⁶.

W czasach rewolucji francuskiej problem ten stawał jako centralny punkt refleksji intelektualnej. Formułowano go jako pytanie o prawa ludzkie, o naturalne samostanowienie człowieka w stosunku do innych ludzi, w stosunku do jego pierwotnych skłonności.

I tak, przestrzeń refleksji Jean-Jacques'a Rousseau została całkowicie zmajoryzowana tym problemem. Ustawicznie powraca on do człowieka naturalnego w jego pierwotnej egzystencji¹⁷. Istotna jest w tym względzie rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności¹⁸. Rousseau rozpoczął ją od rozróżnienia między dwoma rodzajami nierówności – naturalną (przyrodzoną) i sztuczną. Nierówność naturalna wynika z różnic w sile, inteligencji i z przyrodzonych cech człowieka, natomiast ta druga – nazwana przez Rousseau sztuczną – wynika z praw rządzących społeczeństwem. I ją właśnie starał się Rousseau wyjaśnić, rekonstruując najwcześniejsze fazy ludzkiej egzystencji na ziemi. Wysunął tezę, że pierwszy człowiek nie był istotą społeczną, lecz całkowicie samotną. Pod tym względem zgadzał się z opisem stanu natury Thomasa Hobbesa¹⁹.

Jednak w przeciwieństwie do pesymistycznych poglądów Hobbesa dotyczących warunków życia pierwszych ludzi, którzy mieli wieść żywot „nędzny, wstrętny, brutalny i krótki”, Rousseau twierdził, że pierwszy człowiek – choć niewątpliwie samotny – był jednak zdrowy, szczęśliwy i wolny. Ludzkie zło – twierdził dalej – pochodzi z czasów powstawania społeczeństwa. W ten sposób uwznioślił naturę, obarczając społeczeństwo winą za istnienie zła. Stwierdził, że namiętności powodujące zło niemal nie istnieją w stanie naturalnym, lecz zaczynają powstawać wraz z formowaniem się społeczeństw. Wysunął tezę, że życie społeczne rozpoczęło się, gdy człowiek zbudował pierwsze domostwa,

¹³ S. Swieżawski, *U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodoznawstwa z filozofią scholastyczną*, Lublin 1948.

¹⁴ J. Domański, *Erazm i filozofia*, Wrocław 1973.

¹⁵ Ph. Melanchton, *Epitome doctrinae christianae*, Wittenberge 1524.

¹⁶ A. Lysen, *Hugo Grotius: Essays on His Life and Works*, Leyden 1925.

¹⁷ B. Baczko, *Rousseau – samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.

¹⁸ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności*, Warszawa 1956.

¹⁹ F. Tönnies, *Tomasz Hobbes*, Warszawa 1903.

co doprowadziło do wspólnego mieszkania mężczyzn i kobiet, a to z kolei stworzyło zwyczaj życia w rodzinie i wśród sąsiadów. Wspólnoty sąsiedzkie – jak nazwał tę fazę Rousseau – były w istocie złotym wiekiem ludzkiej historii. Delikatna, miłosna namiętność dała jednak początek destrukcyjnej namiętności – zazdrości. Sąsiedzi porównywali swoje umiejętności i osiągnięcia, co stało się pierwszym krokiem do nierówności i początkiem zła. Ludzie zaczęli żądać uwagi i szacunku, ich niewinna miłość własna zamieniła się w grzeszną pychę, bowiem każdy chciał być lepszy od innych. Pojawienie się własności stanowiło kolejny krok ku nierówności, ponieważ wprowadziło konieczność tworzenia praw i rządów chroniących własność. Spostrzeżenia te inspirowały późniejszych rewolucjonistów, takich jak Marks czy Lenin, choć sam Rousseau nigdy nie twierdził, że można zawrócić bieg wydarzeń historii, zaś powrót do „złotego wieku” był według niego mrzonką.

Niemiecki ruch intelektualny *Sturm und Drang* powstawał w zupełności pod silnym wpływem Rousseau. Filozofowie, myśliciele i twórcy, tacy jak Kant, Jefferson, Herder, Goethe, Schiller, przejęli rozstrzygające impulsy od niego.

Szczególnie Schiller rozwija żywotnie koncepcje Rousseau. W swej rozprawie *Co nieco o pierwszym społeczeństwie ludzkim* utrzymuje, że:

[...] tak jak rośliny i zwierzęta, tak i człowiek został stworzony od pierwocin swego bytu. Sukcesywnie też zaczął się rozwijać jego rozum. Ponieważ natura była dla niego łaskawa, troszcząc się o niego i działając na jego korzyść, toteż on sam mniej sił zużywał na zapewnienie swej egzystencji i bez przeszkód rozwijał swój umysł, nierozpraszany żadnymi troskami skupiał się na doskonaleniu swych narzędzi, swej mowy oraz subtelnym strojeniu swego intelektu. Jego pogodny umysł ogarniał wszystkie zjawiska bezinteresownie i czysto, wprowadzając je nieskalane i szczere do swej pobudzonej pamięci. Delikatnie i z uśmiechem przebiegała kreacja człowieka, on zaś sam wzmacniał spokojnie swoje siły do walki, która go czekała.

Zaraz po tych z romantycznym uczuciem sformułowanych zdaniach nazywa Schiller prądziejowego człowieka najszcześliwszym i najbardziej uduchowionym ze wszystkich zwierząt²⁰.

Pytanie o sens ludzkiego istnienia i kreacji pramysłącego człowieka nie milkło nigdy, pojawia się ono u Fichtego, Schlegla, Schellinga i wkracza także w czasy współczesne, nie tracąc nic na aktualności.

Zagadnienie prądziejów jest nieustannie poruszane tak przez filozofów, jak i przedstawicieli pokrewnych dyscyplin naukowych. Tam jednak, gdzie błędną filozoficzne rozważania, zaś źródła pisane milczą – decydującej odpowiedzi dostarcza zbadanie warstw ziemnych łopata archeologa. Żywe zainteresowanie współczesnego społeczeństwa badaniami archeologicznymi, które odkrywają

²⁰ F. Schiller, *Etwas über die erste Menschengesellschaft*, Jena 1790.

drogi rozwoju pierwotnego człowieka budzi duży popyt na publikacje, które podejmują tę tematykę. Niektóre pozycje stają się bestsellerami, zaś nakłady sięgają setek tysięcy egzemplarzy, przekładane też są na wiele języków²¹.

Jednym z istotnych czynników wzrostu znaczenia poznawczego archeologii wydaje się stosunek sztuki współczesnej do stylizowanej, abstrakcyjnej sztuki prehistorycznej. Styl sztuki określonej epoki jest zazwyczaj najgłębszym, najdoskonalszym z możliwych środkiem wyrazu. Odczucia zarówno emocjonalne, jak też indywidualne i społeczne, przeżywane w określonym czasie, odzwierciedla obok filozofii, najdoskonalej upostaciowanie w sztuce. Podczas gdy filozofia ujmuje istotę określonego czasu poprzez przeniknięcie myślą, mentalnie, sztuka wyraża to w kształcie, w formie.

I tak, sztuka abstrakcyjna jest wyrazem formy zapoczątkowanej w malarstwie europejskim drugiej połowy XIX wieku i stopniowej rezygnacji z tradycyjnej koncepcji sztuki mimetycznej. Proces ten, narastając od impresjonizmu, przygotował grunt dla rozwoju sztuki stylizowanej i abstrakcyjnej. Jej istotę stanowi – jak uważa Kandinsky – uchwycenie duchowej treści przedmiotu, która wypełnia formę²². Ta sztuka współczesności łączy się przedziwnie z tym, co najbardziej wewnętrzne w sztuce prehistorycznej późnego plejstocenu i wczesnego holocenu, a następnie w neolicie i epoce brązu. Dotyczy to zarówno plastyki, jak i malarstwa, które to dziedziny sztuki wykazują tak wyraźne zbieżności, iż nie można tego wytłumaczyć czystym przypadkiem i jest rzeczą oczywistą, iż to, co pierwotne, wpływa na to, co późniejsze.

Prehistoryczne malarstwo abstrakcyjne, podobnie jak grawerunek i plastyka, ujawnione zostały przez badania archeologiczne XVIII i XIX wieku. Sztuka ta jednak nie wywarła wówczas na współczesne społeczeństwo istotnego wrażenia. Odstawiono te dzieła sztuki do regałów w przepastnych magazynach muzealnych, ponieważ tylko nieliczni poświęcali im należytą uwagę.

Każda zmiana w rozwoju sztuki powstaje na skutek pojawienia się nowego impulsu stylistycznego z jednej strony oraz gotowości przyjęcia innowacji z drugiej. I tak, np. barok wykrystalizował się m.in. na skutek infiltracji elementów tradycyjnej sztuki indyjskiej. Świadczą o tym chociażby cebulowate hełmy wież kościelnych znacznej części Europy Południowo-Wschodniej i Środkowej. To nie tylko wpływ sztuki islamu i Bizancjum, ale pierwotny, hinduski, co wyraźnie

²¹ J. Kleibl, *Skąd przychodzisz, Adamie?*, Katowice 1981; R. Moore, *Skamieniałymi śladami człowieka*, Warszawa 1966; Z. Kosidowski, *Gdy Słońce było Bogiem*, Warszawa 1956; F. Weremiej, *Śladami zagubionych ogniw*, Warszawa 1977; Z. Bukowski, K. Dąbrowski, *Świt kultury europejskiej*, Warszawa 1972; *The Origins of Europe*, D. Collins (red.), London 1975; G. Bibby, *Faustkeil und Bronzeschwert*, Hamburg 1957; V.G. Childe, *The Dawn of European Civilization*, London 1950.

²² J. Białostocki, *Sztuka cenniejsza niż złoto*, Warszawa 1974.

dostrzec można, obserwując zwieńczenia wież m.in. w Delhi czy Agrze. Dalszy wpływ uwidacznia się w zwojowej ornamentyce zdobiącej wyroby meblowe, a zarazem występującej w plastyce i malarstwie. Jest to wyraźne naśladownictwo wzorów indyjskich, które wtargnęły wtedy do Europy. Istotną przyczyną szerzenia się tych wpływów była ekspansja europejska, szczególnie brytyjska, której *spiritus movens* stała się Kompania Wschodnioindyjska, swą intensywną i wielostronną działalność rozwijająca już w początkach siedemnastego wieku. Popularność elementów kultury indyjskiej wzrastała również dzięki badaniom gramatyki i leksyki sanskrytu, starożytnego języka indyjskiego. Przyczyniło się to szczególnie do poznania historii rozwoju języków należących do indoeuropejskiej rodziny językowej dzięki pracom takich badaczy jak brytyjski językoznawca William Jones, który pierwszy zwrócił uwagę na znaczenie sanskrytu w analizie języków klasycznych, oraz Franz Bopp, którego badania nad sanskrytem doprowadziły do wydzielenia indoeuropejskiej rodziny językowej poprzez odkrycie fleksji²³.

Można też upatrywać podobnej roli sztuki chińskiej w genezie rokoka. Chińszczyzna (*chinoiserie*), niosąca ze sobą elementy i motywy Dalekiego Wschodu (głównie Chin), występowała już w Europie od XVII wieku. Najpełniejszy wyraz znalazła jednak w sztuce rokoka, szczególnie w architekturze wnętrz, a napłynęła pełniej wraz z chińskimi tkaninami, meblami, malarstwem i porcelaną, której eksport do Europy zapoczątkowano w czasach Dynastii Ming (ok. 1620). W czasach dynastii Qing za panowania cesarza Qianlong (1736–1796) powstawała też porcelana o tematyce europejskiej z dekoracją w stylu chińskim eksportowana na Zachód. Zdobiono ją scenami wzorowanymi na rycinach sprowadzanych do Chin przez misjonarzy jezuickich (stąd nazwa *porcelana jezuicka*). Do najpopularniejszych należały motywy chrześcijańskie, np. ukrzyżowanie, choć wykorzystywano także wzory mitologiczne, masońskie. Wszystko to było przeniknięte stylem *chinoiserie*. Asymetrii panującej w tym czasie Europa nigdy przed tym nie знаła i ta charakterystyczna cecha z okresu między 1740 a 1780 rokiem, kształtująca ówczesną sztukę ma bezsprzecznie chińską proveniencję²⁴.

Powstanie kolejnego stylu, *empire*, wiąże się głównie z panowaniem Napoleona I oraz z odkryciem Pompei, ogólnie zaś mówiąc, wpływem antyku. Proste

²³ F. Bopp, *Über das Coniugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt am Main 1816; T. Milewski, *Z zagadnień językoznawstwa ogólnego i historycznego*, Warszawa 1969; R. Colin, *Archeologia i język*, Warszawa–Poznań 2001, s. 31–32.

²⁴ *Porcelana*, [w:] *Britannica Edycja polska*, t. 34, Poznań 2003; R. Hamann, *Geschichte der Kunst*, t. 2, Berlin 1955, s. 657–708; *Rokoko*, [w:] *Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 5, Warszawa 1996.

prowadzenie linii stylistycznych ornamentyki, mebli, układu przedstawień obrazowych znajduje swój początek w Pompejach. W architekturze zaznacza się silny wpływ starożytnej sztuki greckiej, a zwłaszcza rzymskiej. Widoczna jest też duża ilość przedmiotów egipskich. Uderza także monumentalizm, ścisła symetria i surowość form architektonicznych, liczne przedstawienia figuralne, symbole, atrybuty władzy, obfitość ornamentyki. Formy *empire* przyjęły się powszechnie w połowie XIX wieku w całej Europie, zwłaszcza w Polsce i Rosji.

Sztuka XIX wieku po roku 1830 była tylko imitacją, związkiem najrozmaitszych elementów stylistycznych. Toteż ówczesna twórczość artystyczna doczekała się bardzo krytycznych ocen. Nie rozwinęło się wtedy bowiem żadne nowatorstwo, żadne przekształcenie, wewnętrzne zawłaszczenie, słowem – jakiś własny, odrębny styl.

XX wiek niesie z sobą innowację stylistyczną. Punktem wyjściowym jest japoński drzeworyt, co można zauważyć u Moneta, Cezanne'a, van Gogha. W sposób widoczny oddziaływać wtedy zaczyna abstrakcyjna sztuka prehistoryczna poprzez sięganie do wzorów malarstwa neolitycznego z południowej Hiszpanii, geometrycznej sztuki greckiej oraz do zwięzłego stylu Sumerów. U Picassa, u Klee, u Miró, Baumeistra, wreszcie u Fernanda Légera wyraźnie widoczny jest wpływ prehistorycznego, abstrakcyjnego stylu²⁵.

Gotowość przejmowania przez młodych artystów form sztuki prehistorycznej działa pobudzająco na pasję poszukiwawczą archeologów, którzy odkrywają malarstwo ścienne w jaskiniach (Altamira, Trois Frères, Lascaux) i szczelinach skalnych. Powstaje niezwykle, duchowy związek artystów i badaczy, co jest niewątpliwie źródłem twórczych ekspresji.

Te istotne pytania o sens bytu ludzkiego, a także niezmiernej wagi dylematy początków i stałych przemian w rozwoju doznań estetycznych istot ludzkich wydają się niezmiernie ważnymi źródłami pełnego zaangażowania w rolę badań najstarszej przeszłości przez nas współczesnych. Przybliżają się nam wtedy dyskursywne związki między współczesnością i pradziejami, związki, które nas, współcześnie żyjących, głęboko wzruszają, przejmują i inspirują. Są to niewątpliwie węzłowe procesy naszych czasów, ponieważ dotyczą korzeni bytu i zarazem niosą ze sobą świadomość celów, do których ludzkość dążyć będzie w przyszłości.

²⁵ M. Porębski, *Dzieje sztuki w zarysie*, t. 1: *Od paleolitu po wieki średnie*, Warszawa 1976; M. Brezillon, *Encyklopedia kultur pradziejowych*, Warszawa 2001; H. Roth, *Kunst und Handwerk in frühen Mittelalter*, Stuttgart 1986.

Bibliografia

- Baczko B., *Rousseau – samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.
- Białostocki J., *Sztuka cenniejsza niż złoto*, Warszawa 1974.
- Bibby G., *Faustkeil und Bronzeschwert*, Hamburg 1957.
- Biblia Święta, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1971.
- Bopp F., *Über das Coniugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt am Main 1816.
- Brezillon M., *Encyklopedia kultur pradziejowych*, Warszawa 2001.
- Bukowski Z., Dąbrowski K., *Świt kultury europejskiej*, Warszawa 1971.
- Childe V.G., *The Dawn of European Civilization*, London 1950.
- Colin R., *Archeologia i język*, Warszawa–Poznań 2001.
- Collins D. (red.), *The Origins of Europe*, London 1975.
- Diakonow I., *Opowieść o Gilgameszu*, [w:] *Wschód Starożytny*, W.W. Struwe (red.), Warszawa 1956, s. 133–138.
- Domański J., *Erazm i filozofia*, Wrocław 1973.
- Haeckel E., *Die Anthropogenie*, 1874.
- Hamann R., *Geschichte der Kunst*, t. 2, Berlin 1955.
- Hezjod, *Prace i dnie*, Wrocław 1952.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2001.
- Huxley Th.H., *Stanowisko człowieka w przyrodzie*, Kraków 1874.
- Jaspers K.Th., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Basel 1949.
- Kleibl J., *Skąd przychodzisz, Adamie?*, Katowice 1981.
- Kosidowski Z., *Gdy Słońce było Bogiem*, Warszawa 1956.
- Lysen A., *Hugo Grotius: Essays on His Life and Works*, Leyden 1925.
- Melanchton Ph., *Epitome doctrinae christianae*, Wittenberge 1524.
- Meyer E., *Geschichte des alten Aegyptens*, Berlin 1887.
- Milewski T., *Z zagadnień językoznawstwa ogólnego i historycznego*, Warszawa 1969.
- Moore R., *Skamieniałymi śladami człowieka*, Warszawa 1966.
- Platon, *Państwo prawa*, Kęty 1999.
- Porcelana*, [w:] *Encyklopedia Britannica. Edycja polska*, t. 34, Poznań 2003.
- Porębski M., *Dzieje sztuki w zarysie*, t. 1: *Od paleolitu po wieki średnie*, Warszawa 1976.
- Pozdniejewa L., *Mity Chińczyków starożytnych*, [w:] *Wschód Starożytny*, W.W. Struwe (red.), Warszawa 1956, s. 208–214.
- Rokoko*, [w:] *Encyklopedia Powszechna PWN (Nowa)*, t. 5, Warszawa 1996.
- Roth H., *Kunst und Handwerk in frühen Mittelalter*, Stuttgart 1986.

Rousseau J.-J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności*, Warszawa 1956.

Schiller F., *Etwas über die erste Menschengesellschaft*, Jena 1790.

Swieżawski S., *U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodoznawstwa z filozofią scholastyczną*, Lublin 1948.

Tönnies F., *Tomasz Hobbes*, Warszawa 1903.

Weremiej F., *Śladami zagubionych ogniw*, Warszawa 1977.

Wergiliusz, *Bukoliki. Georgiki*, Wrocław 1953.

Abstract

The article deals with one of the most important questions in the history of humanity: why we are here. The author provides a wide overview of the evolution of human thought around the issue of our origins. We continuously have been asking ourselves the same question throughout our history, but it lead us to different conclusions. The essence of life is inseparably linked with the reason of our existence. The effect of which is visible not only in philosophy or sociology, but also in arts. While philosophy tries to describe this essence by thought, art tries to describe it by form and shape. While there is no philosophy without relation to the genesis of humanity, there is no art without emotions. This is why the humans are so curious to discover the past both by thought and form. We simply try to answer this one particular prehistoric question.

Keywords: human origins, philosophy, abstract art, values, human subjectivity

Polsko-czeska pamięć historyczna a przełomowe momenty wspólnych dziejów

W prezentowanym artykule zajmę się tymi wydarzeniami we wspólnej historii, które odgrywały lub odgrywają nadal ważną rolę we wzajemnych relacjach polsko-czeskich. Następnie spróbuję określić, jakie czynniki wpływają na kształt polsko-czeskiej pamięci w odniesieniu do najważniejszych momentów wspólnej historii. Postaram się sprawdzić, w jaki sposób dane wydarzenie było lub jest obecne w polskiej i czeskiej pamięci zbiorowej. Następnie zatrzymam się nad kwestią wykorzystania wybranych treści historycznych w polityce zagranicznej Polski. Na koniec zastanowię się nad tym, czy próby budowania polityki historycznej podejmowane są jedynie przez elity sprawujące władzę.

Trudno zaprzeczyć, że dobre stosunki polsko-czeskie są jednym z ważnych celów polskiej polityki zagranicznej. Niemniej jednak, mają one charakter po- niekąd unikalny i różnią się w sposób zdecydowany nie tylko od kontaktów Polski ze znaczącymi mocarstwami, takimi jak Rosja czy Niemcy, ale także krajami takimi jak Litwa, Ukraina czy Białoruś. Czechy nie są bowiem ani globalnym graczem w światowej polityce, ani nie stanowiły nigdy części Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Leżące przez większość swojej historii w orbicie wpływów niemieckich, podążały zazwyczaj własną drogą. To zaskakujące, że kraje, które dzielą ze sobą, od czasu rozpadu Czechosłowacji, granicę o długości blisko 800 km wchodziły ze sobą w interakcję, co do zasady, jedynie przy okazji ważniejszych dla obu narodów wydarzeń. Jak stwierdził kiedyś Tomasz

* Doktor, Politechnika Łódzka, Wydział Zarządzania i Inżynierii Produkcji, Zakład Nauk Humanistycznych.

Jastrun, komentując wyniki ankiety dotyczące wizerunku Czechów w oczach warszawskich licealistów w 1988 roku, można odnieść wrażenie, że Polaków i Czechów oddziala „lodowaty ocean”¹. Elżbieta Szczepańska wskazuje z kolei na fakt, że istnieje wiele powodów takiego stanu rzeczy, ale większość z nich, o ile nie wszystkie, ma korzenie we wspólnej historii. Pośród nich publicystka wymienia zwłaszcza panslawizm dominujący w XIX-wiecznym czeskim odrodzeniu oraz konflikty w XX wieku². Sprawa wydaje się jednak bardziej złożona, bowiem na postrzeganie wspólnej, polsko-czeskiej przeszłości ma wpływ kilka czynników pozahistorycznych. Pierwszym z nich jest sposób interpretacji własnej historii przez daną wspólnotę narodową. Nie ulega bowiem wątpliwości, że narody patrzą na swoje dzieje jako na rezultat procesu posiadającego pewne „motywy przewodnie”. Co więcej, poszczególne wydarzenia są przeżywane odmiennie przez tych, których one bezpośrednio dotyczą, inaczej patrzy na nie naród, a jeszcze inaczej interpretuje je elita sprawująca władzę. Nie należy wreszcie zapominać o wpływie stereotypów i mitów narodowych na relacje międzynarodowe, ponieważ często stanowią one jeden z aspektów zbiorowej wiedzy na dany temat³. Jak słusznie zauważyła Justyna Dojnik, w tym ostatnim przypadku konkretne wydarzenia historyczne nie są jednak źródłem poszczególnych sądów, ale siłą, która je wyzwala⁴.

Przełomowe wydarzenia w polsko-czeskiej pamięci historycznej

Nie ulega wątpliwości, że bitwa pod Białą Górą (8.11.1620) stanowi jedno z najbardziej traumatycznych doświadczeń narodu czeskiego. Warto tu przywołać opinię Josefa Pekařa, który nazywa wspomnianą klęskę „nieszczęściem ponad miarę”⁵. Dzień, w którym wojska Ligi Katolickiej pod dowództwem von Tilly’ego pokonały wojsko Krystiana Anhalckiego rozpoczął prawie trzystuletni czas niewoli narodu czeskiego oraz narzuconego katolicyzmu, przy bezlitosnym rugowaniu protestantyzmu i wymazywaniu wszelkich tradycji husyckich.

¹ T. Jastrun, *Hipopotam, czyli jak polska młodzież licealna widzi Czechosłowację*, „Res Publica” 1988, nr 12, s. 56.

² E. Szczepańska, *Wizerunek Czecha w „Zrób sobie raj” czy może kreowanie nowych stereotypów*, „Bohemistyka” 2013, nr 4, s. 288–289.

³ A. Sepkowski, *Człowiek w przestrzeni mitycznej*, [w:] *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 1, E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), Toruń 2010, s. 23.

⁴ J. Dojnik, *Mity narodowe a myślenie polityczne*, [w:] E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), *op. cit.*, s. 54–55.

⁵ J. Pekař, *O smyslu českých dějin*, Praha 1999, s. 274.

Jak zauważa Howard Louthan, w kulturze popularnej wspomniane wydarzenie zaczyna okres upadku (*temno*)⁶. Pomijając egzekucje i konfiskaty mienia tych spośród przywódców, którzy nie zdążyli zbiec za granicę, zwycięski Ferdynand II Habsburg rozpoczął w pokonanym kraju kontrreformację. W wyniku represji, głodu i zniszczeń wojennych, do końca wojny trzydziestoletniej ziemię utraciły tysiące czeskich rodzin protestanckich, a liczba ludności spadła przynajmniej o jedną trzecią⁷.

Na rolę bitwy pod Białą Górą w świadomości czeskiej zwróciła uwagę m.in. Aleksandra Paják. Wspomniana badaczka wskazuje na ciekawą obserwację czeskiego eseisty Miloša Martena dotyczącą losów protestantów czeskich po bitwie pod Białą Górą. Według niej, egzekucję przywódców powstania z 1621 roku porównać można do nocy świętego Bartłomieja we Francji⁸. Z jednej strony liczba ofiar jest w pierwszym przypadku znacząco mniejsza. Trudno jednak zaprzeczyć, iż polityczne konsekwencje roku 1620 były dla Czechów przynajmniej równie brzemiennie co noc świętego Bartłomieja. W okresie trwania Republiki Czechosłowackiej pamięć o Białej Górze nadal funkcjonowała jako symbol klęski i poniżenia narodu czeskiego. Pomimo upływu trzech stuleci to właśnie konieczność „odczarowania” tej historycznej przegranej stała się fundamentem jednego z najważniejszych świąt Republiki Czechosłowackiej. Rola bitwy pod Białą Górą słusznie dostrzegają Dagmar Hájková oraz Nancy M. Wingfield⁹. Uczone podkreślają, że upamiętnienie zwycięskiej dla Czechów bitwy pod Zborowem w 1917 roku było drugim najważniejszym świętem państwowym po I wojnie światowej¹⁰. Chociaż wspomniana batalia stanowiła w istocie element rosyjskiej ofensywy przeciwko Austro-Węgrom, to w ofensywie pod Zborowem brała udział brygada złożona z ochotników i dezertów czeskich, których sformowano w jednolitą etnicznie jednostkę¹¹. W odczuciu Czechów wspomniana bitwa stanowiła rewanż za klęskę pod Białą Górą. Może budzić zdziwienie fakt, iż w celu zamazania poczucia klęski, Czeši

⁶ H. Louthan, *The Charles Bridge and Czech Identity*, Washington 2006, s. 1.

⁷ E. Bakke, *Doomed to Failure? The Czechoslovak Nation Project and the Slovak Autonomist Reaction 1918–1938*, Oslo 1999, s. 102. Co więcej, pojawienie się w kraju jezuitów pociągnąć miało za sobą upadek czeskiego języka, bowiem wiele zabytków piśmiennictwa uznanych zostało za dzieła heretyków i zniszczone. Jakby tego było mało, większość napływowych rodzin stanowili Niemcy, którzy zastąpili czeskich protestantów.

⁸ A. Paják, *Głos Miloša Martena w sporze o sens czeskich dziejów*, „Bohemistyka” 2009, nr 2, s. 84.

⁹ D. Hájková, N.M. Wingfield, *Czech(-oslovak) National Commemorations During the Interwar Period: Tomáš G. Masaryk and the Battle of White Mountain Avenged*, „Acta Histriae” 2010, no. 18, s. 434–435.

¹⁰ *Ibidem*, s. 434.

¹¹ *Ibidem*, s. 435–436.

zdecydowali się na upamiętnienie bitwy, która była jedynie elementem ofensywy prowadzonej przez inne mocarstwo. Trzeba jednak przyznać, iż bitwa pod Zborowem spełnia wszystkie kryteria, by znacząco zaistnieć w czeskiej pamięci zbiorowej. Batalia nie tylko przypadła na czas trzechsetnej rocznicy bitwy pod Białą Górą, ale również prowadzona była z dalekimi „spadkobiercami” tradycji Ligi Katolickiej, tj. Austro-Węgry¹². Ewolucja czeskiego podejścia do klęski pod Białą Górą jest bardzo ciekawa, ponieważ stanowi ilustrację ewolucji mitu. Oto bowiem wydarzenie bezsprzecznie tragiczne, służące do 1917 roku jako *memento* przed ekspansjonizmem niemieckim, stało się elementem mitu zwycięskiego odwetu na germańskim przeciwniku.

W trakcie powstania czeskiego na porządku dziennym stanęła sprawa orientacji politycznej reprezentowanej przez Rzeczpospolitą Obojga Narodów, a konkretnie jej króla Zygmunta III Wazę oraz polsko-litewski sejm i senat. Zgodnie z traktatem zawartym pomiędzy królem polskim a Habsburgami, strony obiecywały sobie wzajemną pomoc w przypadku buntu poddanych oraz pozwalały na zaciąg wojsk najemnych na swoim terytorium¹³. Warto przypomnieć, że po wybuchu buntu stanów czeskich w 1619 roku Zygmunt III próbował prowadzić mediację pomiędzy zwaśnionymi stronami, a na zaciąg wojsk najemnych pozwolił Ferdynandowi dopiero, gdy ten został zdetronizowany i wybrano na jego miejsce palatyna Renu Fryderyka V¹⁴. Warto podkreślić, iż była to jedyna pomoc, jakiej Rzeczpospolita Obojga Narodów udzieliła Habsburgom, aczkolwiek zawarty sojusz uzasadniałby znaczne zaangażowanie armii Korony na rzecz rozstrzygnięcia sporu między Czechami a Habsburgami.

Zastanawiając się nad obecnością Polaków w czeskiej pamięci zbiorowej, w odniesieniu do bitwy pod Białą Górą należy przyznać, że wsparcie udzielone przez lisowczyków Lidze Katolickiej nie przekłada się na złe skojarzenia pomiędzy naszymi narodami. Dzieje się tak z kilku powodów. Z perspektywy zmagania o własną narodowość trudno postrzegać udział Polaków we wspomnianej bitwie jako dużą krzywdę, chociażby dlatego, że czeska pamięć posiada mocniejszą „pożywkę” w tym względzie zarówno w wiekach wcześniejszych, jak i późniejszych. Co więcej, w pamięci zbiorowej Czechów wojna ta zapisała się jako konflikt pomiędzy ich narodem a Habsburgami, reprezentującymi żywioł niemiecki. Drugą płaszczyzną niezgody był spór pomiędzy protestantami (reprezentowanymi przez opcję czeską) a katolikami (na których czele stali Habsburgowie). Oczywiście, Czesi mają świadomość, że w szeregach Ligi Katolickiej walczyli nie tylko

¹² M. Zückert, *Zwischen Nationsidee und staatlicher Realität. Die tschechoslowakische Armee und ihre Nationalitätenpolitik 1918–1938*, München 2006, s. 56–57.

¹³ M. Markiewicz, *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2004, s. 461.

¹⁴ *Ibidem*, s. 462.

Niemcy, ale także Hiszpanie oraz Polacy, reprezentowani przez najemnych lisowczyków. Najważniejszy powód, dla którego „Biała Góra” nie wpływa na stosunki obu narodów leży jednak gdzie indziej. Jak słusznie podkreślił Sławomir Nowinowski, punktem odniesienia dla czeskiej narodowej tożsamości, a tym samym pamięci zbiorowej, jest ich historia w XX wieku¹⁵.

Wydarzeniem, które we wspomnianym okresie oraz później oddziaływało na wzajemne polsko-czeskie relacje jest sprawa zajęcia Zaolzia przez Polskę w 1938 roku. Współcześni badacze polscy wskazują przede wszystkim, że w całej omawianej sprawie zaistniała pewna asymetria, którą dostrzegają zarówno polskie, jak i czeskie zbiorowości lokalne. Jak słusznie podkreślają Halina Rusek oraz Andrzej Kasperek, o ile zajęcie Zaolzia przez wojsko polskie w 1938 roku urosło do rangi głośnego i wstydliwego wydarzenia w polskiej historii, o tyle wkroczenie wojsk czechosłowackich na teren polskiej części Śląska Cieszyńskiego w 1919 roku nie doczekało się potępienia w historiografii naszych południowych sąsiadów¹⁶. Warto przy tym podkreślić, że w przypadku aneksji Zaolzia w 1938 roku obyło się bez ofiar wśród żołnierzy, a z wcześniejszym czechosłowackim zaborem tego terenu wiąże się sprawa tzw. masakry w Stonawie, gdzie podczas agresji naszego południowego sąsiada 14 żołnierzy wadowickiego pułku piechoty zostało zamordowanych po wzięciu do niewoli, a trzech zginęło w walce¹⁷. Niemniej ważnym wydarzeniem był krótki okres po przejściu frontu przez Zaolzie w maju 1945 roku, kiedy to Polakom wydawało się, że sporny teren wejdzie w skład powojennej Polski. Zgodnie z relacją jednego z autochtonów:

we wszystkich miastach i wsiach Zaolzia z entuzjazmem i spontanicznie wznawiano przedwojenną, polską administrację i samorząd terytorialny [...]. Z radością jednak i *Mazurkiem Dąbrowskiego* na ustach oraz pieśnią *Boże coś Polskę* w kościołach dziękowano 9 maja Bogu i zwycięzcom za pokonanie faszystowskiej bestii i za koniec straszliwej wojny. Radość tę niebawem zamienił w trwogę marszałek Związku Radzieckiego N.A. Bułganin oficjalnym oświadczeniem 18.V.1945, że na Zaolziu będzie się zaprowadzać czechosłowacką administrację¹⁸.

¹⁵ S. Nowinowski, *Glosa do sporu o sens czeskich dziejów*, [w:] *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, S.M. Nowinowski, J. Pomorski, R. Stobiecki (red.), Łódź 2008, s. 49.

¹⁶ H. Rusek, A. Kasperek, *Sympatie i antypatie polsko-czeskie w świetle badań nad antagonizmem i pojednaniem polsko-czeskim na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Pogranicze – Sąsiedztwo – Stereotypy. Przypadek polsko-czeskich relacji wraz z francusko-niemieckim case study*, A. Kasperek (red.), Katowice–Cieszyn 2012, s. 103. Uczni przywołują wypowiedź dyrektora z Książnicy Cieszyńskiej, który wprost podkreśla, iż istnieje olbrzymia asymetria w przeżywaniu epizodu Zaolzia po stronie czeskiej i polskiej.

¹⁷ G. Gąsior, *Stawianie granicy*, „Karta. Kwartalnik Historyczny” 2008, nr 55, s. 22.

¹⁸ A. Sęk, *Zawieruchy wojennej ciąg dalszy*, „Zaolzie. Polski Biuletyn Informacyjny” 2004, nr 11, s. 3.

Sprawa ta została inaczej zapamiętana w perspektywie lokalnej, a inaczej w perspektywie ogólnonarodowej, o czym mowa będzie w dalszej części artykułu. Warto jednak zaznaczyć, iż próżno szukać podobnych przykładów samokrytyki w historii czeskiej, jak sprawa Zaolzia, w doświadczeniu polskiej pamięci zbiorowej, jeśli chodzi o 1938 rok.

Jednym z najważniejszych wydarzeń historycznych, które należy uznać za istotne z perspektywy polsko-czeskiej pamięci historycznej jest interwencja państw Układu Warszawskiego w Czechosłowacji w 1968 roku, w odpowiedzi na wydarzenia „praskiej wiosny”. Jak wiadomo, jednym z pięciu państw Układu, którego wojska wkroczyły z „bratnią pomocą” była Polska Rzeczpospolita Ludowa¹⁹. Jan Kalous, będący autorem jednego z najważniejszych opracowań dotyczących wspomnianej kwestii, słusznie wskazuje na fakt, iż we wspomnianym wydarzeniu należy wziąć pod uwagę to, że formacje Ludowego Wojska Polskiego działały na bardzo ograniczonym terenie Czechosłowacji, w dość krótkim czasie (sierpień–październik 1968 roku)²⁰.

Zarówno przywództwo wojsk PRL, jak i władze Czechosłowacji wydały przy tej okazji stosowne oświadczenia. Oba pisma zawierają ważne z punktu widzenia tego artykułu informacje. Najważniejsze aspekty polskiego dokumentu to przede wszystkim deklarowana chęć pomocy w obliczu zagrożenia „reakcją” oraz nawiązanie do pozytywnych aspektów dotychczasowej wspólnej historii, tj. wspólnego zwycięstwa pod Grunwaldem, walki z hitleryzmem i wysiłku odbudowy powojennej²¹. Oczywiście jest to, że z zupełnie innej perspektywy patrzyły na tę kwestię władze czechosłowackie. Widać to dobrze na przykładzie listu Komitetu Wojewódzkiego KPCz do Komitetu Wojewódzkiego PZPR we Wrocławiu, na który słusznie wskazał cytowany już Jan Kalous²². W owym piśmie mowa jest o zniszczonej jedności, którą Czesi i Polacy budowali przez wiele lat. Trzeba jednak zauważyć, że mówiąc o wspólnej historii, czechosłowaccy działacze komunistyczni nawiązali do walki przeciw hitleryzmowi, burżuazji oraz budowania socjalizmu. Wspomniane pismo jest ważne nie z powodu swojej zawartości, ale z powodu tego, czego w nim nie ma. Wszystkie te „wspólne” wysiłki jednoczące Czechów i Polaków miały bowiem miejsce

¹⁹ Terminem tym posłużyłem się nieprzypadkowo, ponieważ w tym przypadku odpowiedzialność za powstałe/spotęgowane przekonania i stereotypy nie leży po stronie narodu polskiego. Jak powszechnie wiadomo, decyzja o wkroczeniu wojsk Układu Warszawskiego, w tym wojsk polskich, na teren Czechosłowacji zapadła w Moskwie.

²⁰ J. Kalous, *Reakcje społeczeństwa czechosłowackiego na udział Polski w interwencji 1968 roku*, [w:] *Wokół Praskiej Wiosny*, Ł. Kamiński (red.), Warszawa 2004, s. 117.

²¹ V. Matouš, J. Juza, *Svědectví o roku 1968 v okrese Rychnov n. Kn.*, Rychnov nad Kněžnou 1992, s. 87–88.

²² J. Kalous, *op. cit.*, s. 123.

dopiero w XX wieku. Co więcej, nie zostały one podyktowane suwerenną decyzją obu narodów, a jedynie wymogiem chwili lub ograniczoną suwerennością. We wspomnianych pismach nie ma mowy o innych przykładach wspólnego dziedzictwa i przyjaźni. Reasumując, powyższe dokumenty świadczyły o relatywnej kruchości „przyjaźni” polsko-czeskiej.

Rozważając zagadnienie stosunku zwykłych obywateli do problemu interwencji, trzeba pamiętać, że nie przeprowadzono w owym czasie sondażu ankietowego. Dysponujemy więc jedynie jednostkowymi przykładami reakcji na interwencję państw Układu Warszawskiego. Zdarzały się wówczas przykłady „wyzywania” polskich żołnierzy różnymi inwektywami²³. Były także incydenty utrudniania działania wojskom okupacyjnym PRL, np. poprzez dokonywanie zamiany drogowskazów i kierowanie Polaków w złym kierunku²⁴. Zdarzały się wreszcie przypadki agresji fizycznej wobec żołnierzy polskich²⁵. Podstawową i najbardziej powszechną reakcją był jednak bierny opór i ignorowanie polskich wojsk okupacyjnych, objawiające się niekiedy odmową obsługi w barach gastronomicznych²⁶. Szczególny charakter miały antypolskie reakcje na Śląsku Cieszyńskim. Warto jednak zauważyć, że na obszarze, na którym przyszło działać okupacyjnym wojskom PRL wraz z upływem czasu dochodziło pomiędzy Czechami a Polakami do przypadków zrozumienia, a nawet przyjaznych kontaktów. Na przykład na terenie Kostelca, po okresie nieufności, lokalny dowódca czechosłowacki pozwolił się myć polskim żołnierzom w lokalnych koszarach²⁷. Zbigniew Ślusarczyk słusznie wskazuje na dyscyplinę Polaków jako powód, dla którego byli oni dla lokalnej ludności stosunkowo znośni i w obiegowej opinii mniej niebezpieczni niż żołnierze radzieccy²⁸. Nie ulega jednak wątpliwości, że w większości przypadków dominującym uczuciem była jednak rezerwa Czechów i wstyd Polaków²⁹. Epizod interwencji wojsk PRL w Czechosłowacji jest ciekawy dlatego, że nastąpił nie z wyboru Polaków, a jednak przyczynił się do pogłębienia negatywnych stereotypów.

Podsumowując ten fragment artykułu, można wyciągnąć kilka wniosków. Po pierwsze, pomimo udziału polskich najemników w bitwie pod Białą Górą,

²³ Najpopularniejsze okrzyki i napisy, z jakimi zetknęli się polscy żołnierze to „faszyści”, „Polacy zdrajcy” czy „Warszawa 400 km”. Z. Ślusarczyk, *Opowieści spod spadochronowej czaszy*, Kraków 1992, s. 132–134.

²⁴ J. Kalous, *op. cit.*, s. 121.

²⁵ *Ibidem*, s. 122.

²⁶ *Ibidem*, s. 124.

²⁷ Z. Ślusarczyk, *op. cit.*, s. 133–134.

²⁸ *Ibidem*, s. 139.

²⁹ L. Kowalski, *Kryptonim „Dunaj”: udział wojsk polskich w interwencji zbrojnej w Czechosłowacji w 1968 roku*, Warszawa 1992, s. 195.

w zbiorowej pamięci czeskiej trudno doszukać się pretensji wobec Polaków. Jest tak przede wszystkim dlatego, że obecność lisowczyków nie wpisywała się dostatecznie mocno w mīt konfliktu pomiędzy żywiołem czeskim a niemieckim. Po drugie, w przypadku czeskiej agresji na Śląsk Cieszyński i polskiej aneksji Zaolzia istnieje asymetria w poczuciu winy. Relatywnie duże poczucie winy po stronie polskiej kontrastuje z brakiem żalu lub choćby refleksji po stronie czeskiej za masakrę pod Stonawą. Być może ciekawszym źródłem do badań są jednak korzenie polskiego wstydu, a nie czeskiej obojętności. Aneksja Zaolzia stanowi bowiem podważenie wyobrażenia Polaków o sobie samych jako narodzie, który nie jest agresorem. Tę samą genezę wydaje się mieć polski wstyd za udział w tłumieniu Praskiej Wiosny. Co ciekawe, można by się spodziewać, że wspomniane wydarzenie mocniej przyczyni się do pogłębienia wzajemnej niechęci. Przytoczona powyżej korespondencja pomiędzy stroną czechosłowacką a polską wskazuje jednak, że gdy przyszło do wymienienia przykładów solidarnej współpracy obu narodów z przeszłości, lista była niezwykle krótka. Dowodzi to raczej braku poczucia wspólnoty. Polacy nie odgrywają również w czeskiej mitologii narodowej dużej roli i odwrotnie.

Determinanty pamięci zbiorowej

Zasadniczą kwestią utrudniającą rzetelną analizę pamięci historycznej z perspektywy czeskiej jest fakt, iż do tej pory toczy się tam spór na temat motywu przewodniego czeskich dziejów. Według niektórych przedstawicieli czeskich elit, zasadniczym sensem była walka o tożsamość narodową, zaś według innych dużą rolę odegrał mesjanizm czeski, objawiający się w propagowaniu w toku historii wartości demokratycznych, i wyjątkowość religijna³⁰. W okresie czeskiego odrodzenia narodowego spójną koncepcję sensu czeskich dziejów sformułował František Palacký³¹. Wspomniany uczony dowodził, że przewodnim motywem historii narodu czeskiego jest wyzwolenie spod niemieckich wpływów kulturowych³².

³⁰ A. Pająk zauważa, że istota sporu o sens czeskich dziejów przybiera formę dylematu, sprowadzającego się do tego, czy należy go szukać w procesie walki o tożsamość narodową, czy też posłannictwo religijne: A. Pająk, *op. cit.*, s. 81.

³¹ Wspomniany uczony uchodzi za jednego z najważniejszych czeskich historyków. To właśnie on jako pierwszy połączył narodowy entuzjazm z naukowym krytycyzmem, co zaowocowało dziełem *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*. Palacký doprowadził zapis czeskich dziejów do 1526 roku. Warto podkreślić, że teksty powstałe po roku 1848 pisane są w języku czeskim: E. Bakke, *The Czechoslovak Nation Project and the Slovak Autonomist Reaction 1918-1938*, Oslo 1999, s. 125.

³² P.S. Wandycz, *Cena wolności. Historia Europy Środkowo-Wschodniej od średniowiecza do współczesności*, Kraków 2003, s. 223–224.

Badacz podkreślał też rolę ruchu husyckiego w stymulowaniu rozwoju ruchów wolnościowych, a nawet szerzeniu idei demokratycznych. W późniejszym okresie nastąpiła jednak polaryzacja czeskich elit intelektualnych i politycznych na tych, którzy większą wagę przywiązywali do aspektów narodowych oraz na zwolenników ideowej interpretacji dziejów. Do grupy upatrującej największej wartości w ciągłości narodowej należeli m.in. Václav Hanka oraz Josef Pekař³³. Drugą grupę reprezentował Tomáš Masaryk, podkreślający rolę ruchu husyckiego oraz szkodliwość katolicyzmu z perspektywy narodowych doświadczeń czeskich³⁴. Nie sposób w tym miejscu pominąć, iż niechęć obozu Masaryka miała nie tylko podtekst religijny, ale przede wszystkim polityczny³⁵.

Patrząc na politykę historyczną południowego sąsiada Polski, można odnieść wrażenie, że Czesi wciąż są na etapie wyboru wizji swoich dziejów. Nie bez przyczyny dwóch najważniejszych prezydentów w historii najnowszej Republiki Czeskiej wyniosło do rangi mężów opatrnościowych narodu dwóch bohaterów, którzy pozornie nie mają ze sobą nic wspólnego, chociaż tak naprawdę łączy ich bardzo wiele. Jak zauważył Sławomir Nowinowski, Václav Havel konsekwentnie budował wizerunek Tomáša Masaryka jako najważniejszego męża stanu w historii narodu czeskiego. Z kolei Václav Klaus szczególnie chętnie podkreślał rolę Edvarda Beneša³⁶. Jak wiemy, drugi z wymienionych polityków odpowiedzialny jest za wysiedlenie z terenu Czechosłowacji Niemców sudeckich. Decyzję tę można traktować jako wymóg chwili i bieżących realiów politycznych, jednak nie ulega wątpliwości, że wpisuje się ona w syndrom racji stanu kreowanej przez Pragę, z którym nieodłącznie wiąże się walka czeskiego i niemieckiego żywiołu, tak dobitnie przedstawiana przez Palackiego, Hankę

³³ Ten pierwszy zasłynął m.in. fałszerstwem staroczeskich poematów, które w zamyśle autora miały dostarczyć dowodów na długą i bogatą tradycję piśmiennictwa: D. Cooper, *Mystifications and Ritual Practices in the Czech National Awakening*, Washington 2012, s. 1–19.

³⁴ Więcej na temat największej pracy wspomnianego czeskiego męża stanu można przeczytać w: J. Stritecký, *The Czech Question a Century Later*, „Czech Sociological Review” 1995, no. 1, s. 59–73.

³⁵ W okresie budowy państwa czechosłowackiego po I wojnie światowej kładziono bowiem duży nacisk na rozwój literatury patriotycznej, realizowanie polityki historycznej. Postulat ten przyczyniał się jednak niekiedy do faworyzowania przez władze tych dzieł, które odpowiadały czeskiej racji stanu, bez względu na ich wartość artystyczną. Wspomniane zjawisko spotykało się z kolei ze sprzeciwem środowiska katolickich krytyków literackich, co dodatkowo zaostrzało relacje pomiędzy państwem a katolikami. Przykładem takiego bezkompromisowego krytyka literackiego był Jaroslav Durych: M. Stefański, *Jaroslav Durych jako krytyk literacki*, „Bohemistyka” 2006, nr 2, s. 135–136.

³⁶ S. Nowinowski, *op. cit.*, s. 50–51.

i Pekařa³⁷. Jednak, jak podkreślił S. Nowinowski, prezydent Klaus nie kontestował polityki historycznej Havla, a jedynie rozszerzył ją o postać Edwarda Beneša. Polski badacz zauważa ponadto, że potrzeba czasu, aby sprawdzić, na ile te dwie tradycje dadzą się pogodzić. Jeżeli jednak tak się nie stanie, to wybranie przez Czechów każdej z nich pociągnie za sobą określone następstwa. W przypadku prymatu motywu walki o niepodległość i zmagania z innymi narodami, zaistnieć może płaszczyzna do walki o interpretację wydarzeń historycznych. W relacjach z Polską objawi się to w budowaniu silnej narracji wobec wydarzeń z XX wieku, jak sprawa Zaolzia oraz „praskiej wiosny”. Jeżeli jednak Czesi pójdą w kierunku interpretacji swoich dziejów jako prekursorów wartości humanistycznych i demokratycznych, narracja ta może sięgnąć po odleglejsze motywy, jak rola ruchu husyckiego. Wydaje się zasadne uznać, że dla relacji polsko-czeskich ta druga ewentualność jest szczęśliwsza.

Zastanawiając się nad pamięcią polsko-czeską dotyczącą najważniejszych wydarzeń w historii Polski, badacz staje nie tylko przed pytaniem, jak przeszłość postrzegana jest przez dany naród. Należy bowiem podkreślić, że niektóre wydarzenia polskiej i czeskiej pamięci zbiorowej powinny być postrzegane nie tylko z perspektywy ogólnonarodowej, ale także lokalnej. Przykładem takiego problemu jest sprawa Zaolzia, która w kontekście ogólnopolskim kojarzona jest przede wszystkim z dyktatem Polski wobec Czechosłowacji w 1938 roku. Znamienne jest, że z perspektywy Polaków mieszkających na obszarze Śląska Cieszyńskiego to tylko element całego ciągu wydarzeń, takich jak interwencja Czechosłowacji w 1919 roku, czy też powrót administracji czechosłowackiej w maju 1945 roku. Czym innym jest jednak polityka historyczna realizowana przez władze danego państwa, a czym innym polityka pamięci praktykowana przez lokalne wspólnoty, które w bezpośredni sposób były uwikłane w sporne wydarzenia. Podkreślał to Maurice Halbwachs, argumentując, iż dane społeczności przeżywają czas inaczej niż reszta sąsiadującej zbiorowości³⁸.

Pierwszym aspektem, nad którym należy się pochylić jest oczywiście perspektywa ogólnonarodowa. Zgodnie z tą narracją, sprawa Zaolzia jest wstydlivym epizodem II Rzeczypospolitej, kiedy Polska przyłączyła się do hitlerowskich Niemiec w „gnębieniu złamanej” Czechosłowacji. Wspomniana perspektywa, koncentrująca się na wydarzeniach roku 1938, a pomijająca czechosłowacką agresję w 1919 roku, była nawet wykorzystywana przez polskie elity polityczne. Najdobitniejszym przykładem tego stanowiska jest wystąpienie prezydenta Lecha Kaczyńskiego na Westerplatte z 2009 roku. Jak pamiętamy, przemawiając z okazji 70. rocznicy rozpoczęcia II wojny światowej, głowa

³⁷ E. Bakke, *op. cit.*, s. 125.

³⁸ M. Halbwachs, *La Mémoire Collective*, Paris 1950, s. 126.

państwa polskiego uznała zajęcie Zaolzia za przyłączenie się Polski do rozbioru Czechosłowacji, a wręcz grzech³⁹. Warto podkreślić, że słowa te zaskoczyły stronę czeską, bowiem, jak zasugerował ambasador Jan Sechter, nikt takiego gestu się nie spodziewał⁴⁰. Co więcej, Polska podobnych słów ze strony swoich południowych sąsiadów również się nie doczekała, chociażby w odniesieniu do sprawy zbrojnego wkroczenia wojsk czechosłowackich na teren Zaolzia w 1919 roku. Powodem tego może być nieprzywiązywanie dużej wagi do wspomnianego wydarzenia, jak również fakt, iż z perspektywy dziejowej konflikt o Śląsk Cieszyński miał dla Czechów korzystny finał.

Tymczasem z perspektywy Polaków mieszkających na obszarze Zaolzia, wkroczenie wojska polskiego w 1938 roku było jedynie epizodem trwającego przez wiele lat zmagania o polskość. O wiele ważniejsza była dla nich masakra pod Stonawą. Lokalna społeczność polska pamięta o tym, że polskich żołnierzy po zamordowaniu rozebrano i tylko dzięki staraniom lokalnego księdza Franciszka Krzystka udało się zorganizować dla nich ubranie, godny pochówek i przez całe lata na mogile pojawiały się świeże kwiaty⁴¹. Co oczywiste, także prześladowanie polskość na Zaolziu po 1945 roku pozostaje żywe w świadomości polskich mieszkańców Zaolzia, w przeciwieństwie do polskiej pamięci ogólnonarodowej.

Należy podkreślić, że niektóre zagadnienia z historii są i będą przeżywane odmiennie, w zależności od tego, kogo one dotyczyły. Pamięć lokalnych społeczności wykaże tendencję do nacechowania emocjonalnego. Obiegowa opinia funkcjonująca w narodzie polskim i czeskim będzie zapewne bardziej wyważona. Wreszcie, z perspektywy polskiej i czeskiej elity politycznej, omawiany problem traktowany będzie bez większych emocji, a sama historia pozostanie jedynie narzędziem w realizacji racji stanu.

Na postrzeganie wspólnej przeszłości polsko-czeskiej niebagatelny wpływ mają niewątpliwie stereotypy. Zgodnie z przywołanym wcześniej sondażem z 1988 roku, wizerunek naszych południowych sąsiadów był jednoznacznie negatywny⁴². Czechom zarzuca się, że są obłudni, przebiegli, tchórzliwi i słuźalczy. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że wspomniane cechy mogą mieć swoje korzenie także w ich historii. Jak bowiem wskazują interakcje

³⁹ <http://wpolityce.pl/wydarzenia/14431-przemowienie-sp-prezydenta-kaczynskiego-na-westerplatte-okazji-70-rocznicy-wybuchu-ii-wojny-swiatowej-w-obecnosci-wladimira-putina> [dostęp: 16.03.2015].

⁴⁰ <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1342,title,Ambasador-Czech-Lech-Kaczynski-wykonal-niezwykly-gest,wid,11454266,wiadomosc.html?ticaid=1e6b7> [dostęp: 16.03.2015].

⁴¹ A. Sęk, *Czeskie zbrodnie zagłady polskość Śląska Zaolziańskiego można wybaczyć, lecz nie wolno o nich zapomnieć*, „Zaolzie – Polski Biuletyn Informacyjny” 2006, nr 1, s. 1–3.

⁴² T. Jastrun, *op. cit.*, s. 56.

polsko-czeskie, obie strony miały prawo wynieść z nich nie najlepsze wspomnienia. Niektóre przypisywane Czechom przywary mają jednak charakter generalny i trudno je wytłumaczyć jako efekt kolizji interesów dwóch narodów. Wspomniane wady mają swoje korzenie gdzie indziej.

Jedną z cech szczególnie chętnie przypisywanych Czechom jest dwulicowość oraz służalczość wobec silniejszych sąsiadów. Opinia ta ma podwójne korzenie. Warto pamiętać, że w okresie rozbiorów na terenach zaboru austriackiego Polacy dość często stykali się z Czechami. Ci ostatni, ze względu na długoletnią relację z Niemcami, znali dobrze język naszego zaborcy. Z tego powodu byli chętnie zatrudniani przez Austriaków jako urzędnicy niższego szczebla na terenie ówczesnej Galicji, co skutkowało tym, że ich kontakty z Polakami były na porządku dziennym⁴³. Nie jest tajemnicą, że tego typu interakcje mogły mieć charakter korupcyjnego, a tym samym przyczyniały się do negatywnego wizerunku naszych południowych sąsiadów. Nie jest to wszelako jedyny możliwy korzeń wspomnianego stereotypu.

Jak już wspomnieliśmy wyżej, Czesi uznają za jeden z naczelných tematów swoich dziejów zmaganie z żywiołem niemieckim i walkę o własną tożsamość narodową. Wiadomym również, że w II połowie XIX wieku ważyła się na salonach Wiednia reforma ustroju monarchii habsburskiej. Jedną z koncepcji rywalizujących z pomysłem budowy Austro-Węgier była właśnie idea podniesienia Czech do rangi jednego z najważniejszych członów nowego państwa⁴⁴. Rzecz jasna, ostatecznie zwyciężyła orientacja pręgierska, co wielu czeskich *buditeli* odebrało jako wielkie rozczarowanie⁴⁵. W takiej sytuacji dużą popularnością zaczęła się cieszyć sympatia wobec Rosji oraz promowanej przez nią koncepcji panslawizmu⁴⁶. Nie jest tajemnicą, że w owym czasie orientacja Polaków wobec Rosjan była zdecydowanie negatywna. Z tego powodu utarło się

⁴³ Co więcej, Czech jako aparatczyk to efekt obecności wielu Czechów w austriackiej biurokracji, gdzie w zaborze zetknęli się z Polakami – A. Kroh, *Polak Czech dwa bratanki*, [w:] *Narody i stereotypy*, T. Walas (red.), Kraków 1995, s. 43.

⁴⁴ Nie był to zresztą postulat nowy. Czesi po raz pierwszy wysunęli to żądanie w sposób radykalny w 1848 roku w czasie Wiosny Ludów: M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 1997, s. 371. Od tego czasu elity czeskie niezmiennie monitowały władze austriackie do wprowadzenia rozwiązań federacyjnych. Szczególnie bolesny zawód spotkał Czechów właśnie w 1867 roku, gdy zdecydowano o wyniesieniu do rangi drugiego najważniejszego elementu cesarstwa korony węgierskiej. *Ibidem*, s. 494–495.

⁴⁵ Szczególnie cenne informacje znaleźć można w siódmym rozdziale pracy E. Bakke, *op. cit.*, s. 134–156.

⁴⁶ Według wspomnianej koncepcji miało nastąpić zjednoczenie wszystkich Słowian pod berłem rosyjskim: D. Bielec, *Czescy autorzy w polskim drugim obiegu a polsko-czeskie stereotypy*, „Bohemistyka” 2008, nr 4, s. 118–119.

w mentalności polskiej przekonanie, że Czesi są służalczy, choć w rzeczywistości poszukiwali oni pomocy w realizacji swojego narodowego paradygmatu⁴⁷.

Drugim i równie silnym stereotypem zakorzenionym w mentalności obu narodów jest podejście do spraw religijnych. Nie od dziś bowiem wiadomo, że Czesi postrzegają automatycznie Polaków jako gorliwych katolików, zaś mieszkańcy Polski uznają czeskich sąsiadów za ateistów. Przyczyny takich wyobrażeń są dość jasne i mają swoje uzasadnienie w historii. Jak słusznie wskazuje Elżbieta Szczepańska, zarówno ruch husycki oraz narzucony w XVII wieku przez zwycięskich Habsburgów katolicyzm i prześladowania Kościoła w okresie komunizmu nie tylko mogły odstręczać Czechów od wiary. Utożsamili oni ją z czynnikami zwalczającymi narodowość czeską⁴⁸. Jak wiadomo, odwrotnie było na ziemiach polskich, gdzie katolicy musieli zmagać się w imię tożsamości narodowej z protestanckimi Niemcami i prawosławnymi Rosjanami.

Na wzajemne postrzeganie Czechów i Polaków wywiera zatem wpływ pamięć zbiorowa obu narodów. Czynnikiem utrudniającym budowę spójnego obrazu jest, przede wszystkim, trwająca wśród naszych południowych sąsiadów dyskusja dotycząca wizji i sensu dziejów. Jeżeli wśród Czechów zwycięży idea wielowiekowej walki z żywiołem niemieckim, to wszystkie wydarzenia, w których Polska działała przeciw południowym sąsiadom będą wzmacniać negatywny obraz Polaków. Ze względu na fakt, że udział armii PRL w tłumieniu „praskiej wiosny” był efektem ograniczonej suwerenności Polaków, jedynym polem napięcia we wzajemnej pamięci zbiorowej jest sprawa Zaolzia. Z perspektywy polskiej optymalnym rozwiązaniem byłoby przeciwstawienie agresji polskiej z 1938 roku inwazji czechosłowackiej 1919 roku i wzajemne pojednanie. O ile jednak Polacy dość łatwo wyrażają skruchę „za Zaolzie”, o tyle nieśmiało domagają się podobnych gestów ze strony Czechów za masakrę pod Stonawą. Powód takiego działania stanowi polska zależność od autostereotypu, zgodnie z którym naród polski nie jest agresorem. Łatwiej nam więc przyznać się do winy niż domagać się sprawiedliwości. Drugą płaszczyzną różniącą nasze narody na poziomie stereotypów jest religia. Dla Polaków, którzy w swojej mitologii narodowej wysoko postavili mesjanizm, wiara to integralny element

⁴⁷ E. Szczepańska przekonuje, że wpływ poszczególnych wydarzeń, przeżywanych odmiennie przez Czechów i Polaków przyczyniał się do pogłębiania istniejących i tworzenia nowych stereotypów. Przykładem takiego procesu było narastające u naszych południowych sąsiadów rusofilstwo, do którego Polacy mieli krytyczne nastawienie. Także sprawa Zaolzia, stanowiąca w istocie klasyczny konflikt terytorialny nie mogła przyczynić się do budowania transgranicznej przyjaźni. Nie sposób wreszcie pominąć przykładu „praskiej wiosny” w popularyzowaniu nieprzyjaznych skojarzeń pomiędzy obydwojema narodami: E. Szczepańska, *op. cit.*, s. 288.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 292.

tożsamości. Co więcej, religijność ta ma charakter wybitnie katolicki, bowiem wyodrębnia dodatkowo różnice wobec protestanckich Niemców oraz prawosławnych Rosjan, sprawców polskiego cierpienia. Z kolei dla Czechów religia katolicka nie może kojarzyć się inaczej niż z opresyjną inkwizycją, która pojawiła się w ich kraju „nazajutrz” po tragedii roku 1620.

Historia jako element polityki. Ewolucja pamięci zbiorowej

Wspomniane wyżej okoliczności w naturalny sposób przyczyniły się do powstania negatywnego lub w najlepszym razie odległego wizerunku Polaków i Czechów w pamięci zbiorowej obu narodów. Warto jednak zapytać, czy owa tożsamość jest na tyle ustabilizowana, że nie będzie możliwa jej zmiana jakościowa. Próbą takiego oddziaływania jest polityka pamięci prowadzona przez Polskę i Czechy zarówno w wymiarze ogólnonarodowym, jak i lokalnym.

Jedną z prób oddziaływania na pamięć zbiorową w wymiarze ogólnonarodowym było wystąpienie prezydenta Lecha Kaczyńskiego z 2009 roku. Argumentem przemawiającym za tym, że „przeprosiny za Zaozie” stały się elementem polskiej polityki zagranicznej jest fakt, że wspomniane oświadczenie zostało ogłoszone w obecności Władimira Putina, w dniu 70. rocznicy wybuchu II wojny światowej oraz w kontekście pamięci o zbrodni katyńskiej⁴⁹. Warto przypomnieć, że o ile prezydent Kaczyński przeprosił Czechów za polską agresję z 1938 roku, to nie wspominał o agresji czechosłowackiej z 1919 roku. Takie działanie należy rozpatrywać jako element polityki pamięci, niemającej jednak wiele wspólnego z prawdą historyczną. Warto nadmienić, że o ile zabieg ten nie przyniósł spodziewanych rezultatów w odniesieniu do stosunków z Federacją Rosyjską, o tyle słowa prezydenta Kaczyńskiego „oburzyły” w znacznej mierze Polaków mieszkających na terenie Śląska Cieszyńskiego. To właśnie ta druga perspektywa polska, o której trzeba wspomnieć. Wybór pomiędzy aktualną wykładnią racji stanu a prawdą historyczną należy niewątpliwie do najtrudniejszych dylematów politycznych. Z jednej strony należy uznać, że państwo polskie powinno zabiegać o prawdziwy obraz przeszłości, zwłaszcza jeżeli w grę wchodzi los Polaków. Z drugiej strony trudno sobie wyobrazić, aby elity rządzące zostały pozbawione prerogatyw w zakresie kreowania polityki pamięci, co niemal zawsze wiąże się z naciskiem na wybrane zagadnienia z historii.

Ciekawym przykładem tworzenia rytuałów wspólnej pamięci zbiorowej w wymiarze lokalnym jest polsko-czeskie obchodzenie Świąta Trzech Braci

⁴⁹ H. Rusek, A. Kasperek, *op. cit.*, s. 102–104.

poświęconego założeniu Cieszyna w 810 roku. Co ciekawe, w działania na rzecz przygotowania świętowania tych obchodów zaangażowane są zarówno polskie, jak i czeskie organizacje⁵⁰. Warto zwrócić przy tej okazji uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, jedność tworzona w ramach tego typu świąt ma charakter sztuczny. Oto bowiem w grę wchodzi nawiązanie do przeszłości o charakterze nie tylko mitycznym. Co więcej, wspomniane wydarzenie umiejscowione jest w tak odległej przeszłości, że jego oddziaływanie jest stosunkowo niewielkie. Być może jednak paradoksalnie w tym tkwi siła wspomnianej inicjatywy. Warto w tym miejscu przywołać poglądy Karen Armstrong, dowodzące, że w ostatecznym rozrachunku liczy się nie tyle prawdziwość podstaw danego mitu, co jego skuteczność⁵¹. Wydaje się dość prawdopodobne, że wspomniana uroczystość ma szansę stać się próbą budowania zgody pomiędzy mieszkańcami obu części Śląska Cieszyńskiego. Fundamentem owego zbliżenia będzie jednak nie samo wydarzenie, którego autentyczności nie sposób obecnie zweryfikować, ale właśnie współczesna uroczystość, stanowiąca wspólny rytuał angażujący przedstawicieli obu nacji.

Zmiana wzajemnego postrzegania Czechów i Polaków jest zatem możliwa, choć proces ten wymaga świadomych działań na polu pamięci zbiorowej. Dzieje się to przede wszystkim poprzez świadome podkreślanie przez czeskie i polskie elity polityczne tych aspektów wspólnej historii, które mogą pobudzić pozytywne skojarzenia względem sąsiada. Nieodłączną częścią tego procesu jest jednak również pojednanie w odniesieniu do trudnych momentów historii. W przypadku stosunków polsko-czeskich należałoby więc połączyć żal za aneksję Zaolzia w 1938 roku z oczekiwaniem wobec Czechów, że i oni uznają wkroczenie armii czechosłowackiej na teren Śląska Cieszyńskiego w 1919 roku za agresję. Drugą kategorią działań wzmacniających pozytywną identyfikację w czesko-polskiej pamięci zbiorowej są inicjatywy oddolne, podejmowane np. na terenach granicznych. Opisane wyżej działania byłyby jednak najsukcesywniejsze, gdyby podejmowane były w skoordynowany sposób, w ramach długofalowej strategii.

Ewolucja pamięci zbiorowej

Warto jednak pamiętać, że pamięć zbiorowa często ewoluuje w sposób niekontrolowany przez elity polityczne lub społeczeństwo. Tak dzieje się również w przypadku czeskim, co przyczyniło się do przewyciężenia lub przynajmniej złagodzenia niektórych stereotypów. Przykładem takiej ewolucji jest chociażby

⁵⁰ <http://www.swietotrzehbraci.pl/pages/info.php> [dostęp: 3.11.2015].

⁵¹ K. Armstrong, *Krótką historia mitu*, Kraków 2005, s. 13.

największy mit narodowy, odnoszony do bitwy pod Białą Górą. Dowodem na to, że Czesi nie chcą już postrzegać lat 1620–1918 jako „czasu straconego” (lub *temno*) są powtarzające się głosy czeskich intelektualistów nawołujących do przewartościowania dorobku czeskiego w okresie od stłumienia wspomnianego powstania do uzyskania przez Czechosłowację niepodległości. Jak podkreśla Elisabeth Bakke, wydarzenie, które symbolizuje Biała Góra zapoczątkowało co prawda *exodus* protestanckich uczonych i doprowadziło do okresowej marginalizacji języka czeskiego. Trzeba jednak pamiętać, że owych protestanckich uczonych zastąpili twórcy posługujący się niemieckim oraz łaciną. Znaczącą rolę zaczęło również odgrywać szkolnictwo jezuickie, które w XVII w. reprezentowało wysoki poziom⁵². O krok dalej idzie Ludmila Lantová, wedle której ponownej ocenie powinna zostać poddana katolicka kultura czeska, która swój dobry czas rozpoczęła właśnie w XVII wieku⁵³. Warto wreszcie wskazać na opinię intelektualistów z okresu tuż przed powstaniem Republiki Czechosłowackiej. Już w 1917 roku grupa pisarzy katolickich podkreślała otwarcie, że odrodzenie narodu czeskiego nie będzie możliwe ani pełne, jeżeli zostanie przeprowadzone w oderwaniu od jego chrześcijańskiego, w tym katolickiego, dziedzictwa⁵⁴. Czesi już jakiś czas temu zaczęli więc dostrzegać, że na ich dorobek kulturowy składają się różne doświadczenia, także te, które wcześniej uznawano za negatywne. Dowodów na poparcie tej tezy dostarcza m.in. architektura czeska. Dobrym przykładem takiego cywilizacyjnego dorobku, w którym obecne są zarówno elementy pożądane, jak i długo przez Czechów negowane jest Most Karola. Konstrukcja znajdująca się w stolicy została ufundowana przez Karola IV po powodzi, która zniszczyła starszy, drewniany most w 1342 roku. Ciekawe jest jednak to, że największe prace zdobnicze, polegające na wyrzeźbieniu i ustawieniu 28 najważniejszych figur przedstawiających mę-

⁵² Jak więc podkreśla badaczka, o zapaści w sferze kulturowej nie może być mowy: E. Bakke, *op. cit.*, s. 103. Jak zauważa A. Pająk, nawet Josef Pekař przyznawał, że w niektórych aspektach, takich jak muzyka barokowa i sztuka czeska kultura rozwijała się bardzo prężnie: A. Pająk, *op. cit.*, s. 85.

⁵³ L. Lantová, Miloš Marten, [w:] *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce*, Praha 2000, s. 122.

⁵⁴ M. Stefański, *Czeska krytyka katolicka lat 1918–1938*, Warszawa 2007, s. 25. Warto w tym miejscu podkreślić opinię Michała Stefańskiego, który słusznie dowodzi rosnącego wśród Czechów zainteresowania poglądami katolickich myślicieli, literatów i krytyków. Więcej na ten temat czytaj u: M. Stefański, *O krytyce Jana Strakosa*, „Bohemistyka” 2005, nr 4, s. 249–251. Linia sporu pomiędzy katolickimi intelektualistami a szczególnie krytykami literackimi i twórcami w powstającym po I wojnie światowej państwie biegła jednak nie tyle przez kwestie religijne, co poziom dzieł, mających przecież uzasadniać i umacniać patriotyzm w tworzącym się państwie. Więcej na ten temat czytaj w: *ibidem*, s. 135–148.

zów stanu i świętych Kościoła katolickiego odbyły się w okresie 1659–1714⁵⁵. Wspomniany przykład jasno dowodzi, że po 1620 roku działy się w czeskiej kulturze rzeczy ważne, nawet jeżeli kierunek przemian był dla samych Czechów bolesny. Nasi południowi sąsiedzi zdają sobie sprawę z faktu, że nie stać ich na wymazanie z pamięci 300 lat swojej historii.

Zarówno więc fakt, iż Czesi większą wagę przywiązują do swojego dziedzictwa z okresu XX stulecia, jak również dystans do klęski pod Białą Górą, a wreszcie obecność innych punktów spornych w historii polsko-czeskiej sprawa, że omawiana batalia nie jawi się jako znaczący przyczynek do wzajemnej niechęci. Nadmienić należy, iż postulowana zmiana oceny chrześcijańskiego dorobku cywilizacyjnego Czech, w tym okresu po 1620 roku, nie wynika ze wzrostu popularności religii katolickiej. Jak wskazała ankieta przeprowadzona przez czeską telewizję w 2005 roku, za najwybitniejszą postać nasi południowi sąsiedzi uznają Karola IV Luksemburskiego, który uzyskał więcej głosów niż Tomáš Masaryk⁵⁶. Rozważając zagadnienie pamięci zbiorowej Czechów i polityki historycznej południowego sąsiada Polski, należy sobie również zdać sprawę z tego, że nie jest to zagadnienie kluczowe z punktu widzenia całego społeczeństwa. Jak wskazują wyniki badań przeprowadzonych w Pradze w 2013 roku, zaledwie 53% respondentów uznało, iż znajomość historii jest bardzo ważna. W sumie 42% badanych było zdania, iż kwestia ta jest relatywnie nieistotna lub zgoła nieważna⁵⁷.

Współczesne sondaże wskazują na poprawę wizerunku naszych południowych sąsiadów w oczach Polaków. Zgodnie ze współczesnymi badaniami, aczkolwiek Czesi nadal uchodzą za kapitulantów, to jednak przypisuje się im również pozytywne cechy, takie jak łagodny charakter, pogodę ducha i zamiłowanie do piwa⁵⁸. Jak podkreśla Renata Rusin-Dybalska, zgodnie z wynikami badania przeprowadzonego przez CBOS w lutym 2011 roku, wśród wszystkich obcych narodów najbardziej przypadli do gustu Polakom właśnie Czesi (51% respondentów). Na drugim i trzecim miejscu znaleźli się Słowacy i Amerykanie (odpowiednio 49% i 43%)⁵⁹. Do wspomnianych sondaży należy podchodzić oczywiście z dużą dozą ostrożności. Powszechnie bowiem wiadomo, że zarówno Polacy, jak i Czesi co innego myślą o sobie, a co innego pragną

⁵⁵ H. Louthan, *op. cit.*, s. 3.

⁵⁶ S. Nowinowski, *op. cit.*, s. 48.

⁵⁷ J. Šubrť, *Historical Consciousness and the Teaching of History in the Czech Republic*, „Studia Edukacyjne” 2013, no. 24, s. 201.

⁵⁸ Warto zauważyć, że im bardziej współczesne sondaże, tym bardziej pozytywny obraz Czechów: D. Bielec, *op. cit.*, s. 133–134.

⁵⁹ R. Rusin-Dybalska, *Czego Czesi dowiadują się o Polakach a Polacy o Czechach*, „Język, Komunikacja, Informacja” 2011, nr 6, s. 176.

upowszechniać jako prawdziwe wśród sąsiadów⁶⁰. Warto jednak pamiętać, że oba narody przypisują sobie samym podobne wady i zalety⁶¹. Niezależnie od tego, iż oba narody może jeszcze coś dzielić, to jednak łączą je niewątpliwie podobne dzieje oraz wiele rzeczy wspólnych. Wspomnieć wystarczy choćby wkład czeski w chrystianizację Polski. Dotyczy to zarówno samego chrztu, jak i postaci św. Wojciecha – jednego z najważniejszych świętych czczonych przez Polaków⁶².

Można sądzić, że jakkolwiek stosunki polsko-czeskie miały dość liczne trudne momenty, to wizerunek Czechów w oczach Polaków przeszedł w ciągu wieków długą drogę. Niemała w tym zasługa środowisk opozycyjnych obu krajów. Negatywne wspomnienia odnoszące się do bitwy pod Białą Górą, Zanolzia, a także „praskiej wiosny” nie zostały zupełnie wyeliminowane z czeskiej świadomości zbiorowej, ale wzbogacono je o pozytywne doświadczenia z okresu współczesnego. Oba narody weszły do Unii Europejskiej oraz NATO i nie jest tajemnicą, że uczyniły tak z tego samego powodu. Zarówno Polska, jak i Czechy są zainteresowane walką o fundusze europejskie, co czyni ich zazwyczaj partnerami (choć niekiedy także rywalami). Wydaje się więc, że w nadchodzących latach poczucie wspólnoty pomiędzy Polakami i Czechami ma szansę się pogłębiać. Oba narody wchodzi w skład Grupy Wyszehradzkiej, ale także kojarzone są przez zachodnie kraje jako „nowi” członkowie Unii Europejskiej. Kolejnym punktem łączącym Polskę i Czechy jest zatem jednomysłność w popieraniu korzystnych i zwalczaniu negatywnych projektów politycznych forsowanych przez kraje „starej unii”. Przykładem takiej jedności jest stanowisko rządów Polski i Czech w kwestii przymusowej relokacji uchodźców.

Podsumowanie

Reasumując, należy stwierdzić, że relacje Polski i Czech mają unikatowy charakter. Z jednej bowiem strony uobecniane są w pamięci zbiorowej pozytywne skojarzenia wobec naszego południowego sąsiada (jak np. udział w chrystianizacji Polski). Z drugiej strony nie wygasły jeszcze niektóre urazy, szczególnie te odniesione przez obie strony w toku trudnego wieku XX. W kontaktach pomiędzy państwami wzajemne stosunki są zazwyczaj relatywnie dobre,

⁶⁰ A. Mešťan wspomina w swojej pracy, że istotnie każda z nacji pokazuje sąsiadowi jedynie tę stronę, która wydaje mu się odpowiednia. Prowadzi to niekiedy do zabawnych sytuacji, gdy jedna strona naraża się na negatywne postrzeganie ze względu na uprzedzenia drugiej strony. Takim przykładem są np. nieporozumienia natury językowej: A. Mešťan, *Czeski stereotyp Czechów a czeski stereotyp Polaków*, [w:] T. Walas (red.), *op. cit.*, s. 35–40.

⁶¹ *Ibidem*, s. 37.

⁶² Więcej na ten temat: D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2013.

aczkolwiek komplikacje pojawiają się niekiedy w wymiarze lokalnym. Warto jednak podkreślić, że i w tym przypadku strony podejmują mniej lub bardziej udane próby tworzenia nowych punktów odniesienia dla wspólnej pamięci, takich jak chociażby Święto Trzech Braci. Najlepszym dowodem poprawy postrzegania Czechów przez Polaków jest złagodzenie stereotypów, które obecnie w najgorszym razie mają charakter ambiwalentny (kapitulanci, ale pogodni i weseli). Niektóre z owych złych wyobrażeń, zarówno po polskiej, jak i czeskiej stronie zostały złagodzone także poprzez postawy opozycjonistów antykomunistycznych z obu krajów w latach 70. XX wieku⁶³.

Gdy idzie o konkretne zdarzenia wzajemnych relacji, to najgłośniejszy czeski mit narodowy, mianowicie bitwa pod Białą Górą, nie posiada ostrza antypolskiego. Problem Zaolzia jest nieco bardziej złożony. W dyskursie międzynarodowym Polska wyraziła żal za agresję na Czechosłowację w 1938 roku, co Czesi przyjęli jako miły, choć niespodziewany gest. Problemem jest jednak brak podobnego gestu ze strony naszych południowych sąsiadów w odniesieniu do wydarzeń roku 1919. Warto nadmienić, że wspomniane sytuacje są bardzo podobne. Tak jak Polacy wykorzystali presję niemiecką na Czechosłowację, tak nasi południowi sąsiedzi wkroczyli zbrojnie na sporny teren Śląska, gdy II Rzeczpospolita zmagiała się z zagrożeniem sowieckim. W sferze lokalnej kontrastują wciąż ze sobą poczucie urazy oraz postulat budowania lepszych stosunków⁶⁴. Ocena postawy Polaków w czasie „praskiej wiosny” jest o tyle utrudniona, że decyzja o interwencji nie stanowiła suwerennej decyzji Polski, o czym Czesi wiedzą, mimo że w czasie trwania samego konfliktu wyrażali sprzeciw wobec obecności wojsk PRL.

Należy wreszcie zauważyć, że polsko-czeskie relacje wykazują znaczną stabilność, w przeciwieństwie do kontaktów Polski z Litwą. Dzieje się tak za sprawą wciąż żywych i brzemiennej konfliktów pomiędzy dawnymi krajami Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Patrząc na bieg swoich dziejów, Litwini mogą mieć bowiem poczucie, że ich kraj stracił na sile i znaczeniu w wyniku unii z Rzeczpospolitą. Co więcej, oba narody pozostawały ze sobą w o wiele bliższych relacjach niż Polska i Czechy. Z całą pewnością możemy zatem stwierdzić, że, na tle mniej lub bardziej nabrzmiałych konfliktów międzynarodowych w sferze pamięci historycznej, obecne relacje Czechów i Polaków należy uznać za dobre.

⁶³ Przykładem może być współpraca pomiędzy czeskimi opozycjonistami z Karty 77 a przedstawicielami polskiego KOR-u w 1978 roku: P. Błażek, Akcja „Červotoč” (*Kołatek*). *Tajny współpracownik StB Stanislav Dvořák jako kurier Solidarności Polsko-Czechosłowackiej*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2006, nr 9, s. 117–164.

⁶⁴ Przykładem na poparcie wspomnianej tezy może być cytowany w tym tekście kilkakrotnie periodyk „Zaolzie”. Chęć poprawy relacji polsko-czeskich nie jest ani całkowita, ani bezwarunkowa.

Bibliografia

- Armstrong K., *Krótką historia mitu*, Kraków 2005.
- Bakke E., *Doomed to Failure? The Czechoslovak Nation Project and the Slovak Autonomist Reaction 1918–1938*, Oslo 1999.
- Bielec D., *Czescy autorzy w polskim drugim obiegu a polsko-czeskie stereotypy*, „Bohemistyka” 2008, nr 4, s. 116–136.
- Cooper D., *Mystifications and Ritual Practices in the Czech National Awakening*, Washington 2012.
- Dojnik J., *Mity narodowe a myślenie polityczne*, [w:] *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 1, E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), Toruń 2010, s. 44–55.
- Gąsior G., *Stawianie granicy*, „Karta. Kwartalnik Historyczny” 2008, nr 55, s. 2–36.
- Hájková D., Wingfield N.M., *Czech(-oslovak) National Commemorations During the Interwar Period: Tomáš G. Masaryk and the Battle of White Mountain Avenged*, „Acta Histriae”, 2010, no. 18, s. 425–452.
- Halbwachs M., *La Mémoire Collective*, Paris 1950.
- Jastrun T., *Hipopotam, czyli jak polska młodzież licealna widzi Czechosłowację*, „Res Publica” 1988, nr 12, s. 52–57.
- Kalous J., *Reakcje społeczeństwa Czechosłowackiego na udział Polski w interwencji 1968 roku*, [w:] *Wokół Praskiej Wiosny*, Ł. Kamiński (red.), Warszawa 2004, s. 117–137.
- Kowalski L., *Kryptonim „Dunaj”: udział wojsk polskich w interwencji zbrojnej w Czechosłowacji w 1968 roku*, Warszawa 1992.
- Kroh A., *Polak Czech dwa bratanki*, [w:] *Narody i stereotypy*, T. Walas (red.), Kraków 1995, s. 43–46.
- Lantová L., Miloš Marten, [w:] *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce*, Praga 2000, s. 121–124.
- Louthan H., *The Charles Bridge and Czech Identity*, Washington 2006.
- Markiewicz M., *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2004.
- Matouš V., Juza J., *Svědectví o roku 1968 v okrese Rychnov n.Kn.*, Rychnov nad Kněžnou 1992.
- Mešťan A., *Czeski stereotyp Czechów a czeski stereotyp Polaków*, [w:] *Narody i stereotypy*, T. Walas (red.), Kraków 1995, s. 35–41.
- Nowinowski S., *Glosa do sporu o sens czeskich dziejów*, [w:] *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, S.M. Nowinowski, J. Pomorski, R. Stobiecki (red.), Łódź 2008, s. 43–52.
- Pajak A., *Głos Miloša Martena w sporze o sens czeskich dziejów*, „Bohemistyka” 2009, nr 2, s. 81–89.

- Pekař J., *O smyslu českých dějin*, Praha 1999.
- Rusek H., Kasperek A., *Sympatie i antypatie polsko-czeskie w świetle badań nad antagonizmem i pojednaniem polsko-czeskim na Śląsku Cieszyńskim wraz z francusko-niemieckim case study*, [w:] *Pogranicze – Sąsiedztwo – Stereotypy. Przypadek polsko-czeskich relacji*, A. Kasperek (red.), Katowice–Cieszyn 2012, s. 97–129.
- Rusin-Dybalska R., *Czego Czesi dowiadują się o Polakach a Polacy o Czechach*, „Język, Komunikacja, Informacja” 2011, nr 6, s. 167–177.
- Sepkowski A., *Człowiek w przestrzeni mitycznej*, [w:] *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 1, E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), Toruń 2010, s. 13–29.
- Sęk A., *Czeskie zbrodnie zagłady polskość Śląska Zaolziańskiego można wybaczyć, lecz nie wolno o nich zapomnieć*, „Zaolzie – Polski Biuletyn Informacyjny” 2006, nr 1, s. 1–8.
- Sęk A., *Zawieruchy wojennej ciąg dalszy*, „Zaolzie. Polski Biuletyn Informacyjny” 2004, nr 11, s. 1–7.
- Sikorski D.A., *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2013.
- Stefański M., *Jaroslav Durych jako krytyk literacki*, „Bohemistyka” 2006, nr 2, s. 135–148.
- Stefański M., *O krytyce Jana Strakosa*, „Bohemistyka” 2005, nr 4, s. 249–264.
- Strítecký J., *The Czech Question a Century Later*, „Czech Sociological Review” 1995, no. 1, s. 59–73.
- Šubrt J., *Historical Consciousness and the Teaching of History in the Czech Republic*, „Studia Edukacyjne” 2013, nr 24, s. 195–223.
- Szczepańska E., *Wizerunek Czecha w „Zrób sobie raj” czy może kreowanie nowych stereotypów*, „Bohemistyka” 2013, nr 4, s. 286–296.
- Ślusarczyk Z., *Opowieści spod spadochronowej czaszy*, Kraków 1992.
- Wandycz P.S., *Cena wolności. Historia Europy Środkowo-Wschodniej od średniowiecza do współczesności*, Kraków 2003.
- Zückert M., *Zwischen Nationsidee und staatlicher Realität. Die tschechoslowakische Armee und ihre Nationalitätenpolitik 1918–1938*, München 2006.
- Żywczyński M., *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 1997.
- <http://www.swietotrzehbraci.pl/pages/info.php> [dostęp: 3.11.2015].
- <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1342,title,Ambasador-Czech-Lech-Kaczynski-wykonal-niezwykly-gest,wid,11454266,wiadomosc.html?ticaid=1e6b7> [dostęp: 16.03.2015].
- <http://wpolityce.pl/wydarzenia/14431-przemowienie-sp-prezydenta-kaczynskiego-na-westerplatte-okazji-70-rocznicy-wybuchu-ii-wojny-swiatowej-w-obecnosci-wladimira-putina> [dostęp: 16.03.2015].

Abstract

It is not a secret that Czech nation played important role in Polish history. What is most striking, however, our southern neighbour do not occupy key position in Polish collective memory. It is worth considering why both nations are not closely integrated despite joint participation in so many seminal moments of history. In the first part of this paper I will aim at defining key events that shaped Czech collective memory. Next, I will make an attempt to answer why in some of these Polish and Czech people retained divergent visions of the past. Finally, I will try to point to some attempts undertaken by both nations in order to bridge the gaps in collective memory.

Keywords: collective memory, historical policy, history, sociology

Rys historiograficzny dekady gierkowskiej. Przyczynek do problematyki polskiego piśmiennictwa historycznego na temat lat 70. XX wieku w Polsce

Dekada lat 70. w Polsce jest jednym z najsłabiej zbadanych okresów historycznych w dziejach najnowszych. Większość badań polskich historyków koncentrowało się bowiem na latach bezpośrednio powojennych oraz na okresie powstania Solidarności i obowiązywania stanu wojennego w PRL. W ten sposób wytworzyła się pewnego rodzaju luka badawcza. Dotychczasowe badania w polskiej historiografii koncentrowały się na historii politycznej oraz historii gospodarczej, szczególną wagę przywiązywano zaś do dziejów demokratycznej opozycji politycznej i historii Kościoła. Z literatury naukowej podejmującej powyższe wątki należy wymienić m.in. prace Grzegorza Waligóry¹, Pawła Sasanki²,

* Doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny UZ, Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Historii, Zakład Historii Najnowszej.

¹ G. Waligóra, *ROPCiO*, Warszawa 2006, s. 131–147.

² P. Sasanka, *Czerwiec 1976: geneza, przebieg, konsekwencje*, Warszawa 2006.; idem, *Punkt zwrotny dekady Gierka*, „Wiadomości Historyczne” 2004, nr 5, s. 3–19; idem, *S. Stępień, Czerwiec 1976. Radom, Ursus, Płock*, Warszawa 2006.

Jana Żaryna³, Henryka Ślabka⁴, Andrzeja Friszkego⁵, Jerzego Eislera⁶, Marka Golińczaka⁷, Łukasza Kamińskiego⁸. Z literatury przedmiotu pośrednio badającej zagadnienie opozycji politycznej (np. z punktu widzenia analizy społeczeństwa polskiego i jego nastrojów w tej dobie czy kryzysu w łonie władz partyjno-państwowych) nawarto wskazać m.in. opracowania wspomnianych: Jerzego Eislera⁹ i Andrzeja Friszkego¹⁰, Antoniego Dudka¹¹, Łukasza Dwilewicza¹², Stanisława Gomułki¹³, Grażyny

³ J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

⁴ H. Ślabek, *Kościół katolicki w Polsce 1945–1989*; „Dzieje Najnowsze” 2005, nr 1, s. 113–139. Autor ten jako jeden z pierwszych zajął się próbą analizy społeczeństwa polskiego. Zob. idem, *O społecznej historii Polski 1945–1989*, Warszawa 2009; idem, *Chłopi-Robotnicy, Robotnicy-Chłopi, Robotnicy-Działkowicze (1945–1989)*, „Kwartalnik Historyczny” 2002, nr 2.

⁵ A. Friszke, *Czas KOR-u. Jacek Kuroń a geneza Solidarności*, Kraków 2011; idem, *Koło posłów „Znak” w Sejmie PRL, 1957–1976*, Warszawa 2002; idem, *Opozycja polityczna w PRL 1945–1980*, Londyn 1994; idem, *Przystosowanie i opór. Studia z dziejów PRL*, Warszawa 2007.

⁶ J. Eisler, „Polskie miesiące” czyli kryzys(y) w PRL, Warszawa 2008; idem, *Grudzień 1970. Geneza, przebieg, konsekwencje*, Warszawa 2000, wyd. II rozszerzone 2012; idem, A. Friszke, *Wzlot i upadek ojca narodu. Dekadę Gierka oceniają historycy: doc. Jerzy Eisler i dr Andrzej Friszke*, „Życie Warszawy” 1994, 12.07.

⁷ M. Golińczak, *Polska opozycja polityczna lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku wobec przeobrażeń wewnętrznych i polityki zagranicznej Związku Radzieckiego*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2010, nr 1.

⁸ Ł. Kamiński, *Władza wobec opozycji 1976–1989*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2003, nr 2.

⁹ J. Eisler, *W poszukiwaniu straconego czasu. Dekada Gierka: jaki był naprawdę?* [z Prof. J. Eislerem rozmawia D. Rafalska], „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 22, s. 26; idem, *Zmarnowana dekada*, „Rzeczpospolita” 2001, 4–5.08.; idem, *Siedmiu wspaniałych*, Warszawa 2014; idem, *Zmiany kierownictw partyjnych w PRL*, [w:] *Władza w PRL. Ludzie i mechanizmy*, K. Rokicki, R. Spałek (red.), Warszawa 2011.

¹⁰ A. Friszke, *Polska Gierka*, Warszawa 1995; idem, *Polska Gierka*, „Mówią Wieki” 1995, nr 2; idem, *Czas KOR-u...*; idem, *Polska. Losy państwa i narodu 1939–1989*, Warszawa 2003.

¹¹ A. Dudek, *Upadek Edwarda Więskiego*, „Wprost” 2006, nr 33/34; idem, *PRL bez makiażu*, Kraków 2008; idem, T. Marszałkowski, *Walki uliczne w PRL 1956–1989*, Kraków 1992.

¹² Ł. Dwilewicz, *Kupowanie poparcia. Polityka gospodarcza jako środek stabilizacji sytuacji wewnętrznej w Polsce w pierwszych miesiącach rządów Edwarda Gierka*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2008, nr 2.

¹³ S. Gomułka, *Sytuacja gospodarcza Polski w drugiej połowie lat siedemdziesiątych*, „Aneks” 1979, nr 21; idem, *Obecna sytuacja gospodarcza w Polsce*, „Kultura” (Paryż) 1975, nr 11.

Gradzińskiej¹⁴, Marcina Zaremby¹⁵, Tadeusza Kijonki¹⁶, Andrzeja Krajewskiego¹⁷, Przemysława Wójcika¹⁸, Krzysztofa Dubińskiego¹⁹.

Jak jednak pisał w połowie lat 90. wybitny polski socjolog i historyk idei Jerzy Szacki:

Potrzebne są [dwie] różne historie PRL: historia polityczna, opowiadająca o tym, co działo się z systemem politycznym, i historia społeczna, traktująca o tym, jak żyło społeczeństwo, poddane jego ciśnieniu, ale zajęte nade wszystko swymi „małymi” sprawami. Oczywiście, całkowite rozdzielenie tych dwóch historii nie jest możliwe. Niezbędne wydaje się jednak podjęcie próby oddzielenia projektu ideologicznego i jego realizacji od rzeczywistego działania społecznego żywiołu. Do tej pory historia PRL to niemal wyłącznie historia polityczna i ideologiczna²⁰.

Historia społeczna Polski Ludowej wciąż czeka na swoje kompleksowe opracowanie. Od wielu lat toczy się żywa dyskusja na temat znaczenia awansu społecznego w interesującej nas dekadzie. Teza o znaczącym skoku cywilizacyjnym jest torpedowana przez zarzuty sprzeniewierzenia funduszy pochodzących z przyznanych Polsce kredytów zagranicznych, a przez to zaprzepaszczenie szans na prawdziwą modernizację kraju.

Od momentu dojścia do władzy w Polsce Edwarda Gierka minęło już 45 lat. Jest to już na tyle rozległy okres historyczny, aby mówić o kilku nurtach w historiografii poświęconych dekadzie lat 70. w naszym kraju. W ciągu tego okresu mieliśmy do czynienia z dwoma narracjami (dyskursami) traktującymi o dekadzie przyspieszonego rozwoju. Pierwszy z nich miał charakter pozytywny, niekiedy wręcz apologetyczny. Drugi zaś negatywny, mniej bądź bardziej krytyczny. Dyskursy te czasem funkcjonowały równolegle obok siebie. W zasadzie jednak można dokonać ich segregacji pod względem chronologicznym. Takich podokresów w literaturze naukowej i popularnonaukowej można wyodrębnić cztery. Poniżej przystąpimy do krótkiej charakterystyki każdego z nich.

¹⁴ G. Gradzińska, *Chłopi wobec kryzysów społeczno-politycznych w Polsce (1944–1989)*, Poznań 1993.

¹⁵ M. Zaremba, *Bigosowy socjalizm dekady Gierka*, „Więź” 2003, nr 5; idem, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2001; idem, *Od wojny domowej do solidarnościowej rewolucji, czyli społeczeństwo nieprzedstawione dekady lat siedemdziesiątych*, „Res Publica Nowa” 2000, nr 8.

¹⁶ T. Kijonka, *Między Zachodem a Wschodem. Dekada Edwarda Gierka*, „Śląsk” 2001, nr 9.

¹⁷ A. Krajewski, *Między współpracą a oporem. Twórcy kultury wobec systemu politycznego PRL (1975–1980)*, Warszawa 2004.

¹⁸ P. Wójcik (red.), *Elity władzy w Polsce a struktura społeczna w latach 1956–1981*, Warszawa 1994.

¹⁹ K. Dubiński, *Rewolta radomska. Czerwiec 76*, Warszawa 1991.

²⁰ Cyt. za: H. Ślabeek, *O społecznej historii...*, s. 12.

Pierwszy okres narracji na temat epoki gierkowskiej lokuje się w trakcie trwania dekady przyspieszonego rozwoju i kończy się wraz z protestami z lata 1980 roku. Abstrahując od medialnej propagandy sukcesu, mającej ukazać same superlatywy związane z nowymi władzami, w polskiej historiografii zaczęły się pojawiać opracowania próbujące na bieżąco dokonywać podsumowania pierwszych lat rządów ekipy Gierka. Pierwszą datą ramową, która stała się okazją do skromnego bilansu były obchody trzydziestolecia „odrodzenia” Polski, przypadające na 1974 rok. W wydawnictwach o charakterze syntetycznym na temat historii Polski podjęto próby oceny pierwszych czterech lat nowej władzy. Jednym z takich sztandarowych opracowań była synteza Władysława Góry, w której autor niezwykle pozytywnie odniósł się do ostatnich reform społeczno-ekonomicznych w kraju²¹. Od połowy dekady ukazywała się też seria wydawnictw monograficznych poświęconych wyłącznie przemianom, jakie w ostatnich latach dokonywały się na oczach obywateli. Możemy wymienić tu chociażby monografie Franciszka Kubiczka²² czy Adama Pużyńskiego²³. Narracja tych prac była w zasadzie jednostronna, głosiła hurraoptymizm przeplatany z propagandą sukcesu. Polska jawiła się w nich jako kraj mlekiem i miodem płynący, właśnie dzięki nowej polityce Edwarda Gierka, związanej z otwarciem Polski na świat i modernizacją polityki społeczno-ekonomicznej. Opracowania te aż roją się od statystyk, które w założeniu autorów magią liczb miały porwać czytelników, przekonując ich, że reformy, które się właśnie dokonują są kluczowe w dziejach Polski i przyczyniają się do stworzenia, jak to wówczas lansowano, „dziesiątej potęgi ekonomicznej świata”. Spory nacisk w narracji kładziono na podkreślenie prospołecznego charakteru nowej władzy, zainteresowanej awansem kulturowo-cywilizacyjnym narodu polskiego. W objętym analizą okresie praktycznie nie mieliśmy do czynienia z przeciwnym dyskursem w oficjalnym obiegu wydawniczym. Nie znaczy to, rzecz jasna, iż nurt takowy nie istniał poza nim. Krytyczne głosy zamieszczane były na łamach, z jednej strony wydawnictw emigracyjnych, a z drugiej krajowych wydawnictw drugoobiegowych. Te pierwsze, skupione wokół periodyków „Kultura” i „Aneks”, starały się ukazać społeczeństwu obłudę nowych władz i obnażyć negatywne aspekty życia społecznego. Z licznych opracowań naukowych wystarczy chociażby wspomnieć o analizach ekonomicznych Stanisława Gomułki, które wskazywały na nadchodzący kryzys, pokazując błędy niedbałej i niekonsekwentnej polityki

²¹ W. Góra, *Polska Rzeczpospolita Ludowa*, Warszawa 1974.

²² *Społeczno-gospodarczy rozwój Polski w latach 1971–1975*, F. Kubiczek (red.), Warszawa 1975.

²³ A. Pużyński, *Rozwój społeczno-gospodarczy Polski w latach siedemdziesiątych*, Warszawa 1978.

centralnego planowania²⁴. W kraju największą aktywność wydawniczą związaną z narracją krytyczną względem dekady gierkowskiej podjęły wydawnictwa podziemne, związane z Komitetem Obrony Robotników oraz Ruchem Obrony Praw Człowieka i Obywatela²⁵. Po czerwcu 1976 roku ów nurt krytyczny skupił się na wyeksponowaniu wciąż policyjnego i represyjnego charakteru państwa, momentami wręcz nawołując do protestu społecznego bądź rewolucji.

Na fali podpisania porozumień sierpniowych i odejścia od władzy Edwarda Gierka przystąpiono do coraz odważniejszej krytyki polityki byłego I sekretarza. Okres „karnawału Solidarności” wprowadził do oficjalnego obiegu publikacje o charakterze krytycznym, rozpoczynając w ten sposób drugi podokres w historiografii dekady gierkowskiej. Na Walnym Zgromadzeniu Delegatów Polskiego Towarzystwa Historycznego w Zielonej Górze 22.09.1980 roku ogłoszono wręcz wolność badań historycznych. Od samego hasła jednak daleka była jeszcze droga do jego pełnej realizacji. Wprowadzenie stanu wojennego w Polsce wiązało się z internowaniem wysokich prominentów, w tym samego Gierka. Ekipa Wojciecha Jaruzelskiego potrzebowała „kozła ofiarnego”, aby obwinąć kogoś za katastrofalną sytuację gospodarczą kraju. Gierek wydawał się idealną postacią, dlatego publikacje naukowe, które pojawiały się w latach 80. XX wieku nie stroniły od licznych akcentów krytycznych, związanych z dekadą przyspieszonego rozwoju. W najlepszym wypadku historiografia lat 80. była po prostu zdystansowana do poprzedniego dziesięciolecia, odmawiając mu prawa do bycia znaczącym podokresem w historii kraju. Z tego typu oficjalnych opracowań możemy przywołać syntezę dziejów politycznych Polski pod redakcją Tadeusza Walichnowskiego²⁶ oraz krytyczny dyskurs w badaniach historyków gospodarczych, takich jak np. Zbigniew Landau²⁷. Ów dyskurs daje się sprowadzić do obwinienia poprzedniej władzy za gigantyczne zadłużenie kraju, nierentowne inwestycje, korupcję, układy i marnotrawstwo funduszy państwowych oraz oczywiście zwrócenia uwagi na konsekwencje tych działań w postaci problemów aprowizacyjnych na rynku.

²⁴ S. Gomułka, *Ekonomiczne motywy czerwcowego buntu*, „Aneks” 1976, nr 12; idem, *Obecna sytuacja gospodarcza...*, s. 90–107; idem, *Sytuacja gospodarcza Polski w drugiej połowie lat siedemdziesiątych*, „Aneks” 1979, nr 21, s. 15–33; idem, *VII Zjazd PZPR: Uwagi do planu 1976–80*, „Aneks” 1976, nr 11.

²⁵ Zob. np. J. Szczęsna, *W kościele św. Marcina*, „Zapis” 1977, nr 4; A. Kowalska, *Piękni dwudziestoletni*, „Biuletyn Informacyjny” 1979, nr 3.

²⁶ *Z dziejów politycznych Polski 1944–1984*, H. Dominiczak, R. Halaba, T. Walichnowski (red.), Warszawa 1984.

²⁷ I. Kostrowicka, Z. Landau, J. Tomaszewski, *Historia gospodarcza Polski XIX i XX wieku*, Warszawa 1984.

Przemiany ustrojowe w Polsce wywołane obradami Okrągłego Stołu przyniosły niespotykaną do tej pory wolność i swobodę w narracji historycznej. Rzecz jasna, nie ominęła ona również epoki gierkowskiej. W tym momencie niejako drogą kontrastu w stosunku do rządów reżimu Jaruzelskiego zaczęto postrzegać lata 70. bardziej pozytywnie, jako względnie spokojny okres, choć niepozbawiony błędów i wypaczeń, których symbolami stało się zadłużenie kraju oraz poradomskie represje. Tym samym rozpoczął się kolejny, trzeci podokres w interesującej nas historiografii. Brak cenzury i możliwość swobodnej wypowiedzi zrodziły nowy nurt, wywołany masowym „wysypem” relacji pamiętnikarskich byłych prominentów, którzy podjęli się próby obrony swoich dokonań w dekadzie gierkowskiej. Nagle Edward Gierek²⁸, Piotr Jaroszewicz²⁹, Edward Babiuch³⁰, Stanisław Kania³¹, Józef Tejhma³², Franciszek Szlachcic³³, Kazimierz Kąkol³⁴, Włodzimierz Janiurek³⁵ rzucili się do piór i maszyn, aby ukazać „prawdziwe” oblicze i motywy swoich działań. Wywiady z „towarzystwem Edwardem”, przeprowadzone przez dziennikarza Janusza Rolickiego (*Przerwana dekada*³⁶ i *Replika*³⁷), stały się bestsellerami na polskim rynku, sprzedanymi w milionowych nakładach. Sam Gierek podjął się napisania autobiografii, która ukazała się w 1993 roku pt. *Smak życia*³⁸. We wszystkich wspomnianych publikacjach śląski wódarz jawi się jako mąż opatrnościowy, idealny przywódca, człowiek skromny i pracowity, a swoje decyzje przedstawia jako owoc wielotygodniowych demokratycznych konsultacji z gronem ekspertów, specjalistów i polityków. Zdaniem Gierka, taka polityka była konieczna, wielomilionowe kredyty zostałyby „w mig” spłacone, gdyby nie symboliczne „przerwanie” dekady przez Solidarność i późniejsze rządy niesławnego generała, który zmarnował dorobek budowania „Drugiej Polski”. Rzecz jasna, inni promineneci w swe wspomnienia, oprócz gloryfikacji dekady lat 70., wplatali głosy krytyczne na temat byłego I sekretarza, chcąc usprawiedliwić czy wytłumaczyć swoje decyzje i prowadzoną politykę, żeby wymienić tu chociażby

²⁸ *Gierek & Jaroszewicz zeznają*, E. Desperak, M. Domański (red.), Warszawa 1990.

²⁹ P. Jaroszewicz, B. Roliński, *Przerywam milczenie... 1939–1989*, Warszawa 1991.

³⁰ M. Zieleniewski, *Przez lekko uchyloną bramę: Gierek, Jaroszewicz, Babiuch, Cyrankiewicz, Szlachcic i inni*, Kościan 1989.

³¹ S. Kania, *Zatrzymać konfrontację*, Warszawa 1991.

³² J. Tejhma, *Kulisy dymisji. Z dzienników ministra kultury 1974–1977*, Kraków 1991; idem, *Pożegnanie z władzą*, Warszawa 1996.

³³ F. Szlachcic, *Gorzki smak władzy*, Warszawa 1990.

³⁴ K. Kąkol, *Spowiedź pogromcy Kościoła*, Olsztyn 1994.

³⁵ W. Janiurek, *Nie wołać mnie z powrotem*, Katowice 1991.

³⁶ J. Rolicki, *Edward Gierek – przerwana dekada. Wywiad rzeka*, Warszawa 1990.

³⁷ J. Rolicki, *Edward Gierek. Replika – prawda do końca...*, Warszawa 1990.

³⁸ E. Gierek, *Smak życia. Pamiętniki*, Warszawa 1993.

tylko reminiscencje PRL-u w książkach Franciszka Szlachcica czy Piotra Jaroszewicza. W ich relacjach Gierek nie jawi się już jako skromny demokrat, lecz apodyktyczny przywódca niezdolny do ustępstw. Należy jednak mieć na uwadze, że narracje retrospektywne (pamiętniki i dzienniki) trudno traktować jako historiografię, dlatego powinniśmy skupić się na monografiach i syntezach. W latach 90. pojawiły się też pierwsze naukowe i popularnonaukowe syntezы interesującej nas dekady. Sztandarową jest wydana w 1995 roku *Polska Gierka* autorstwa znanego historyka Andrzeja Friszkego³⁹. W syntezie tej osąd nie jest jednoznaczny, autor wyodrębnia bowiem zarówno negatywy, jak i pozytywy minionej epoki, starając się zobiektywizować swoją ocenę. Przez samą pracę przebija jednak nutka pozytywnej narracji, co jest subiektywnym wrażeniem piszącego te słowa. Z tym delikatnie sentymentalno-pozytywnym odcieniem wiąże się prawdopodobnie stare правило oceny dawnych czasów przez pryzmat własnej młodości. Otóż, nie odmawiając wiodącym polskim historykom obiektywizmu, czasy gierkowskie przypadają na ich młodość, która zawsze jest, świadomie bądź podświadomie, upiększana, żeby zacytować tu tylko narodowego wieszcz: „Kraj lat dziecinnych! On zawsze zostanie Święty i czysty jak pierwsze kochanie”⁴⁰ czy ministra Charles-Maurice’a Talleyranda: „Kto nie żył przed rewolucją, nie żył wcale”. Czytając liczne naukowe opracowania, odnosi się również wrażenie, że jeszcze brak im dystansu do opisywania dekady, która zakończyła się raptem w roku 1980. Podobne akcenty możemy znaleźć bowiem również w innych opracowaniach, które nie były jednak syntezami dekady przyspieszonego rozwoju, choć poświęciły jej mniejsze bądź większe fragmenty narracji historycznej⁴¹.

Śmierć sędziwego Edwarda Gierka w roku 2001 wywołała lawinę artykułów prasowych poświęconych „przerwanej dekadzie” pisanych przez zawodowych historyków. Wraz z tym procesem ruszył dyskurs umiarkowanie krytyczny, mający wykazać nieudolność polityki lat 70., co doskonale oddaje sam tytuł artykułu znanego historyka Jerzego Eislera *A jednak zmarnowana dekada*⁴². Na obronę Edwardowi Gierkowi ruszył wspomniany wcześniej Janusz Rolicki, wydając popularnonaukową, pierwszą biografię śląskiego sekretarza. Dawny przywódca partyjno-państwowy jest w niej oceniany zdecydowanie pozytywnie,

³⁹ A. Friszke, *Polska Gierka*, Warszawa 1995. Por. J. Eisler, A. Friszke, *Wzlot i upadek ojca narodu...*

⁴⁰ A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz czyli Ostatni zajazd na Litwie: historia szlachecka z roku 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, Warszawa 1982, s. 618.

⁴¹ A. Czubiński, *Dzieje najnowsze Polski: Polska Ludowa (1944–1989)*, Poznań 1992; J. Kuroń, J. Żakowski, *PRL dla początkujących*, Wrocław 1995.

⁴² J. Eisler, *A jednak zmarnowana dekada*, „Rzeczpospolita” 2001, 20.08., s. 8. Zob. też: idem, *W poszukiwaniu straconego czasu...*; idem, *Zmarnowana dekada*.

a monografia ta ociera się momentami o hagiografię⁴³. W 1999 roku w Polsce powstał Instytut Pamięci Narodowej, którego jednym z głównych zadań jest wypełnienie „białych plam” w historii najnowszej⁴⁴. Dyskurs zapoczątkowany przez historyków związanych z IPN-em był dla Gierka i jego epoki nieprzychylny. W opracowaniach Łukasza Kamińskiego⁴⁵ czy Antoniego Dudka⁴⁶ ewidentnie przebija krytycyzm wobec dekady i jej odbrazowanie. Eksponuje się represje, a względna liberalizacja systemu określana bywa mianem „wentylu bezpieczeństwa”, koniecznego dla przetrwania reżimu. Takie podejście zaznacza się też w pierwszej poważnej syntezie radomskiego czerwca autorstwa młodego historyka Pawła Sasanki, wydanej w 2006 roku⁴⁷.

W 2009 roku opublikowane zostały interesujące wspomnienia bliskiego współpracownika Gierka z tego trudnego okresu, który odbył z nim kilka długich rozmów od września do grudnia roku 1981, a potem przez jakiś czas był razem z nim internowany. To Wiesław Kiczán, w latach 1962–1971 pełniący funkcję sekretarza KW PZPR w Katowicach (bezpośrednio współpracujący wtedy z Gierkiem), a od 1976 do 1981 roku wiceminister górnictwa i energetyki⁴⁸. W świetle własnych wypowiedzi, przytaczanych przez Kiczana, śląski wóldarz sam stał się ofiarą systemu komunistycznego i osobą represjonowaną – choć oczywiście był to jego subiektywny ogląd rzeczywistości. Przypominał zarzuty o nadużyciach finansowych, zapewniając, że to „pretekst kłamlivy od początku do końca, żeby nas publicznie oczernić, grać na ludzkich emocjach”. Rozżalony dodawał: „I nie dziwiłbym się, gdyby robili to ci z »Solidarności«. Ale swoi?”⁴⁹. Czuł się chory, odnowiła mu się dawna pylica i uraz kręgosłupa⁵⁰. Jak twierdził, już w końcu lat 70. odczuwał zmęczenie, dokuczały mu choroby i sam się zastanawiał, czy nie ustąpić⁵¹. Kiczán wspomina, że od początku 1980 roku „docierały wieści, że [Gierek] częściej przebywa w domu niż w pracy”, mogło to być spowodowane chorobami, ale też „spadkiem odporności

⁴³ J. Rolicki, *Edward Gierek. Życie i narodziny legendy*, Warszawa 2002.

⁴⁴ Por. J. Eisler, *Grudzień 1970. Geneza, przebieg, konsekwencje*, Warszawa 2012, s. 9.

⁴⁵ *Opozycja demokratyczna w działaniach władz PRL* [dyskusja z 3.06.2003 r. odbyta przez Łukasza Kamińskiego, Antoniego Dudka, Jerzego Eislera, Andrzeja Friszke, Henryka Głębockiego i Grzegorza Waligóre], „Pamięć i Sprawiedliwość” 2003, nr 2.

⁴⁶ A. Dudek, *Upadek Edwarda Więskiego*.

⁴⁷ P. Sasanka, *Czerwiec 1976: geneza, przebieg, konsekwencje*. Zob. też: idem, *Punkt zwrotny dekady Gierka*; idem, S. Stępień, *Czerwiec 1976. Radom, Ursus, Płock*; P. Sasanka, R. Spałek (red.), *1976. Spory i refleksje po 25 latach*, Warszawa 2003.

⁴⁸ W. Kiczán, *Gierek, Jaroszewicz, Wojtyła... Sekrety spisane podczas internowania*, Sosnowiec 2009.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 12.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 35.

⁵¹ *Ibidem*, s. 36.

psychicznej na potęgujące się trudności”⁵². Był rozgoryczony. Rozpamiętywał przyczyny swego upadku, oskarżał współpracowników o wprowadzanie go w błąd co do rozmiarów protestu społecznego latem 1980 roku. Wspominał, że w tym okresie codziennie rozmawiał z ministrem spraw wewnętrznych Stanisławem Kowalczykiem⁵³, który „twierdził, że da się te konflikty spokojnie rozładować”, podobnie uspokajał go Stanisław Kania⁵⁴. Zapewniał, że sam chciał wprowadzić w życie część postulatów gospodarczych, a nawet politycznych, formułowanych przez nielegalną opozycję działającą w końcu lat 70., tylko brakło mu czasu⁵⁵. Jakby w sprzeczności z tym, mówił też o braku akceptacji ze strony Kremla. W warunkach ograniczonej suwerenności, jaką dysponowała Polska w tym czasie, warszawskie kierownictwo miało bardzo ograniczony zakres samodzielnego podejmowania decyzji. Jeśli Gierek rzeczywiście chciał reformować Polskę, to oczywiście musiałby uzyskać zgodę Moskwy, na co ze strony Leonida Breżniewa i jego ekipy raczej trudno było liczyć. Jednak, tak jak już wcześniej odnotowano, wspomnienia jako źródła historycznego nie sposób zaliczyć do historiografii *sensu stricto*, dlatego wróćmy do rozważań na gruncie naukowym.

Drugą dekadę XXI wieku cechuje powrót do sentymentalno-pozytywnego dyskursu. Grono dawnych prominentów, takich jak Paweł Bożyk, stara się, w przeciwieństwie do początku lat 90. wykazać na gruncie naukowym, że rządy Edwarda Gierka były korzystne dla Polski, i że w obecnej Polsce politycy i ekonomiści mogliby się wręcz uczyć od ekipy dawnych technokratów⁵⁶. Okres ten obfitował w liczne konferencje i seminaria poświęcone epoce gierkowskiej, a w mediach pojawiały się głosy o postulatach ogłoszenia roku 2013 rokiem Edwarda Gierka. O pozytywny PR ojca dba też jego syn, profesor Adam Gierek, w swoich licznych wypowiedziach i publikacjach. Nie znaczy to jednak, iż przeminął nurt krytyczny. Dyskusja wśród historyków trwa nadal i ciężko o jej jednoznaczne rozstrzygnięcie. Na uwagę zasługują ostatnie opracowania poświęcone opozycji lat 70. i warunkom jej działania w ówczesnej Polsce, co rzuca też światło na ówczesne stosunki polityczne. Z wiodących prac na ten

⁵² *Ibidem*, s. 16.

⁵³ W *Przerwanej dekadzie* Edward Gierek określił ministra Kowalczyka jako największą pomyłkę kadrową swojego życia. J. Rolicki: *Edward Gierek: przerwana dekada...*, s. 206–207.

⁵⁴ W. Kiczan, *op. cit.*, s. 16. Ale ze wspomnień Czesława Kiszcza, który był wtedy bezpośrednim podwładnym Kania i utrzymywał z nim stały kontakt, wynika, że Kania autentycznie wierzył w to, co przekazywał Gierkowi – że konflikt, nie jest groźny, strajki da się łatwo opanować – W. Bereś, J. Skoczylas, C. Kiszcza, *Generał Kiszcza mówi prawie wszystko*, Warszawa 1991, s. 105.

⁵⁵ W. Kiczan, *op. cit.*, s. 17.

⁵⁶ P. Bożyk, *Cywilizacyjne skutki otwarcia Polski na Zachód*, Warszawa 2011.

temat należałoby wymienić *Czas KOR-u* Andrzeja Friszkego⁵⁷ oraz *Siłę bezsilnych* Jana Skórzyńskiego⁵⁸. Ostatnio monografią tyącą się interesującej nas dekady jest kolejna popularnonaukowa biografia Edwarda Gierka pióra Piotra Gajdzińskiego⁵⁹. Można ją zdecydowanie uznać za przejaw nurtu krytycznego w polskiej historiografii dotyczącej lat 70., jak i samego Gierka, stanowi więc swoistą przeciwwagę dla dzieła Janusza Rolickiego sprzed 12 lat.

Również piszący te słowa w okresie 2009–2015 opublikował kilkanaście artykułów na temat Polski lat 70. XX wieku, włączając się przez to w dyskurs naukowy dotyczący tej niezwykle interesującej dekady. Na ile plasują się one w nurcie krytycznym, a na ile hagiograficznym autor pozostawia ocenom innych badaczy⁶⁰.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że w ostatnich czterech dekadach funkcjonowały dwie narracje historyczne na temat okresu

⁵⁷ A. Friszke, *Czas KOR-u...*

⁵⁸ J. Skórzyński, *Siła bezsilnych. Historia Komitetu Obrony Robotników*, Warszawa 2012.

⁵⁹ P. Gajdziński, *Gierek... człowiek z węgla*, Poznań 2014.

⁶⁰ R. Domke, „Byt kształtuje świadomość”. Wpływ forsownej polityki inwestycyjnej na przemiany społeczne w Polsce w latach 70-tych XX wieku, [w:] *Poczucie bezpieczeństwa obywateli państw Europy Środkowej w latach 1971–1981. Zbiór studiów*, J. Farysej, H. Lisiak, K. Siemaszko (red.), Poznań 2012; idem, *Otwarcie Polski na Europę w polityce zagranicznej Edwarda Gierka 1970–1980*, [w:] *Człowiek w Europie. O polityce, która rządzi losami człowieka*, M. Frantz, K. Kościelniak (red.), Toruń 2011; idem, *Problemy społeczne Polaków w świetle analiz Biura Listów KC PZPR w latach siedemdziesiątych XX wieku*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2011, nr 1; idem, *Propaganda sukcesu w prasie elementem kształtowania wizerunku Polski lat 70., jako dziesiątej potęgi ekonomicznej świata*, [w:] *Bibliologia polityczna. Nauka, dydaktyka, praktyka*, D. Kuźmina (red.), Warszawa 2011; idem, *Stosunki państwo – Kościół w Polsce w latach 70. XX wieku. Mit normalizacji a rzeczywistość historyczna*, [w:] *Mity historyczno-polityczne. Wyobrażenia zbiorowe. Polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 2, E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Rekść (red.), Toruń 2013; idem, *Zmiana stylu funkcjonowania elit politycznych w Polsce w okresie rządów Edwarda Gierka*, [w:] *Oblicza utopii, obłudy i zakłamania*, W. Łysiak (red.), Poznań 2013; idem, *Przemiany społeczne polskiej opozycji w latach 70. XX wieku*, [w:] *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, L. Kopciuch (red.), Lublin 2013; idem, *Przemiany wartości i postaw społeczeństwa polskiego w dobie gierkowskiej*, [w:] *Oblicza utopii, obłudy i zakłamania*, t. 2, W. Łysiak (red.), Poznań 2014; idem, *Film polski lat 70. a rzeczywistość społeczna*, [w:] *Poczucie bezpieczeństwa Polaków w dekadzie gierkowskiej. Bezsilność i zmęczenie, antropologia codzienności w latach 70.*, J. Farysej, H. Lisiak, K. Siemaszko (red.), Poznań 2014; idem, *Wpływ wydarzeń międzynarodowych na przemiany społeczne w Polsce lat 70.*, „Racja Stanu” 2012–2013, nr 1–2; idem, *Przemiany modelu społeczno-kulturowego polskiej rodziny wiejskiej*, „Forum Historyczno-Społeczne” 2014, nr 2; idem, *Polska emigracja polityczna wobec problemów kraju w latach 70. XX wieku*, „Przegląd Polsko-Polonijny” 2014, nr 7–8; idem, *Kształcenie dzieci i młodzieży w Polsce w latach 70. XX wieku*, „Studia Zachodnie” 2015, t. 17.

rządów Edwarda Gierka: pozytywna i negatywna. Samą historiografię możemy natomiast podzielić na cztery podokresy chronologiczne: 1) piśmiennictwo historyczne powstałe jeszcze w trakcie trwania dekady gierkowskiej; 2) opracowania historyczne z lat 80. XX wieku; 3) narracje powstałe w ostatniej dekadzie poprzedniego stulecia, po przemianach 1989 roku; 4) dyskurs stosowany od śmierci Gierka w 2001 roku po dziś dzień. Autor zdaje sobie sprawę, jak bardzo te przedziały są umowne i jest gotowy podjąć polemikę na temat ich ewentualnego przekonstruowania. Nie zmienia to jednak faktu, że jakbyśmy nie podzielili tych kilku ostatnich dekad, to cechowały się one współistnieniem powyższych dwóch dyskursów: pozytywnego (apologetycznego) oraz negatywnego (krytycznego). Dyskursy te uzależnione były od danej sytuacji politycznej, a nawet od bieżących potrzeb polityczno-marketingowych⁶¹, nie zawsze należy jednak bezpośrednio je z nimi utożsamiać.

Ponadto cezurę z historii politycznej w znacznym stopniu możemy też odnieść do historii społecznej. Po roku 1976 rosło bowiem niezadowolenie społeczne i poczucie niepewności oraz rozżalenia. Wybuchowa energia społeczna ulegała daleko idącej kumulacji, czekając na pretekst do jej uwolnienia, jakim stała się podwyżka cen latem 1980 roku. W ten sposób społeczeństwo polskie jako struktura w ujęciu dynamicznym wykazywało pewną dwoistość w aspekcie świadomości społecznej. W pierwszej połowie dekady cechowało się bowiem optymizmem, nadzieją i pozytywną energią społeczną, w drugiej zaś zniechęceniem, rozżaleniem, apatią oraz społeczną frustracją. W kontekście świadomości społecznej wydaje się to zasadniczą przemianą, odczuwalną w procesie długiego trwania. Podobne zależności da się również uchwycić w tonie piśmiennictwa historycznego na temat interesującej nas dekady. Występuje tutaj zależność wprost proporcjonalna. Jeżeli analizowane są lata 1971–1975, statystycznie częściej występuje dyskurs pozytywny, jeżeli 1976–1980, dyskurs negatywny. Historycy są tutaj w zasadzie zgodni, co do cezury 1976 roku, chociaż symptomy kryzysu dostrzegają już znacznie wcześniej, w 1975, a czasem nawet w 1974 roku.

Na koniec rodzi się pytanie, czy któryś z nurtów na tyle zdominował ostatnie 35–40 lat, że możemy mówić o negatywnym bądź pozytywnym wizerunku dekady gierkowskiej w polskiej historiografii? Odpowiedź wydaje się przecząca, albowiem powyższe rozważania wyraźnie ukazują nam, iż dyskurs historyczny na temat lat 70. płynie dwoma następującymi po sobie falami, z których żadna trwale nie nachodzi na drugą. Nawet jeżeli daje się wyodrębnić

⁶¹ Jako przykład przytoczyć należy wypowiedź Jarosława Kaczyńskiego z 2010 roku w trakcie kampanii wyborczej, w której pozytywnie wyraził się on o śląskim włodarzu, aby pozyskać głosy elektoratu lewicy. P. Gajdziński, *op. cit.*, s. 365–366.

charakterystyczne podokresy, trwające 7–10 lat, w których dominuje pochwała bądź krytyka dekady, to również w ich ramach funkcjonują te dwa punkty widzenia (może za wyjątkiem lat 80., kiedy naprawdę trudno doszukać się pozytywnych opracowań na temat poprzedniego dziesięciolecia w Polsce). Na tej konstatacji musimy poprzestać, czekając, aż kolejne lata, miejmy nadzieję płodne w opracowania historyczne, zweryfikują bądź nie, odpowiedź na powyższe pytanie.

Bibliografia

- Bożyk P., *Cywilizacyjne skutki otwarcia Polski na Zachód*, Warszawa 2011.
- Czubiński A., *Dzieje najnowsze Polski: Polska Ludowa (1944–1989)*, Poznań 1992.
- Desperak E., Domański M., *Gierek & Jaroszewicz zeznają*, Warszawa 1990.
- Domke R., „*Byt kształtuje świadomość*”. Wpływ forsownej polityki inwestycyjnej na przemiany społeczne w Polsce w latach 70-tych XX wieku, [w:] *Poczucie bezpieczeństwa obywateli państw Europy Środkowej w latach 1971–1981. Zbiór studiów*, J. Farysej, H. Lisiak, K. Siemaszko (red.), Poznań 2012, s. 203–220.
- Domke R., *Film polski lat 70. a rzeczywistość społeczna*, [w:] *Poczucie bezpieczeństwa Polaków w dekadzie gierkowskiej. Bezsilność i zmęczenie, antropologia codzienności w latach 70.*, J. Farysej, H. Lisiak, K. Siemaszko (red.), Poznań 2014, s. 289–309.
- Domke R., *Kształcenie dzieci i młodzieży w Polsce w latach 70. XX wieku*, „*Studia Zachodnie*” 2015, t. 17, s. 239–261.
- Domke R., *Otwarcie Polski na Europę w polityce zagranicznej Edwarda Gierka 1970–1980*, [w:] *Człowiek w Europie. O polityce, która rządzi losami człowieka*, M. Frantz, K. Kościelniak (red.), Toruń 2011, s. 150–180.
- Domke R., *Polska emigracja polityczna wobec problemów kraju w latach 70. XX wieku*, „*Przegląd Polsko-Polonijny*” 2014, nr 7–8, s. 53–68.
- Domke R., *Problemy społeczne Polaków w świetle analiz Biura Listów KC PZPR w latach siedemdziesiątych XX wieku*, „*Pamięć i Sprawiedliwość*” 2011, nr 1, s. 353–370.
- Domke R., *Propaganda sukcesu w prasie elementem kształtowania wizerunku Polski lat 70., jako dziesiątej potęgi ekonomicznej świata*, [w:] *Bibliologia polityczna. Nauka, dydaktyka, praktyka*, D. Kuźmina (red.), Warszawa 2011, s. 298–309.
- Domke R., *Przemiany modelu społeczno-kulturowego polskiej rodziny wiejskiej*, „*Forum Historyczno-Społeczne*”, 2014, no 2, s. 77–86.

- Domke R., *Przemiany społeczne polskiej opozycji w latach 70. XX wieku*, [w:] *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, L. Kopciuch (red.), Lublin 2013, s. 35–57.
- Domke R., *Przemiany wartości i postaw społeczeństwa polskiego w dobie gierkowskiej*, [w:] *Oblicza utopii, obłudy i zakłamania*, t. 2, W. Łysiak (red.), Poznań 2014, s. 239–258.
- Domke R., *Stosunki państwo – Kościół w Polsce w latach 70. XX wieku. Mit normalizacji a rzeczywistość historyczna*, [w:] *Mity historyczno-polityczne. Wyobrażenia zbiorowe. Polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 2, E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Rekść (red.), Toruń 2013, s. 190–206.
- Domke R., *Wpływ wydarzeń międzynarodowych na przemiany społeczne w Polsce lat 70.*, „Racja Stanu” 2012–2013, nr 1–2, s. 173–188.
- Domke R., *Zmiana stylu funkcjonowania elit politycznych w Polsce w okresie rządów Edwarda Gierka*, [w:] *Oblicza utopii, obłudy i zakłamania*, W. Łysiak (red.), Poznań 2013, s. 323–335.
- Dubiński K., *Rewolta radomska*. Czerwiec 76, Warszawa 1991.
- Dudek A., *PRL bez makijażu*, Kraków 2008.
- Dudek A., *Upadek Edwarda Większego*, „Wprost” 2006, nr 33–34.
- Dudek A., Marszałkowski T., *Walki uliczne w PRL 1956–1989*, Kraków 1992.
- Dwilewicz Ł., *Kupowanie poparcia. Polityka gospodarcza jako środek stabilizacji sytuacji wewnętrznej w Polsce w pierwszych miesiącach rządów Edwarda Gierka*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2008, nr 2, s. 157–177.
- Eisler J., *A jednak zmarnowana dekada*, „Rzeczpospolita” 2001, 20.08.
- Eisler J., *Grudzień 1970. Geneza, przebieg, konsekwencje*, Warszawa 2000, 2012.
- Eisler J., „Polskie miesiące” czyli kryzys(y) w PRL, Warszawa 2008.
- Eisler J., *Siedmiu wspaniących*, Warszawa 2014.
- Eisler J., *W poszukiwaniu straconego czasu. Dekada Gierka: jaki był naprawdę?* [z Prof. J. Eislerem rozmawia D. Rafalska], „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 22.
- Eisler J., *Zmarnowana dekada*, „Rzeczpospolita” 2001, 4–5.08.
- Eisler J., *Zmiany kierownictw partyjnych w PRL*, [w:] *Władza w PRL. Ludzie i mechanizmy*, K. Rokicki, R. Spałek (red.), Warszawa 2011, s. 63–78.
- Eisler J., Friszke A., *Wzlot i upadek ojca narodu. Dekadę Gierka oceniają historycy: doc. Jerzy Eisler i dr Andrzej Friszke*, „Życie Warszawy” 1994, 12.07.
- Friszke A., *Czas KOR-u. Jacek Kuroń a geneza Solidarności*, Kraków 2011.
- Friszke A., *Koło posłów „Znak” w Sejmie PRL, 1957–1976*, Warszawa 2002.
- Friszke A., *Opozycja polityczna w PRL 1945–1980*, Londyn 1994.
- Friszke A., *Polska Gierka*, „Mówią Wieki” 1995, 2, Warszawa 1995.
- Friszke A., *Polska. Losy państwa i narodu 1939–1989*, Warszawa 2003.
- Friszke A., *Przystosowanie i opór. Studia z dziejów PRL*, Warszawa 2007.

- Gajdziński P., *Gierek... człowiek z węgla*, Poznań 2014.
- Gierek E., *Smak życia. Pamiętniki*, Warszawa 1993.
- Golińczak M., *Polska opozycja polityczna lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku wobec przeobrażeń wewnętrznych i polityki zagranicznej Związku Radzieckiego*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2010, nr 1, s. 349–382.
- Gomułka S., *Ekonomiczne motywy czerwcowego buntu*, „Aneks” 1976, nr 12, s. 20–22.
- Gomułka S., *Obecna sytuacja gospodarcza w Polsce*, „Kultura” (Paryż) 1975, nr 11, s. 46–54.
- Gomułka S., *Sytuacja gospodarcza Polski w drugiej połowie lat siedemdziesiątych*, „Aneks” 1979, nr 21, s. 15–33.
- Gomułka S., *VII Zjazd PZPR: Uwagi do planu 1976–80*, „Aneks” 1976, nr 11, s. 24–43.
- Góra W., *Polska Rzeczpospolita Ludowa*, Warszawa 1974.
- Gradzińska G., *Chłopi wobec kryzysów społeczno-politycznych w Polsce (1944–1989)*, Poznań 1993.
- Janiurek W., *Nie wołać mnie z powrotem*, Katowice 1991.
- Jaroszewicz P., Roliński B., *Przerywam milczenie... 1939–1989*, Warszawa 1991.
- Kamiński Ł., *Władza wobec opozycji 1976–1989*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2003, nr 2, s. 9–32.
- Kania S., *Zatrzymać konfrontację*, Warszawa 1991.
- Kąkol K., *Spowiedź pogromcy Kościoła*, Olsztyn 1994.
- Kiczan W., *Gierek, Jaroszewicz, Wojtyła... Sekrety spisane podczas internowania*, Sosnowiec 2009.
- Kijonka T., *Między Zachodem a Wschodem. Dekada Edwarda Gierka*, „Śląsk” 2001, nr 9, s. 4–5, 7.
- Kostrowicka I., Landau Z., Tomaszewski J., *Historia gospodarcza Polski XIX i XX wieku*, Warszawa 1984.
- Kowalska A., *Piękni dwudziestoletni*, „Biuletyn Informacyjny” 1979, nr 3, s. 41–46.
- Krajewski A., *Między współpracą a oporem. Twórcy kultury wobec systemu politycznego PRL (1975–1980)*, Warszawa 2004.
- Kubiczek F. (red.), *Społeczno-gospodarczy rozwój Polski w latach 1971–1975*, Warszawa 1975.
- Kuroń J., Żakowski J., *PRL dla początkujących*, Wrocław 1995.
- Mickiewicz A., *Pan Tadeusz czyli Ostatni zajazd na Litwie: historia szlachecka z roku 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, Warszawa 1982.
- Opozycja demokratyczna w działaniach władz PRL* [dyskusja z 3.06.2003 r. odbyta przez Łukasza Kamińskiego, Antoniego Dudka, Jerzego Eislera, Andrzeja Friszke, Henryka Głębockiego i Grzegorza Waligórę], „Pamięć i Sprawiedliwość”, 2003, nr 2, s. 33–68.

- Pużyński A., *Rozwój społeczno-gospodarczy Polski w latach siedemdziesiątych*, Warszawa 1978.
- Rolicki J., *Edward Gierek – przerwana dekada. Wywiad rzeka*, Warszawa 1990.
- Rolicki J., *Edward Gierek. Replika – prawda do końca...*, Warszawa 1990.
- Rolicki J., *Edward Gierek. Życie i narodziny legendy*, Warszawa 2002.
- Sasanka P., *Czerwiec 1976: geneza, przebieg, konsekwencje*, Warszawa 2006.
- Sasanka P., *Punkt zwrotny dekady Gierka*, „Wiadomości Historyczne” 2004, nr 5, s. 3–19.
- Sasanka P., Spółka P., *Czerwiec 1976. Spory i refleksje po 25 latach*, Warszawa 2003.
- Sasanka P., Stępień S., *Czerwiec 1976. Radom, Ursus, Płock*, Warszawa 2006.
- Skórzyński J., *Siła bezsilnych. Historia Komitetu Obrony Robotników*, Warszawa 2012.
- Słabek H., *Chłopi-robotnicy, robotnicy-chłopi, robotnicy-działkowicze (1945–1989)*, „Kwartalnik Historyczny” 2002, nr 2, s. 77–100.
- Słabek H., *Kościół katolicki w Polsce 1945–1989*, „Dzieje Najnowsze” 2005, nr 2, s. 113–139.
- Słabek H., *O społecznej historii Polski 1945–1989*, Warszawa 2009.
- Szczęśna J., *W kościele św. Marcina*, „Zapis”, 1977, nr 4, s. 37–57.
- Szlachcic F., *Gorzki smak władzy*, Warszawa 1990.
- Tejchma J., *Kulisy dymisji. Z dzienników ministra kultury 1974–1977*, Kraków 1991.
- Tejchma J., *Pożegnanie z władzą*, Warszawa 1996.
- Waligóra G., *ROPCiO*, Warszawa 2006.
- Wójcik P. (red.), *Elity władzy w Polsce a struktura społeczna w latach 1956–1981*, Warszawa 1994.
- Z dziejów politycznych Polski 1944–1984*, H. Dominiczak, R. Halaba, T. Walichnowski (red.), Warszawa 1984.
- Zaremba M., *Bigosowy socjalizm dekady Gierka*, „Więź” 2003, nr 5, s. 106–119.
- Zaremba M., *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2001.
- Zaremba M., *Od wojny domowej do solidarnościowej rewolucji, czyli społeczeństwo nieprzedstawione dekady lat siedemdziesiątych*, „Res Publica Nowa” 2000, nr 8, s. 46–54.
- Zieleniewski M., *Przez lekko uchyloną bramę Gierka, Jaroszewicz, Babiuch, Cyrankiewicz, Szlachcic i inni*, Kościan 1989.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

Abstract

In article I am trying to summarise polish historiography about Gierek's decade. Since the end of this period only 35 years have passed, but even now we can define some plots on that field. Historical literature upon that thing can be divided into four periods. In some of them we can find more or less critical discourses. The paper help us figure out which was dominant in current period. In that way we can recapitulate how was seen „the decade of accelerated development” in polish historiography, was it a „paradise”, or opposite.

Keywords: Edward Gierek, 1970s, PRL, historiography

Przemianowywanie ulic w Polsce 1989–2016. Charakterystyka zagadnienia¹

1. Wprowadzenie

Dla szerszego omówienia zagadnienia zmian w nazwach ulic po 1989 roku nader ważne są ustalenia Barbary Szackiej, wedle której:

w przekazywaniu pamięci przeszłości państwo ma uprzywilejowaną pozycję – tym bardziej, im mniej jest demokratyczne. Może kontrolować system oświatowy i środki masowego przekazu, powoływać do życia muzea upowszechniające w dogodnej dla niego wersji pamięć o dziejach kraju bądź o wydarzeniach z przeszłości uznanych za szczególnie ważne. Decydować, jakie rocznice mają być świętowane i komu stawiać pomniki, a także czyje podobizny mają figurować na banknotach oraz znaczkach pocztowych i kto ma patronować ulicom i placom².

Wszystkie te nośniki pamięci, dla których współcześnie dość powszechnie używa się terminu Pierre’a Nory *lieux de mémoire* (miejsca pamięci) były stosowane również przez system komunistyczny, funkcjonujący w krajach takich jak Polska Ludowa. Niektóre elementy tej spuścizny, jak np. banknoty, zniknęły

* Doktor, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

¹ Niniejszy tekst powstał w oparciu o badania prowadzone w ramach projektu „Kara, pamięć i polityka: rozliczenia z przeszłością od czasów II wojny światowej”, finansowanego przez grant Narodowego Centrum Nauki (umowa DEC-2013/10/M/HS3/00577).

² B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 55–56.

z przestrzeni publicznej w sposób naturalny³, wokół innych długo toczyły się bądź toczą dalej liczne dyskusje.

W niniejszym artykule pochylę się nad jednym z aspektów budzących do dziś spore kontrowersje, obecnym w dyskusji publicznej, a także będącym obiektem dość znacznego zainteresowania ogółu społeczeństwa, bowiem dotyczącego wyjątkowo mocno zwykłych ludzi: nazewnictwa ulic. Stefan Meyer zauważa, że „zmiana nazw ulic to przeważnie akt polityczny, w którym manifestuje się autorytet państwa i jego monopol na interpretację dziejów”⁴. W procesie nadawania ulicom określonych znaczeń politycznych, przeważającą, choć nie wyłączną, grupę stanowią nazwy odwołujące się do konkretnych postaci bądź bohaterów zbiorowych (takich jak ugrupowanie zbrojne lub polityczne). Praktyka stosowania nazw patronackich wywodzi się z drugiej połowy XIX wieku, jest to więc tradycja stosunkowo młoda⁵. Meyer przytacza też pogląd Wilfrieda Speitkampa, według którego nazwy ulic (obok takich nośników znaczeń jak pieniądze czy znaczki pocztowe) stanowią drugorzędną formę pomników, wywierającą jednakże na codzienne życie wpływ nawet większy niż pomniki w najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa. Stanowią one bowiem element życia, który dotyka każdego członka społeczności i przed którym nie da się uciec bądź go zignorować⁶.

³ Po 1989 roku nie zdecydowano się na formalną dekomunizację środków płatniczych w Polsce, tym niemniej doprowadziły do niej przyczyny praktyczne: w związku z inflacją stopniowo znikwały banknoty o niskich nominałach, na których widniały postaci kojarzone z komunizmem (Świerczewski, Dąbrowski, zależnie od interpretacji również Waryński), zaś na wyższych nominałach pojawiały się już postaci neutralne, związane z nauką i sztuką, m.in Kopernik, Skłodowska-Curie, Chopin i Wyspiański. Przez krótki okres – w latach 1989–1991 – w obrocie funkcjonował również banknot o nominale 200 tys. złotych nieobrazujący żadnej postaci, lecz godło PRL. Został on szybko wycofany, rzekomo ze względu na słabe zabezpieczenia. Po denominacji 1995 roku banknoty jako nośnik symboli zostały zdepolityzowane – mogące budzić dyskusje osoby z niedawnej przeszłości ostatecznie zastąpili dawni władcy Polski.

⁴ S. Meyer, *Dwie drogi do alei Stalina. Zmiany nazw ulic w Warszawie i Berlinie Wschodnim (1945–1950)*, [w:] *W połowie drogi. Warszawa między Paryżem a Kijowem*, J. Kochanowski (red.), Warszawa 2006, s. 106.

⁵ J. Kita, M. Nartowicz-Kot, *Patroni łódzkich ulic*, Łódź 2012, s. 5.

⁶ Cyt. za: S. Meyer, *op. cit.*, s. 106.

2. Ideologizacja przestrzeni publicznej w Polsce Ludowej poprzez nazewnictwo ulic

Proces dekomunizacji ulic w Polsce mógł naturalnie dotyczyć jedynie tych nazw, które ustanowione zostały od schyłku II wojny światowej, w czasie przemowienia wszelkich kompetencji politycznych oraz administracyjnych przez aparat „władzy ludowej”. Mimo iż wiele podejmowanych przezeń decyzji dotyczących nazewnictwa ulic miało u swoich podstaw motywacje polityczne, należy tu wskazać na kilka elementów. Po pierwsze, wiele spośród działań w omawianym zakresie miało charakter typowo administracyjno-porządkowy i w żadnym razie nie powinny być one rozpatrywane pod kątem ideologicznym. Jak każda inna forma władzy lokalnej, Miejskie Rady Narodowe musiały podejmować decyzje o charakterze pragmatycznym, związane z koniecznością: (1) nadawania nazw nowym obiektom (a – jak wiadomo – rozbudowa miast i całej związanej z tym infrastruktury stanowiła ważny aspekt autodefiniowania się nowego ustroju); (2) rozwiązywania problemów wynikających z dublowania się nazw (najczęściej wskutek przyłączania do większych zespołów miejskich miejscowości, które posiadały już własny system nazewnictwa)⁷; (3) korygowania nazw błędnych (wynikających z takich kwestii jak nieprawidłowa pisownia nazwiska, posługiwanie się niepoprawnym imieniem bądź też niestosowaniem się do jednolitej konwencji nazewniczej np. w kwestii stopni wojskowych). Kwestię z pogranicza sfer polityki i administracji tworzyło polonizowanie nazw na terenach poniemieckich – z jednej strony stanowiło to logiczną konsekwencję zmiany jurysdykcji państwowej, z drugiej było wykorzystywane politycznie, gdy chodziło o usuwanie śladów niemieckiej kultury i dowodzenie rzekomej prastłowiańskości tych ziem.

Nacechowane ideologicznie nazwy ulic upamiętniały najczęściej konkretne osoby bądź zbiorowości, ale także wydarzenia, daty i rocznice oraz bardziej abstrakcyjne, ogólne idee. Jeśli chodzi o patronów jednostkowych, to możemy mówić tu o zhierarchizowanym panteonie, na którego szczycie, oprócz Lenina i Stalina (któremu, jako najbardziej eksponowanej postaci w drugiej połowie lat 40., dedykowano zazwyczaj główne ulice w miastach), znajdowały się inne postaci, które wpłynęły na powstanie komunistycznej ideologii, m.in. Karol Marks, Fryderyk Engels, Róża Luksemburg czy Ilja Erenburg. Najistotniejszymi lokalnymi patronami stali się Feliks Dzierżyński, Julian Marchlewski, Wanda Wasilewska, a po śmierci w 1947 roku również Karol Świerczewski (dużo później również Bolesław Bierut i Władysław Gomułka). Obok nich wymienić należy tzw. bohaterów ruchu robotniczego: Mariana Buczkę, Stanisława

⁷ J. Kita, M. Nartonowicz-Kot, *op. cit.*, s. 51.

Dubois, Mieczysława Niedziałkowskiego czy Hankę Sawicką. Ekspozowano również postać Ludwika Waryńskiego, który został wkomponowany w zideologizowaną narrację, choć jego wizja socjalizmu zdecydowanie różniła się od koncepcji leninowsko-stalinowskiej, a także Wincentego Pstrowskiego, stanowiącego uosobienie idei współzawodnictwa pracy (lokalnie upamiętniano też inne podobne postaci, np. Władysława Truchana na Śląsku). Warto też wspomnieć o nazwach, które podobnie jak pomniki Armii Czerwonej/Radzieckiej symbolizowały zwierzchność ZSRR: zawierały one nazwiska radzieckich dowódców wojskowych, zwłaszcza Gieorgija Żukowa i Konstantego Rokossowskiego, a także nazwiska postaci z kręgu rosyjskiej bądź radzieckiej kultury i nauki, takie jak: Aleksander Puszkina, Maksym Gorki, Iwan Pawłow oraz (nieco później) nazwiska radzieckich kosmonautów – Jurija Gagarina i w mniejszym stopniu Władimira Komarowa. Wyrazem internacjonalistycznego charakteru komunizmu było honorowanie powiązanych z tą ideologią postaci z innych, czasem dość egzotycznych krajów, m.in. Georgiego Dymitrowa, Patrice’a Lumumby czy Salvadora Allende. Upamiętniano też zbiorowości: Armię Czerwoną/Radziecką (obie nazwy stosowane w nazewnictwie ulic), polskie wojska na wschodzie (Gwardii/Armii Ludowej, 1. Armii Wojska Polskiego), inne siły zbrojne powiązane z komunizmem (ulice Bohaterów/Bojowników PPR, Dąbrowszczaków), PKWN (choć częściej wydany przezeń 22 lipca manifest) czy organizacje młodzieżowe (ulice Związku Młodzieży Polskiej, Związku Młodzieży Socjalistycznej i Związku Walki Młodych). Wśród wydarzeń upamiętniano przede wszystkim te kluczowe dla komunistycznej historiografii, szczególnie z perspektywy radzieckiej: Rewolucję Październikową oraz bitwę pod Stalingradem (nazwy Stalingradzka oraz Bohaterów/Obrońców Stalingradu) i zakończenie II wojny światowej w dniu 9 maja, a ponadto uniwersalną datę 1 maja. Nazwy ulic przypominały też o wydarzeniach kluczowych dla historii Polski Ludowej – wspomnianym już wydaniu manifestu PKWN (zwykle jako ulica 22 lipca, PKWN bądź Manifestu Lipcowego), później zaś także o powstaniu PZPR (najczęściej jako ulice 15 Grudnia, ale także Zjednoczenia, Kongresu Zjednoczeniowego czy Zjednoczenia Partii), wreszcie o kolejnych rocznicach istnienia Polski Ludowej tudzież PRL. Oprócz tego wymienić należy lokalnie rozdrobnione nazwy upamiętniające wkroczenie wojsk radzieckich do danej miejscowości (zwykle jako daty przypominające owe „wyzwolenie”). Wśród innych, które znalazły się w katalogu ulic, jako przykłady wskazać można ulice upamiętniające ideę współzawodnictwa pracy, np. ulica Przodowników Pracy, czy też przemian społeczno-gospodarczych, jak ulica Reformy Rolnej.

3. Stosunek do komunistycznego nazewnictwa po 1989 roku

Bardzo wartościowe badania pod względem analizy ilościowej zmian nazw ulic przeprowadziła Elżbieta Hałas, zestawiając ze sobą wielkie ilości danych pochodzących z lat 90. Wypada jedynie żałować, iż nie były one kontynuowane i wnioski z nich zostały opublikowane jedynie w postaci niewielkiego artykułu⁸. Badaczka wykazała, iż przemianowywanie ulic kojarzących się z komunizmem miało miejsce przede wszystkim na samym początku tej dekady, a więc w pierwszych latach transformacji ustrojowej, z wyraźną dominacją roku 1990:

Rok	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998
Liczba przemianowań	9	298	1135	273	123	66	27	2	1	28	55

Źródło: opracowanie własne.

Po przejściu pierwszej fali dekomunizacji działania tego typu znacząco osłabły, a obiekty, których nazwy nie zostały zmienione, w znacznej mierze pozostały w przestrzeni publicznej na wiele kolejnych lat. Szczególny zastój miał miejsce w latach 1993–1997, kiedy to do władzy na poziomie centralnym powróciła partia postkomunistyczna. Do nieznaczej reaktywacji procesu przemianowywania ulic doszło pod koniec dekady, co łączyć można z dwoma faktami: mobilizacją ugrupowań postsolidarnościowych, które wróciły do władzy w roku 1997 oraz powołaniem do życia Instytutu Pamięci Narodowej w roku 1999.

Tak jak w przypadku jakiegokolwiek innego zagadnienia ze sfery polityki, wszelkie działania polityczne podejmowane są przez określone podmioty, które nazwać można aktorami politycznymi. Warto więc pokrótce scharakteryzować aktorów, którzy wpływają na proces dekomunizacji nazw ulic w Polsce. Podstawowym podmiotem stojącym bezpośrednio za podejmowanymi w tym kontekście działaniami politycznymi są organa władzy. W całym omawianym tu okresie, a więc latach 1989–2016, obowiązujący w Polsce system prawny stawił w uprzywilejowanej pozycji władze lokalne, posiadające kompetencję do podejmowania decyzji dotyczących nazewnictwa ulic, podczas gdy działania

⁸ E. Hałas, *Polityka symboliczna i pamięć zbiorowa. Zmiany nazw ulic po komunizmie*, [w:] *Zmiana czy stagnacja?*, M. Marody (red.), Warszawa 2004. Zbieżne z przytoczonymi tu liczbami są też dane dotyczące pomników poświęconych Armii Czerwonej. Por. D. Czarnecka, „Pomniki wdzięczności” Armii Radzieckiej w Polsce Ludowej i w II Rzeczypospolitej, Warszawa 2015, s. 336.

władz centralnych sprowadzały się co najwyżej do regulowania tych ram⁹. Należy jednak zaznaczyć, iż Ustawa o zakazie propagowania komunizmu lub innego ustroju totalitarnego przez nazwy budowli, obiektów i urządzeń użyteczności publicznej ogłoszona 1 czerwca 2016 roku zdecydowanie przewartościuje tę relację. Zgodnie z jej zapisami, „nazwy budowli, obiektów i urządzeń użyteczności publicznej, w tym dróg, ulic, mostów i placów, nadawane przez jednostki samorządu terytorialnego nie mogą upamiętniać osób, organizacji, wydarzeń lub dat symbolizujących komunizm lub inny ustrój totalitarny, ani w inny sposób takiego ustroju propagować” (art. 1, ust. 1), zaś „za propagujące komunizm uważa się także nazwy odwołujące się do osób, organizacji, wydarzeń lub dat symbolizujących represyjny, autorytarny i niesuwerenny system władzy w Polsce w latach 1944–1989” (art. 1, ust. 2). Po 12 miesiącach od wejścia w życie tej ustawy, a zatem od 1 września 2017 roku, wojewoda rozstrzygać będzie w oparciu o opinię IPN, czy funkcjonująca nadal nazwa symbolizuje komunizm, a w przypadku pozytywnego rozstrzygnięcia i nieusunięcia jej przez samorząd przez kolejne trzy miesiące, będzie wydawać zarządzenie zastępcze w kwestii nowej nazwy. Oznaczać to więc będzie ingerencję władz centralnych w obszar kompetencji zarezerwowany do tej pory dla władz lokalnych¹⁰.

Na działania władz, zarówno na poziomie centralnym, jak i lokalnym, bezpośrednio wpływają ugrupowania polityczne, których przedstawiciele wchodzi w skład owych ośrodków władzy. Sposób, w jaki ugrupowania te zajmują określone stanowisko w kwestii dekomunizacji ulic jest zwykle bardzo przejrzysty – opowiadają się za nią partie prawicowe (na poziomie ogólnokrajowym przede wszystkim Prawo i Sprawiedliwość), sprzeciwiają zaś ugrupowania o proveniencji komunistycznej (takie stanowisko zajmowali w minionych latach przedstawiciele Sojuszu Lewicy Demokratycznej), zaś najbardziej

⁹ W myśl ustawy z 8.03.1990 r. (Dz.U. z 1990 r. Nr 16, poz. 95; Ustawa z dnia 8.03.1990 r. o samorządzie terytorialnym, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19900160095> [dostęp: 10.05.2018.]), sprawy związane z ulicami, mostami i placami należą do zadań własnych gminy (art. 7, ust. 1, pkt. 2), wprost wskazane jest też, iż do wyłącznej właściwości rady gminy należy podejmowanie uchwał w sprawie nazw ulic i placów będących drogami publicznymi oraz wznoszenia pomników (art. 18, ust. 2, pkt. 13). Na samorządowcach nie ciąży formalny nakaz przeprowadzenia konsultacji w przypadku przemianowywania ulicy, jednakże orzecznictwo sądowe w wielu wypadkach wskazywało na taką konieczność z uwagi na skutki, jakie tego typu działanie przynosi. *Jak zmienić lub nadać nazwę ulicy*, <http://www.rp.pl/arttykul/1201876-Jak-zmienic-lub-nadac-nazwe-ulicy.html#ap-1> [dostęp: 19.05.2015].

¹⁰ Dz.U. z 2016 r., poz. 744: Ustawa z dnia 1.04.2016 r. o zakazie propagowania komunizmu lub innego ustroju totalitarnego przez nazwy budowli, obiektów i urządzeń użyteczności publicznej, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20160000744> [dostęp: 19.05.2016].

wyważoną postawę zajmują partie centrum (politycy Platformy Obywatelskiej zwykle unikają wyrażania stanowczych opinii w tej kwestii). Na działania ugrupowań politycznych, a przez to i ośrodków władzy, pewien wpływ ma również społeczeństwo – wyrażające swoją opinię w danej kwestii w sposób czynny (samoorganizacja celem forsowania swojego stanowiska) bądź też bierny (głos w sondażach, podejmowanie decyzji wyborczych). W przypadku nazw ulic możemy mówić o dwojakim podejściu zainteresowanych tą tematyką: jedne środowiska traktują ten temat jako zagadnienie polityczne (uważają, iż dany patron nie zasługuje na uhonorowanie albo przeciwnie – stoją na straży jego pamięci), dla innych zaś istotniejsze są kwestie wpływające na ich życie codzienne, przez co z reguły są one niechętni zmianom – obawiają się, że ewentualne przemianowanie ulicy pociągnie konieczność wymiany dokumentów, zmiany przyzwyczajęń itp. Można więc powiedzieć, iż jedni traktują ulicę jako miejsce pamięci i uważają, iż powinna ona upamiętniać osobę, zbiorowość, wydarzenie czy też ideę na takie wyróżnienie zasługującą, dla innych zaś jest to miejsce, gdzie toczy się życie, zaś nazwa powinna po prostu jak najlepiej spełniać funkcje praktyczne – być niezmienna, jednoznaczna i łatwa do zapamiętania. O rozróżnieniu terminologicznym pomiędzy różnymi sposobami rozumienia pojęcia miejsca będzie mowa poniżej.

Specjalnym aktorem angażującym się w omawiane zagadnienie jest Instytut Pamięci Narodowej – instytucja od lat opowiadająca się za całkowitą likwidacją pozostałości symboliki komunistycznej w Polsce. Możliwości działania IPN ograniczone zostały ustawowo¹¹ do działań miękkich, a więc prowadzenia akcji o charakterze edukacyjnym oraz informacyjnym i apelowania do samorządów o dokonanie stosownych zmian. W wyniku wejścia w życie wspomnianego wyżej aktu prawnego o zakazie propagowania komunizmu, rola Instytutu znacząco jednakże wzrosła, gdyż jego opinie – zasięgane fakultatywnie przez samorządy, obligatoryjnie zaś przez wojewodów – będą stanowić podstawę dla podejmowanych decyzji i zabezpieczone obowiązkiem ustawowym. Instytut zachęca samorządy do konsultowania kwestii niejednoznacznych patronów¹², oferując przy tym własne sugestie co do nowych nazw. Wiążą się one

¹¹ Dz.U. z 1998 r. Nr 155, poz. 1016: Ustawa z dnia 18.12.1998 r. o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19981551016> [dostęp: 10.05.2018].

¹² Odpowiedź jednego z pracowników IPN na tego typu wątpliwości: „Pytajcie i przysyłajcie nam uchwały nadające nazwy ulicom. To od ich uzasadnienia będzie zależało, czy patronów trzeba będzie zmieniać, czy nie”. M. Koziół, *Dekomunizacja. Muszą zmienić nazwy ulic, ale... nie wiadomo, których*, „Gazeta Wyborcza” 2016, 20.08., <http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35751,20572746,dekomunizacja-musza-zmienic-nazwy-ulic-ale-nie-wiadomo.html#BoxLokWroclmg> [dostęp: 19.10.2016].

z głównymi tematami zainteresowania Instytutu, a więc polską walką o niepodległość i wolność oraz martyrologią w kontekście zarówno okupacji hitlerowskiej, jak i okresu komunizmu¹³.

Argumentacja stosowana przez zwolenników oraz przeciwników przemianowywania ulic sprowadza się do dyskusji nad wartościami, zasadnością ingerowania w pamiątki przeszłości oraz kwestiami praktycznymi. Zwolennicy dekomunizacji uzasadniają, iż postaciom, bohaterom zbiorowym i innym patronom ulic o komunistycznym rodowodzie nie należy się taka forma upamiętnienia, ze względu na ich jednoznacznie negatywną rolę w historii Polski. Zdaniem jednego z historyków IPN, „nie ma powodu, by symbole już dawno odrzuconego przez społeczeństwo ustroju nadal funkcjonowały w przestrzeni publicznej, gdyż ich miejsce jest na śmietniku historii”¹⁴, zaś zdaniem innego, fakt pozostawiania takich patronów „to jest upokarzające dla kogoś, kto interesuje się historią Polski i który chciałby, by przestrzeń publiczna rzeczywiście edukowała młodych ludzi. To klęska samorządów”¹⁵. Obrońcy istniejących nazw podważają te stwierdzenia, relatywizując kategorię ocenę niektórych patronów – Rafał Chwedoruk przestrzega, iż

gdybyśmy próbowali wyeliminować wszystkie dwuznaczne postaci z grona patronów ulic i placów, to obawiam się, że zostałoby dwóch poetów. Roman Dmowski był posłem w rosyjskim parlamencie, Józefa Piłsudskiego oskarżano o działalność na rzecz austriackiej bądź niemieckiej agentury. Można się zastanawiać, czy nasi żołnierze pod Monte Cassino nie zostali instrumentalnie wykorzystani przez aliantów¹⁶.

Przez innych komunizm traktowany jest jak każda inna epoka, która, niezależnie od ocen jej bilansu, pozostawiła swój ślad w historii i kulturze. Stając w obronie ulicy 22 Lipca, wójt jednej z gmin stwierdził: „ogłoszono w tym dniu manifest PKWN w Moskwie, ale to był fakt historyczny. Nie mam w gminie

¹³ <http://pamiec.pl/pa/edukacja/projekty-edukacyjne/ogolnopolskie/patroni-naszyc-ulic> [dostęp: 19.05.2016].

¹⁴ J. Januszkiewicz, *Komunistyczni patroni ulic do wymiany*, „Kurier Poranny” 2016, 5.02., <http://www.poranny.pl/wiadomosci/bialystok/art/9365490,komunistyczni-patroni-ulic-do-wymiany,id,t.html> [dostęp: 5.02.2016].

¹⁵ *Kiedy ulice z poprzedniej epoki znikną z mapy Pomorza? „Te nazwy są upokarzające”*, <https://radiogdansk.pl/index.php/audycje-rg/dokumenty-i-reportaze/item/42577-kiedy-ulice-z-poprzedniej-epoki-znikna-z-mapy-pomorza-te-nazwy-sa-upokarzajace.html> [dostęp: 19.05.2016].

¹⁶ M. Orłowski, *Dekomunizacja ulic w Warszawie*. „Zostawcie ulicę Dąbrowszczaków”, „Gazeta Wyborcza” 2015, 1.07., http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,34862,18280462,De-komunizacja_ulic_w_Warszawie___Zostawcie_ulice_Dabrowszczakow_.html [dostęp: 19.05.2016].

żadnego mordercy, a mieszkańcy są przyzwyczajeni do nazw ulic od 70 lat”¹⁷. Argumentacja ta stanowi jednakże zaledwie dodatek do wysuwanych często na pierwszy plan aspektów praktycznych: zwracania uwagi na dotkliwe dla zwykłych ludzi kwestie związane z aktualizacją danych w dokumentach, na wizytówkach, szyldach itp., a także stwierdzania, iż tematy te to mało istotne sprawy, niewarte uwagi polityków, przed którymi stoją dużo istotniejsze wyzwania. Charakterystyczne są tu argumenty, takie jak: „dla mnie to żadna różnica. Są ważniejsze sprawy niż jacyś patroni. Trzeba było to robić w latach 90., a nie teraz”¹⁸, „ja w ogóle nie oglądam się na tabliczkę. Tylko po prostu mieszkam i tak mi jest dobrze”¹⁹. Radny z Poznania, pełniący tę funkcję od początków III RP, przyznał: „Zmiany generalne, które zapadały na początku lat 90. dokonywane były z aplauzem. Z biegiem lat było nieco trudniej”²⁰. Okazuje się zatem, iż w przypadku braku zdecydowanej inicjatywy politycznej, naturalną tendencję stanowi dążenie do utrzymania istniejących nazw, niezależnie od ich ewentualnych ideologicznych konotacji.

W analizie nazewnictwa ulic przydatna może być aparatura pojęciowa stosowana m.in. przez Alise Hansen²¹, rozróżniająca różne aspekty rozumienia miejsca. Stosuje się tutaj trzy odmienne pojęcia: *lieu de mémoire* (miejsce pamięci po czymś, co się wydarzyło, niezależnie gdzie), *lieu d’histoire* (miejsce historii, będące świadkiem lub sceną jakichś wydarzeń w przeszłości) oraz *lieu de vie* (miejsce, w którym obecnie toczy się codzienne życie). Ulice miast stanowią znakomity przykład przeplatania się tych trzech pojęć: są one zwykle miejscem, w którym w przeszłości działa się jakaś historia (a nawet jeżeli stanowią część nowych osiedli wybudowanych w miejscu wcześniej niezamieszkałym, przynależą do jakiejś całości – miasta bądź regionu, w którym kiedyś „coś” się wydarzyło), stanowią więc jakąś formę *lieu d’histoire*; oprócz tego poprzez występującą przy nich symbolikę (nazwę, postawiony pomnik, inne mniej trwałe dekoracje) mogą stanowić formę upamiętnienia

¹⁷ M. Koziół, *op. cit.*

¹⁸ *Zmieniamy komunistycznych patronów ulic*, 2.03.2014, <http://www.wspolczesna.pl/wiadomosci/bialystok/art/4883323,zmieniamy-komunistycznych-patronow-ulic,id,t.html> [dostęp: 19.09.2016].

¹⁹ *(Nie)chciani patroni ulic. Mieszkańcy przeciwni zmianom*, 26.11.2015, <http://olsztyn.tvp.pl/22811840/niechciani-patroni-ulic-mieszkancy-przeciwni-zmianom> [dostęp: 19.09.2016].

²⁰ *Święty Marcin lepszy od Czerwonej Armii. 25 lat temu Poznań wyrzucił komunistów z ulic*, 29.09.2014, <http://www.tvn24.pl/poznan,43/swiety-marcin-lepszy-od-czerwonej-armii-25-lat-temu-poznan-wyrzucil-komunistow-z-ulic,472794.html> [dostęp: 19.09.2016].

²¹ A. Hansen, *A Lieu d’Histoire, a Lieu de Mémoire, and a Lieu de Vie: The Multidirectional Potential of the Cité de la Muette*, „French Historical Studies” 2014, vol. 37, no. 1.

jakiejś historii – swojej własnej albo też zupełnie innej – w tym sensie należą więc do kategorii *lieu de mémoire*. Obie te kategorie mogą być zbieżne, gdy dotyczą tych samych faktów historycznych, bądź się rozchodzą. Wreszcie na ulicach wszystkich miast, które nie są kompletnie wymarłe, toczy się jakieś życie – taka ulica to *lieu de vie*, miejsce zderzania się codziennych spraw zwykłych ludzi, dla których najważniejsze są kwestie praktyczne związane z możliwością realizowania swoich potrzeb (jakość warunków mieszkaniowych i infrastruktury, dostępność dóbr i usług, bezpieczeństwo, zanieczyszczenie itp.); kwestie wynikające z pozostałych dwóch aspektów myślenia o miejscu mają zaś znaczenie co najwyżej drugorzędne. Na ogół więc kategoria ta rozpatrywana jest w pełnym oderwaniu od dwóch pozostałych, przestaje tak jednak być w sytuacji, gdy kwestie upamiętnienia zaczynają wpływać na życie codzienne.

Zastosowanie tej terminologii w odniesieniu do kwestii dekomunizacji ulic może być bardzo pomocne dla uchwycenia odmiennego podejścia do tego tematu różnych aktorów politycznych. Ulice Basztowa, Dominikańska czy Szewska w Krakowie, wskazujące na ich dawne funkcje oraz ulokowanie przy nich określonych zgromadzeń bądź zakładów, będą miały znaczenie jako zarówno miejsce, gdzie działa się historia (*lieu d'histoire*), jak i miejsce upamiętniające te dawne dzieje (*lieu de mémoire*). Ulica Tadeusza Kościuszki w tym mieście również będzie pełniła taką funkcję. Nawet jeśli nie działały się w jej obrębie żadne wydarzenia bezpośrednio związane z tą postacią, stanowi ona powiązane z nim *lieu de mémoire* ze względu na swoją nazwę, zaś *lieu d'histoire* z uwagi na przynależność do polskiego miasta, dla którego Tadeusz Kościuszko stanowił ważną osobistość. Plac Tadeusza Kościuszki w Szczecinie pozbawiony będzie tego drugiego znaczenia – w okresie jego działalności Szczecin nie należał do Polski i postać ta nie wpłynęła znacząco na historię miasta, upamiętnienie jej przyszło więc później niejako z zewnątrz – w związku z włączeniem Szczecina do Polski i objęciem tego miasta akcją honorowania uniwersalnych, ogólnopolskich patronów. *Lieu d'histoire* będzie natomiast dla Szczecina zbieżne z *lieu de mémoire* w przypadku Bulwaru Chrobrego czy innych nazw wywodzących się od Piastów, do których państwa miasto to należało. Podobne rozważania można odnieść do nazw pokomunistycznych: ulice stalingradzkie przypominały o pewnym zdarzeniu historycznym (*lieu de mémoire*) w żadnym razie nie będą jednak dla któregośkolwiek polskiego miasta zbieżne z jego własną historią (*lieu d'histoire*), natomiast ulice upamiętniające wycofanie się z nich wojsk hitlerowskich, a wkroczenie radzieckich – już jak najbardziej (jak owo „wyzwolenie” – bo takiego słowa najczęściej się używało – będzie pamiętane, stanowi odrębną kwestię).

Należałoby też odpowiedzieć na pytanie, gdzie w tym wszystkim znajdzie się miejsce dla *lieu de vie*. Jest ono zawsze tam, gdzie nazwa oddziaływać będzie na

życie codzienne. Może się tak zdarzyć w przypadku statycznym (podobne nazwy w tym samym mieście mogą powodować błędy dostawców przesyłek, np. Lotnicza, Lotników i Lotnika w Warszawie; zbyt długie nazwy nie mieszczą się w formularzu, nazwy zabawne nie pasują do powagi urzędów, które się przy nich znajdują itp.). Mnie jednak interesować będą przypadki dynamiczne, gdzie zmiana nazwy danej ulicy pociąga za sobą konsekwencje (dezorientację osób przyzwyczajonych do starych nazw, konieczność poniesienia kosztów i poświęcenia czasu, by wymienić szyldy czy dokumenty, wymianę tabliczek oraz przemalowywanie nazw na budynkach itp.). Przyjrzymy się więc, które z powyższych kategorii wykorzystane zostały przy zmienianiu nazw ulic w Polsce.

3.1. Strategie przemianowywania ulic

W przywoływanych już badaniach nad przemianowywaniem ulic w latach 90. Elżbieta Hałas wskazywała kilka wartych podkreślenia cech tego procesu. Po pierwsze, usunięte nazwy odnosiły się do osób (w znaczącej większości), a także wydarzeń, dat, organizacji i idei związanych z komunizmem (czy to ogólnie nawiązujących do ideologii, czy to konkretnie powiązanych z historią Polski i/lub ZSRR), a zmiany tych nazw, co do zasady, dokonywane są w obrębie tej samej kategorii (osoba zastępowana jest przez osobę, organizacja przez organizację itp.). Po drugie, pula nowych nazw jest znacząco mniejsza od starej: jeśli zestawień listę postaci kojarzonych z komunizmem oraz tych, którzy przejęli od nich patronat ulic, tych pierwszych jest dwukrotnie więcej. Proporcja ta jest jeszcze bardziej uderzająca w przypadku innych kategorii, jak niekomunistyczne organizacje i idee (należy jednak zaznaczyć, iż wśród nazw zastępujących pojawiły się również określenia neutralne, jak ulica Kościelna czy Rynek). Po trzecie wreszcie, w większości wypadków polityka przemianowywania ulic nie była w stanie wytworzyć nowej tożsamości. Najczęstszą praktykę stanowiło odwołanie się do przedkomunistycznego dziedzictwa historycznego: dwudziestolecia międzywojennego (w szczególności postaci Józefa Piłsudskiego i kojarzonej z nim daty 11 listopada, a także Legionów). Kolejną kategorię nazw stanowią te odwołujące się do II wojny światowej, szczególnie zaś dotyczące tematów zakazanych w epoce Polski Ludowej, bo nawiązujących do antykomunistycznej opozycji. Jeśli chodzi o bliższą historię, badaczka stwierdziła, iż nie wytworzyło się wspólne porozumienie w kwestii nowego nazewnictwa. Powszechnie uznany był jedynie religijny aspekt opozycji (ulice pod patronatem Jana Pawła II, Stefana Wyszyńskiego czy Jerzego Popiełuszki) oraz najogólniejszego symbolu Solidarności²².

²² E. Hałas, *op. cit.*, s. 135–147.

Obserwacje te wynikać mogą z faktu wskazywanego przez innych badaczy, iż w okresie postkomunistycznym walkę o pamięć zdominowała centralistyczna perspektywa postrzegania historii, podobnie jak w PRL skłonna do tworzenia ujednoliconej wizji dziejów państwa i narodu. Lech Nijakowski pisał w kontekście II wojny światowej, iż „w dyskusjach o pamięci społecznej zapomina się jednak o istnieniu w Polsce wielu wspólnot pamięci [...]. Dominujący obecnie dyskurs historyczny ukształtowany jest przede wszystkim na podstawie pamięci społecznej Polaków z Generalnego Gubernatorstwa”. Podobne stanowisko w tej kwestii zajął Robert Traba, gdy pisał o roli dziedzictwa lokalnych wspólnot pamięci:

patrząc na odmienność kulturową Warmii i Mazur, mam wrażenie, że ciągle postrzegani jesteśmy jako kuriozum, którego specyfikę nie tyle próbuje się zrozumieć, co wtłoczyć w wygodne ramy jakiegoś sztucznego, ogólnopolskiego kanonu interpretacji historii. A może warto zrobić coś odwrotnego – narodowy kanon kultury wzbogacić o wartości i doświadczenia właśnie regionów, które przechodziły zmienne i jakże często odmienne koleje losu od tych w Krakowie i Warszawie²³.

Widać tu więc dominację strategii tworzenia powszechnych, uniwersalnych *lieux de mémoire*, mających na celu ugruntowanie pamięci o tej samej narracji historycznej w miastach całej Polski, aczkolwiek wiele z nich stanowi zupełnie inne treściowo *lieux d'histoire*. Co więcej, Robert Traba uznaje, iż akcja zmiany nazw ulic (oraz szerzej sakralizacja zakazanej w czasach komunistycznej przeszłości) przebiegała w dużej mierze w sposób bezrefleksyjny i miała na celu budowę polskiego nacjonalizmu. Uznał np., że wybranie Romana Dmowskiego na patrona jednego z centralnych placów Warszawy, „musi budzić uzasadnione pytanie o stan pamięci historycznej społeczeństwa polskiego”²⁴. W zjawisku tym widać zapewne wpływy samego komunizmu, gdyż, jak zauważył Marcin Zaremba:

Partia poprzez propagandę i politykę wobec mniejszości narodowych kształtowała ksenofobiczną, etniczną, a nie obywatelską wspólnotę narodową, nie tylko zamkniętą na świat, ale wobec niego wrogą. Narzucając jedną wizję narodowych dziejów, eliminowała

²³ Cyt. za: B. Szacka, *op. cit.*, s. 57–58.

²⁴ Również jego dalsze słowa, napisane przed dziesięciu laty, wydają się nie tracić na znaczeniu: „Z jednej strony ignorancja wobec przeszłości w ogóle, a głównie lekceważenie własnej tradycji, z drugiej natomiast manipulowanie narodowymi symbolami dla budowania nowego polskiego nacjonalizmu stworzyły w polskim społeczeństwie dwie ekstremalne postawy; pośrodku znajduje się większość miotana pomiędzy tymi biegunami. Miejsce historii w kształtowaniu narodowych postaw i współczesnej tożsamości ulega obecnie dynamicznym zmianom i przewartościowaniom”. R. Traba, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006, s. 42–43.

narodową dyskusję nad polskością, patriotyzmem, narodem, zubażając w ten sposób myślenie narodu o sobie samym²⁵.

Wszystkie te obserwacje skłaniają do refleksji nad tym, w jak znaczącym stopniu wzorce wyznaczone w okresie komunizmu przetrwały i są nadal mniej lub bardziej świadomie powielane, często mimo oficjalnego odcinania się od dziedzictwa minionego ustroju.

Wracając do samej kwestii zmiany nazw ulic, od 1989 roku rady miast w całej Polsce przystąpiły do zadania usunięcia ideologicznych patronów²⁶. Nie było już wśród nich Stalina – nazwisko generalissimusa zniknęło w większości miast w Polsce na fali odwilży roku 1956 – ale wciąż wiele było ulic i placów Stalingradzkich bądź Bohaterów Stalingradu. Pośród nazw osobowych dominowali Marceli Nowotko, Karol Świerczewski, Paweł Finder, Feliks Dzierżyński, Julian Marchlewski, Marian Buczek, Małgorzata Fornalska, Hanka Sawicka, Wincenty Pstrowski, Janek Krasicki, Róża Luksemburg, Władysław Hibner, Wanda Wasilewska oraz Bolesław Bierut. Oprócz tego uniwersalnego kanonu, miasta musiały też oczywiście uporać się z lokalnymi patronami komunistycznymi. Na przykład w gdańskim Nowym Porcie należało usunąć „ludową trójkę”: Jana Łodo, Kazimierza Łowczyńskiego i Karola Gronkiewicza²⁷. Wśród nazw nieosobowych najczęściej występowały: 22 Lipca, Gwardii/Armii Ludowej i wspomnianej już Armii Czerwonej (względnie Armii Radzieckiej), a także, zwłaszcza jeśli potraktować je łącznie – wszelkie nazwy „rocznicowe” typu XX- czy XXX-lecia PRL.

Podjęmując się zadania przemianowywania ulic, władze lokalne uciekały się do różnych strategii, pozwalających na przyspieszenie i ułatwienie tego procesu. Różny był też poziom radykalizmu zmian, jeśli chodzi o selekcję nazw do dekomunizacji. Za przykład niech posłuży nazwa 8 Marca, czyli data upamiętniająca Dzień Kobiet, która zachowała się w ponad 20 miastach – między

²⁵ M. Zaremba, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, rec. A. Leszczyński, <http://wyborcza.pl/1,75517,659111.html> [dostęp: 19.09.2016].

²⁶ Większość danych, na których opieram się od tego miejsca pochodzi z dokumentacji urzędów miast, w szczególności uchwał oraz protokołów z sesji Rad Miasta, pobranych ze stron Biuletynu Informacji Publicznej bądź w przypadku braku ich dostępności w Internecie – przekazanych przez pracowników urzędów, a także z bazy danych Głównego Urzędu Statystycznego TERYT (www.stat.gov.pl/broker/access/definitionTree.jspa). Rezygnuję ze wskazywania w każdym wypadku precyzyjnych odniesień ze względu na mnogość przypisów, jaką by ten krok wygenerował. W przypadku korzystania z innych źródeł, sporządziłem jednak dokładne odniesienia.

²⁷ *Ludowa trójka z Nowego Portu. Między prawdą i legendą*, <http://historia.trojmiasto.pl/Ludowa-trojca-z-Nowego-Portu-Miedzy-prawda-i-legenda-n76208.html> [dostęp: 19.09.2016].

innymi Rzeszowie, Bytomiu i Władysławowie, ale za ideologiczną i wymagającą wymiany uznano ją w Łodzi i Bydgoszczy. W obu tych miastach nie zdecydowano się natomiast usuwać nazwy ulicy Przodowników Pracy (do dziś funkcjonuje jeszcze w 11 innych miastach, w tym w Szczecinie), w Bydgoszczy utrzymały się ponadto Aleja Planu 6-letniego oraz Jar Czynu Społecznego (choć usunięto skwer Czynu Społecznego). W chwili obecnej można odnotować, że w 25 miastach ostał się konkretny symbol socjalistycznego wzorca pracy, czyli Wincenty Pstrowski (m.in. w Gdańsku, Olsztynie, Poznaniu, Łodzi i Toruniu), w Chorzowie zaś inny przodownik pracy – Władysław Truchan (choć usunięto go w Katowicach)²⁸.

W niektórych miastach przy okazji dekomunizacji pozbywano się patronów, których związki z ideologią były bardziej niż wątpliwe. Przykładem może być tu Stanisław Worcell, którego usunięcie w Łodzi uzasadniono stwierdzeniem, iż kojarzy się z treściami antyreligijnymi. Jan Królik w Bydgoszczy oraz Bolesław Macudziński w Krakowie zostali usunięci na mocy masowych uchwał dekomunizacyjnych, w których postawieni zostali w jednym szeregu z wieloma patronami komunistycznymi, choć nie sformułowano żadnego uzasadnienia dla umieszczenia ich w tym gronie. Na przeciwnym biegunie jaskrawym wydaje się przykład z Białowieży, gdzie jedna z głównych ulic poświęcona jest Oldze Gabiec – działaczce Komunistycznej Partii Zachodniej Białorusi, opowiadającej się za przyłączeniem Podlasia do Związku Radzieckiego²⁹. Wśród patronów budzących sprzeczne opinie znajduje się też Ludwik Waryński. Komuniści włączyli tego ideologa socjalizmu do swojego panteonu i ustawili obok tak dziś jednoznacznie negatywnie ocenianych postaci jak Dzierżyński czy Marchlewski, choć jego biografia oraz idee były zgoła odmienne³⁰. W efekcie w okresie

²⁸ Inną sprawą niż przemianowywanie jest pozostawianie nieaktualnych już tablic jako śladu przeszłości. Jest tak m.in. w Lublinie, gdzie można znaleźć stare tablice z nazwami Rady Delegatów, Mariana Buczka i Jarosława Dąbrowskiego. M. Szlachetka, *W Lublinie są tabliczki z nazwami ulic z czasów PRL „Ślad przeszłości”*, „Kurier Lubelski” 2013, 4.10., <http://www.kurierlubelski.pl/artykul/1007661,w-lublinie-sa-tabliczki-z-nazwami-ulic-z-czasow-prl-slada-przeszlosci-zdjecia,id,t.html> [dostęp: 19.09.2016].

²⁹ *Zmieniamy komunistycznych patronów ulic*, 9.03.2014, <http://www.wspolczesna.pl/wiadomosci/bialystok/art/4883323,zmieniamy-komunistycznych-patronow-ulic,id,t.html> [dostęp: 19.09.2016].

³⁰ A. Kompowski, *Waryński to nie oprawca, lecz ktoś kto walczył o lepszy świat*, „Gazeta Wyborcza” 2016, 18.04., <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/1,36037,19934256,warynski-to-nie-oprawca-lecz-ktos-kto-walczyl-o-lepszy-swiat.html> [dostęp: 19.09.2016]. Ogólnie postulaty co do jego usunięcia pojawiają się jednak rzadko. W Warszawie pojawił się ostatnio pomysł wręcz odwrotny – dodatkowego upamiętnienia Waryńskiego poprzez ustawienia jego popiersia na Woli. *Takie rzeczy tylko w Warszawie. Spór o pomnik XIX-wiecznego socjalisty*, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/>

III RP usunięto Waryńskiego z nazwy ulicy w Lublinie, a dyskutowano też na ten temat np. w Poznaniu, z drugiej zaś strony w Łodzi właśnie jego uznano za właściwego następcę dla postaci niepożądaney – Władysława Hibnera³¹. Różne emocje wywoływali też radzieccy kosmonauci – symbolizujący wielkie osiągnięcia w dziejach nauki, jednakże zarazem intensywnie wykorzystywani politycznie przez Związek Radziecki. Bydgoszcz, Kraków, Olsztyn, Białystok i Łódź przemianowały ulice Jurija Gagarina, ale aż 45 innych miast pozostawiło go do dzisiaj, w tym Poznań, Wrocław, Toruń, Warszawa, Opole, Szczecin i Kielce. Mniej popularny Władimir Komarow wciąż ma w Polsce osiem ulic³². Podobnie różny był stosunek do radzieckich literatów. Choć powszechnie pozbywano się Mikołaja Ostrowskiego, to samorządy nie były już tak jednomyślne wobec Maksyma Gorkiego: usunięto go m.in. w Gdańsku, Katowicach i Wrocławiu, ale pozostawiono w Białymstoku, Łodzi czy Szczecinie. Kraków z kolei odrzucił nie tylko Gorkiego, ale nawet Aleksandra Puszkina. W dawnej stolicy Polski ogólnie usunięto wielu patronów, choć nie byli nimi komuniści (oprócz Puszkina m.in. aktorzy Ludwik Solski i Stefan Jaracz); wynikało to z chęci przywrócenia staremu miastu jak największej liczby tradycyjnych nazw. Warto zaznaczyć, że dla uczczenia niektórych usuniętych stamtąd postaci znaleziono nowe miejsca. Nie zawsze jednak przywracanie historycznych nazw było możliwe. Dotyczyło to zwłaszcza terenów, które przed II wojną światową nie znajdowały się na terenie Polski. W innych wypadkach nazwy te nie współgrały z nowymi realiami, choć np. w Bydgoszczy się tym nie przejęto – postanowiono wrócić do nazwy plac Teatralny, mimo że zburzony podczas wojny obiekt nie został już nigdy w tym miejscu odbudowany. Czasem nie można było przywrócić poprzednich nazw, jak np. w Białymstoku, gdzie dawna ulica Żwirki i Wigury

artykuly/425218,takie-rzeczy-tylko-w-warszawie-spor-o-pomnik-xix-wiecznego-socjalisty.html, 16.04.2013 [dostęp: 19.09.2016].

³¹ Podobnie we Wrocławiu dopiero w 1989 roku postanowiono nadać nazwę ulicy Armii Ludowej (w miejsce wcześniejszej Armii Czerwonej). Była to realizacja uchwały, której nie udało się zrealizować jeszcze w latach 70. Na jej mocy Wrocław wzbogacił się o jeszcze jednego patrona będącego wówczas raczej w odwrocie: Zygmunta Berlinga. K. Kędziora, *Nazewnictwo ulic Wrocławia w latach 1945–1994*, Warszawa 2012, s. 133.

³² Szkoła w Koszalinie nosiła imię kosmonauty Władimira Komarowa. Zupełnie niedawno usunięto jego nazwisko, uzasadniając, iż „postać Władimira Komarowa jest zbyt odległa i trudno było im się z nią utożsamiać”, ale też że „Władimir Komarow, jako kosmonauta i człowiek nauki, zasługuje na szacunek, tymczasem regularnie słyszeliśmy, że to niedopuszczalne, żeby szkole patronował »Rusek«, komunista. Że to żaden przykład dla dzieci. Nie chcieliśmy, żeby jego imię w ten sposób szargano”. Szkole nadano bardziej uniwersalne imię „Zdobywców Kosmosu”. R. Wolny, *Szkoła Podstawowa nr 4 w Koszalinie zmienia patrona*, <http://www.gk24.pl/wiadomosci/koszalin/a/szkola-podstawowa-nr-4-w-koszalinie-zmienia-patrona,10092194/>, 9.06.2016 [dostęp: 19.09.2016].

została w Polsce Ludowej przemianowana na Marchlewskiego, lecz później słynnej parze lotników przyznano inną ulicę.

Niekiedy decydowano się na działanie neutralizujące, a więc uogólniano bądź odwracano symbolikę nazwy. Tak było np. we Wrocławiu i w Warszawie, gdzie ulice odpowiednio Przyjaźni Polsko-Czechosłowackiej i Przyjaźni Polsko-Radzieckiej przemianowano na Przyjazną i Przyjaźni, w Zielonej Górze Jedności Robotniczej na Jedności, w Łodzi zaś Milicyjną na Policijną. We Wrocławiu chciano przerobić ulicę Radziecką na Rosyjską, ale służby miejskie były przeciwne nadaniu nazwy tak podobnej do istniejącej już ulicy Ruskiej (ostatecznie Radziecką przemianowano na... Estońską). Poszukiwanie podobnej nazwy pozwalało zmniejszyć liczbę problemów wynikających ze zmiany nazw osobowych, jeżeli udawało się znaleźć patrona o takim samym nazwisku, co postać usuwana. I tak Aleksandra Kowalskiego wymieniono na Franciszka Kowalskiego, Franciszka Malinowskiego na Bronisława Malinowskiego, a Franciszka Zubrzyckiego na Jana Sasa-Zubrzyckiego w Krakowie; Jarosława Dąbrowskiego na Henryka Dąbrowskiego w Katowicach i Poznaniu, Stefana Przybyszewskiego na Stefana w Łodzi, Mikołaja Ostrowskiego na Aleksandra, Bronisława Wesołowskiego na Jana i Stanisława Ulanowskiego na Bolesława we Wrocławiu, Janka Krasickiego na Ignacego i Aleksandra Zawadzkiego na Tadeusza („Zośkę”) w Zielonej Górze oraz Poznaniu³³, Juliusza Rydygiera na Ludwika w Warszawie, zaś Mariana Buczka na Karola w Krakowie. W ostateczności szukano nazw podobnych: we Wrocławiu wymieniono Tadeusza Ślęzaka na Anioła Ślązaka. W Warszawie udało się też zmienić patrona zupełnie bez modyfikowania nazwy: uchwalono, iż ulica Aleksandra Kowalskiego przestanie upamiętniać działacza KPP, a zacznie tak samo nazywającego się przedwojennego hokeistę.

Stosowano też różnego rodzaju analogie: w Bydgoszczy datę „wyzwolenia” w 1945 roku (24 stycznia) wymieniono na wcześniejsze takie wydarzenie, wobec którego nikt nie mógł mieć zastrzeżenia co do adekwatności użycia tego zwrotu (20 stycznia 1920) – nazwa tej ulicy nie utraciła więc zbieżności z miejscem jako *lieu d'histoire*, zadbano jedynie, by ulica ta jako *lieu de mémoire* upamiętniała wydarzenie postrzegane jako pozytywne. Aby uhonorowaniu nadać właściwy wymiar, nad Brdą cofnięto jedną z ostatnich decyzji dotyczącej nazwy ulicy, jaką podjęły władze komunistyczne: w 1988 roku ówczesna Miejska Rada Narodowa nadała nazwę Armii Krajowej niewielkiej osiedlowej ulicy w odległym od centrum Fordonie, zresztą tuż obok ulic Armii Ludowej oraz m.in. Józefa

³³ Przykłady tych samych rozwiązań w innych miejscowościach (Kostrzyn nad Odrą, Gorzów Wielkopolski, Sokółka) podane przez Macieja Korkucia w: M. Korkuć, *Polityka pamięci*, [w:] Janusz Kurtyka. *Rzeczypospolitej historyk i urzędnik*, W. Bukowski, W. Frązek (red.), Kraków 2014, s. 236–237.

Piłsudskiego i Stefana Grota-Roweckiego. W 1991 roku nowe niekomunistyczne władze uznały za niestosowne noszenie przez małą uliczkę nazwy tak ważnej organizacji i zdecydowały się nazwać aleją Armii Krajowej jedną z większych arterii w mieście, która wcześniej nosiła nazwę 40-lecia Polski Ludowej, zaś dotychczasowa ulica Armii Krajowej przybrała imię ostatniego przywódcy AK – Leopolda Okulickiego. Zadbano więc nie tylko o samo zaistnienie danego *lieu de mémoire* – zatroszczono się i o to, by było ono odpowiednio reprezentatywne.

3.2. Regionalne zróżnicowanie stosunku do dekomunizacji ulic

Prowadząc badania nad dekomunizacją przestrzeni publicznej w Polsce, nieustannie natrafia się na pytanie o regionalne zróżnicowanie stosunku do tego zagadnienia. Wspominałem już o uwagach Lecha Nijakowskiego oraz Roberta Traby, dotyczących dominowania jednolitego wzorca we współczesnych polskich dyskusjach o historii. Również inni badacze zajmujący się tematem dekomunizacji symboli istniejących w przestrzeni publicznej³⁴ zwracają uwagę na różną skalę podejmowanych działań w poszczególnych województwach. Aby zweryfikować tę tezę, postanowiłem przeprowadzić proste badanie ilościowe dotyczące liczby wciąż istniejących w poszczególnych województwach ulic, których nazwy nawiązują do komunizmu.

Do przeprowadzenia tego badania niezbędne było ustalenie pełnego katalogu nazw, jakie zostaną w nim uwzględnione. Ponieważ skonstruowanie wyczerpującej listy komunistycznych nazw polskich ulic byłoby zadaniem niezwykle trudnym, biorąc pod uwagę wielość lokalnych patronów (np. funkcjonariuszy średniego szczebla miejskiej komórki PPR/PZPR bądź też działaczy przedwojennego ruchu robotniczego, którzy niekoniecznie musieli być komunistami, lecz i tak zostali wykorzystani przez propagandę Polski Ludowej), postanowiłem stworzyć katalog najczęściej pojawiających się nazw, które powinny stanowić wystarczająco reprezentatywną podstawę do dalszych obliczeń.

Na podstawie kwerendy materiałów dotyczących dekomunizacji ulic w 16 miastach, stanowiących stolice obecnych województw (w przypadkach, gdy organa władzy na poziomie wojewódzkim podzielone są między dwa miasta, arbitralnie wybrałem do badań jedno z nich), stworzyłem katalog nazw, które od 1989 roku były zmieniane najczęściej (przynajmniej trzy wystąpienia). Następnie na podstawie bazy danych Głównego Urzędu Statystycznego TERYT zweryfikowałem, które z tych nazw zostały zlikwidowane w Polsce całkowicie i usunąłem je z katalogu jako zbędne (były to nazwy: Armii Radzieckiej (ale już nie Armii Czerwonej), Bolesława Bieruta, Ernesta Thalmanna,

³⁴ Zob. np. E. Hałas, *op. cit.*; D. Czarnecka, *op. cit.*

Józefa Stalina, Konstantego Rokossowskiego, Mikołaja Ostrowskiego, Włodzimierza Lenina, Przyjaźni Polsko-Radzieckiej, Franciszka Józwiaka i Stalin-gradzka). Dodatkowo postanowiłem usunąć z katalogu ulicę Zwycięstwa (usunięto w czterech miastach wojewódzkich), ze względu na jej niedookreśloność. W efekcie uzyskałem 63 wciąż funkcjonujące w przestrzeni publicznej nazwy ulic stanowiące dziedzictwo komunizmu, które uznałem za reprezentatywną próbkę do dalszych badań³⁵. Jako jedną pozycję w katalogu potraktowałem też zbiór zróżnicowanych nazw „rocznicowych”, wskazujących na kolejne rocznice istnienia Polski Ludowej/PRL³⁶. Gdybym tego nie zrobił, nazwy 20- i 30-lecia PRL i tak pojawiłyby się w katalogu, pozostałe jednak nie, ze względu na niewielką ilość przemianowań każdej z nich osobno. Łącznie potraktowałem też nazwy o identycznym znaczeniu (np. ulice Związku Walki Młodych i ulice ZWM). Po stworzeniu tego katalogu ponownie wykorzystałem bazę TERYT, aby stwierdzić liczbę dalszych wystąpień każdej z tych nazw w całej Polsce z uwzględnieniem podziału na województwa (dane zebrane w czerwcu 2016 roku). W ten sposób uzyskałem orientacyjne dane (bo uwzględniające nie wszystkie, a jedynie najczęściej spotykane nazwy) na temat regionalnego zróżnicowania, jeśli chodzi o stopień utrzymania komunistycznego nazewnictwa³⁷:

³⁵ Są to następujące nazwy: 1 Armii Wojska Polskiego, 1 Maja, 15 Grudnia, 22 Lipca, 9 Maja, Adama Rapackiego, Adolfa Warskiego, Aleksandra Kowalskiego, Aleksandra Waszkiewicza, Aleksandra Zawadzkiego, Alfreda Lampego, Armii Czerwonej, Armii Ludowej, Bohaterów Stalingradu, Obrońców Stalingradu, Bronisława Wesołowskiego, Dąbrowszczaków, Feliksa Dzierżyńskiego, Feliksa Kona, Franciszka Zubrzyckiego, Fryderyka Engelsa, Georgiego Dymitrowa, Gieorgija Żukowa, Gwardii Ludowej, Hanki Sawickiej, Henryka Rutkowskiego, Iwana Koniewa, Iwana Miczurina, Janka Krasickiego, Jarosława Dąbrowskiego, Jedności Robotniczej, Józefa Wieczorka, Juliana Leńskiego, Juliana Marchlewskiego, Juliusa Fučika, Jurija Gagarina, Karola Liebknechta, Karola Marksa, Karola Świerczewskiego, Lucjana Szenwalda, Maksyma Gorkiego, Małgorzaty Fornalskiej, Manifestu Lipcowego, Marcelego Nowotki, Mariana Buczka, Patrice’a Lumumby, Pawła Findera, PKWN, Przodowników Pracy, Rewolucji Październikowej, Róży Luksemburg, Stanisława Popławskiego, Wandy Wasilewskiej, Wery Kostrzewy, Wincentego Pstrowskiego, Władysława Gomułki, Władysława Hibnera, Władysława Kniewskiego, Związku Młodzieży Polskiej, Związku Młodzieży Socjalistycznej, Związku Walki Młodych, Zygmunta Berlinga oraz zbiorczo ulice „rocznicowe”.

³⁶ Również jeśli to dookreślenie pozostało w domyśle oraz niezależnie od formy zapisu liczby, a więc w zbiorze tym przykładowo uwzględniłem nazwy „30-lecia”, „30-lecia PRL”, „XXX-lecia” oraz „XXX-lecia PRL”. Najwięcej takich nazw powstało właśnie na 30., a także na 40. rocznicę, ale nadawano je również w rocznicę 10., 15., 20., 25., 35. i 45.

³⁷ Oznaczenia województw: DŚ – dolnośląskie, KP – kujawsko-pomorskie, LB – lubuskie, LU – lubelskie, ŁD – łódzkie, MP – małopolskie, MZ – mazowieckie, OP – opolskie, PK – podkarpackie, PL – podlaskie, PO – pomorskie, ŚL – śląskie, ŚW – świętokrzyskie, WM – warmińsko-mazurskie, WP – wielkopolskie, ZP – zachodniopomorskie.

Tabela 1. Łączna liczba zachowanych komunistycznych nazw ulic w województwach

Województwo	DŚ	KP	LB	LU	ŁD	MP	MZ	OP	PK	PL	PO	ŚL	ŚW	WM	WP	ZP
Łączna ilość zachowanych komunistycznych nazw ulic w województwach	200	72	132	87	151	49	185	155	23	59	79	302	44	98	204	110

Źródło: opracowanie własne.

Co po posortowaniu od największej do najmniejszej liczby można zaprezentować na następującym wykresie:

**Wykres 1.** Łączna liczba zachowanych komunistycznych nazw ulic w województwach

Źródło: opracowanie własne.

Ponieważ porównywanie zsumowanych bezwzględnych wartości dotyczących wszystkich tych nazw dla poszczególnych województw obarczone jest błędem, wynikającym z dysproporcji między ich wielkością (większe województwo ma większą łączną liczbę ulic we wszystkich swoich miastach, zatem występowanie dużej liczby tych o proveniencji komunistycznej o niczym nie świadczy), postanowiłem dokonać pewnej modyfikacji: sumę wszystkich wystąpień nazw ulic z utworzonego katalogu przemnożyłem przez wagę, za jaką przyjąłem procent ludności danego województwa w stosunku do ogólnej liczby mieszkańców Polski. Dla przykładu dla województwa dolnośląskiego przemnożyłem 200 (łączna ilość komunistycznych nazw) przez 0,0757 (Dolnośląskie według danych GUS posiada 2,91 mln mieszkańców, co daje 7,57% ogółu mieszkańców Polski). Wszystkie uzyskane w taki sposób wartości (zaokrąglone

do dwóch miejsc po przecinku) podzieliłem na koniec przez 0,01, aby uzyskać wyniki jedno- lub dwucyfrowe.

W efekcie udało się uzyskać porównywalne dane dotyczące stopnia utrzymania komunistycznego nazewnictwa w poszczególnych województwach. Przedstawiają się one następująco:

Tabela 2. Stopień utrzymania komunistycznego nazewnictwa

Województwo	DŚ	KP	LB	LU	ŁD	MP	MZ	OP	PK	PL	PO	ŚL	ŚW	WM	WP	ZP
Stopień utrzymania komunistycznego nazewnictwa (występowanie nazw z katalogu przemnożone przez liczbę ludności x 0,01)	26,43	13,22	49,72	15,44	22,97	5,64	13,49	58,91	4,16	18,93	13,33	25,16	13,27	26,00	22,75	24,61

Źródło: opracowanie własne.

Zaś po posortowaniu na wykresie:



Wykres 2. Stopień utrzymania komunistycznego nazewnictwa

Źródło: opracowanie własne.

Wynika więc z tego, iż największy opór wobec usuwania komunistycznych patronów wykazują kolejno województwa: opolskie, lubuskie, dolnośląskie, warmińsko-mazurskie, śląskie i zachodniopomorskie, a więc tzw. Ziemie Odzyskane, tereny o znaczącym wpływie kultury niemieckiej, których powojenna polonizacja stanowiła jeden z elementów procesu konsolidowania przez władze komunistyczne jednolitego narodowościowo państwa.

Badanie to może stanowić zaledwie wstęp do dyskusji na temat tożsamości mieszkańców poszczególnych regionów Polski, biorąc pod uwagę zarówno ich

pochodzenie, udział ich przodków w masowych akcjach osadniczych i przesiedleńczych, wreszcie ślad, jaki na tych obecnie polskich regionach pozostawiło wielowiekowe oddziaływanie obcej, zwłaszcza niemieckiej kultury, w związku z czym wszelka forma upamiętnienia na tych terenach dawnych dziejów Polski jest tak naprawdę upamiętnieniem dla tego regionu obcym, czyniąc z pamiątek po Polsce Ludowej *de facto* jedyne świadectwa przynależności tych ziem do państwa polskiego. Dyskusja taka mogłaby się przyczynić do lepszego zrozumienia skomplikowanych dziejów tych regionów, a przede wszystkim złożoności i wielowarstwowości kultury współczesnej Polski, która od zakończenia drugiej wojny światowej była bezwzględnie i odgórnie ujednolicana.

3.3. Kilka uwag o tendencjach współczesnego nazewnictwa ulic

W nawiązaniu do tezy Elżbiety Hałas postawionej niemal 20 lat temu, iż zmiany nazw ulic po 1989 roku nie potrafiły wytworzyć nowej tożsamości, należy stwierdzić, iż również analiza tendencji w stosowaniu nowego nazewnictwa wobec ulic, placów, skwerów, mostów itp. wskazuje, iż nadal dominują nazwy z tych samych kategorii. Oczywiście, zmiana nazw komunistycznych to tylko część problemu i aby w pełni objąć to zjawisko, należałoby zająć się również kwestią nadawania nazw nowo powstającym obiektom. Ponieważ zagadnienie to wykracza poza temat niniejszego tekstu, pozwolę sobie w tym miejscu tylko na kilka uwag uzupełniających badania z lat 90.³⁸

Obserwacje pochodzące ze wspomnianych powyżej badań na ogół wciąż znajdują potwierdzenie. Pośród wszystkich nazw osobowych w Polsce bezwzględnie dominują obiekty nazwane imieniem Jana Pawła II – wraz z dopiskami typu „Świętego” czy „Wielkiego Papieża” jest ich obecnie 860. Często honorowany jest też kardynał Stefan Wyszyński (377), lecz dystansuje go Józef Piłsudski (532). Zbliżona jest liczba upamiętnień generała Władysława Andersa (184) i księdza Jerzego Popiełuszki (180), a niewiele ustępuje im Józef Haller (155). Wśród bohaterów zbiorowych przeważa Armia Krajowa – łącznie z nazwami typu Żołnierzy/Bohaterów AK można doliczyć się 502 upamiętnień. Ta najważniejsza dla polskiej historii organizacja zbrojna II wojny światowej znacząco wyprzedza inne popularne nazwy z tej samej kategorii: Szarych Szeregów (157) i Bohaterów Monte Cassino (74, uwzględniając w tym nazwy Zdobywców Monte Cassino bądź samą nazwę miejsca bitwy), a także najważniejsze zbiorowe upamiętnienie okresu II RP – Legiony (nazwy Legionów, Legionów Polskich i Legionów Józefa Piłsudskiego: łącznie 139 upamiętnień w nazwach

³⁸ Dane ilościowe w tym podrozdziale pochodzą z bazy Głównego Urzędu Statystycznego TERYT i zostały pobrane w sierpniu 2016 roku.

obiektów). Najważniejsza nazwa zbiorowa z okresu komunizmu – Solidarność – nieznacznie wyprzedza wszystkie pozostałe, zostając jednak w tyle za AK (177 nazw).

Próbując doszukać się nowych trendów w upamiętnianiu, można wskazać na jedną tendencję: do grupy często honorowanych postaci wkroczyli reprezentanci antykomunistycznej partyzantki z okresu powojennego, masowo występując pod dwiema nazwami: Witolda Pileckiego (117 nazw, więcej od popularnego we wczesnym etapie przemianowywania Leopolda Okulickiego – 104) oraz zbiorowego określenia, które zyskało w ostatnich latach wielką popularność – Żołnierzy Wyklętych (73 nazwy). Inne postaci tego nurtu, których życiorysy zostały mocno spopularyzowane, nie doczekały się na razie masowych upamiętnień: Danuta Siedzikówna „Inka” ma ich 16, zaś Zygmunt Szendzielarz „Łupaszka” – 9.

Wśród nowych nazw ulic próżno szukać tendencji do upamiętniania działaczy antykomunistycznej opozycji z lat 70. i 80., a następnie autorów transformacji ustrojowej: Tadeusz Mazowiecki i Jacek Kuroń zostali uhonorowani w ten sposób 14 razy, Lech Wałęsa pięciokrotnie, zaś Bronisław Geremek zaledwie dwukrotnie. Z jednej strony może to wynikać z faktu, iż wiele miast przyjmuje zwyczaj nienadawania ulicom imion osób żyjących, a czasem nawet nakłada kilkuletni okres, jaki musi minąć od ich śmierci (np. w Warszawie i Wrocławiu jest to pięć lat)³⁹, co spowalnia proces ich upamiętniania. Z drugiej strony inna postać zmarła w zbliżonym czasie, co trzej z wymienionych powyżej – Ryszard Kukliński – doczekała się już większej ilości upamiętnień niż którakolwiek z nich, bo 18, i to mimo że osoba słynnego szpiega wzbudza do dziś spore kontrowersje i jej honorowanie spotyka się z głośnym protestem niektórych środowisk. Pojawiają się jednak stopniowo postaci mogące stać się nowymi ogólnopolskimi, powszechnie akceptowanymi bohaterami, z tym że są to głównie postaci ze świata sztuki: Czesław Miłosz (już 142 nazwy), Wisława Szymborska (53), Czesław Niemen (32), Jacek Kaczmarski (20). Być może z biegiem czasu do kanonu wejdzie kolejny bohater czasów II wojny światowej, dopiero od niedawna znajdujący się w zbiorowej pamięci: Irena Sendlerowa (14) albo dużo bardziej współczesny autorytet: Zbigniew Religa (5).

³⁹ We współczesnej Polsce często ignorowano tę zasadę w przypadku Jana Pawła II, który za życia był też zresztą honorowany pomnikami, i jak widać z powyższego zestawienia – zdarza się to również w przypadku Lecha Wałęsy. W historii Polski podobne odstępstwa czyniono jedynie przy rzadkich okazjach dla takich poważanych postaci jak Kościuszko, Piłsudski czy Mościcki. J. Tazbir, *Walka na pomniki i o pomniki*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1997, nr 1, s. 18. Podobnie było, choć oczywiście z zupełnie innych względów, z ulicami Stalina, a w Warszawie również Cyrankiewicza.

Warto wreszcie wspomnieć o upamiętnieniach konkretnych dat w historii. W okresie transformacji najchętniej przypominaną datą był 11 listopada (obecnie 291 wystąpień), ale ogólnie ustępuje ona znacznie dacie 3 maja (506) i – co ciekawe – jeszcze częściej występującej 1 maja (529), mimo iż Święto Pracy wywołuje asocjacje z ideologią komunistyczną i było przecież mocno eksploatowane przez władze minionego ustroju. Niemal zupełnie nie jest wykorzystywana data 4 czerwca 1989 roku (dotychczas zaledwie cztery razy – w Warszawie, Łodzi, Częstochowie i Chrzanowie).

Zaznaczyć jednak trzeba, iż analiza samej liczby wystąpień danej nazwy jest niewystarczająca, gdyż w wielu regionach pojawiają się unikalni patroni lokalni, świadczący o zwiększającym się zainteresowaniu małymi ojczyznami: w Białymstoku w niewielkiej odległości od siebie położone są obiekty poświęcone zasłużonym dla lokalnej społeczności lekarzom⁴⁰, w Bydgoszczy całe gniazdo⁴¹ ulic poświęcono żyjącym w mieście drukarzom, księgarzom i wydawcom⁴², w Olsztynie zaś upamiętniono wybitne postaci z niemieckiego kręgu kulturowego, które związane były z Królewcem⁴³. Niektóre miasta dopiero czekają na takie upamiętnienie swojej historii: autorzy książki na temat patronów ulic w Łodzi stwierdzili, iż wprawdzie po 1989

wśród patronów pojawili się również ludzie zasłużeni dla rozwoju Łodzi i regionu łódzkiego, ale wybór ten nie oddaje zupełnie charakteru miasta, przez wiele dziesięcioleci ośrodka przemysłowego o wielokulturowym, wielonarodowym i wielowyznaniowym obliczu. Zabrakło miejsca dla twórców Łodzi przemysłowej w XIX w., czyli przemysłowców niemieckiego i żydowskiego pochodzenia⁴⁴.

Kwestia uzupełnienia tej luki jest właśnie dyskutowana⁴⁵. Wcześniej w krakowskiej Nowej Hucie, wbrew powszechnym tendencjom, postanowiono uczcić przodownika pracy, Piotra Ożańskiego, co miałoby stanowić hołd dla

⁴⁰ Skwer Włodzimierza Zankiewicza, plac Doktora Lussy, ulica Zygmunta Brodowicza, bulwar Tadeusza Kielanowskiego.

⁴¹ Tak określa się zbiór ulic położonych w niewielkiej odległości od siebie, których nazwy należą do określonej kategorii tematycznej. Jest to tradycja niemiecka, aczkolwiek chętnie stosowana również między innymi w Polsce, zarówno w okresie komunizmu, jak i obecnie. Por. K. Kędziora, *op. cit.*, s. 43, 51–52.

⁴² M.in. ulice Narcyza Gieryna, Leona Poślusznego, Braci Bażańskich.

⁴³ Immanuel Kant, Johann Herder, Ernst Wiechert.

⁴⁴ J. Kita, M. Nartonowicz-Kot, *op. cit.*, s. 4.

⁴⁵ *Mieszkańcy wybiorą nazwy dla ponad 30 ulic, placów, skwerów i pasaży w Nowym Centrum Łodzi*, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1657728,Mieszkancy-wybiora-nazwy-dla-ponad-30-ulic-placow-skwerow-i-pasazy-w-Nowym-Centrum-Lodzi>, 21.08.2016 [dostęp: 19.09.2016].

wszystkich budowniczych tej dzielnicy, lecz trzy lata później nowe władze miejskie usunęły tego patrona⁴⁶.

Wraz z pojawieniem się widma ustawy przesądzającej o ostatecznej dekomunizacji nazw ulic, w różnych miastach pada coraz więcej propozycji nawiązujących do osób wywodzących się stamtąd bądź do lokalnej tożsamości. W Białymstoku na przykład uhonorowano wybitnych samorządowców z czasów II RP: Józefa Karola Puchalskiego i Bolesława Szymańskiego, pojawiły się też pomysły, aby upamiętnić pochodzącą stamtąd stewardesę, która zginęła w katastrofie smoleńskiej, Justynę Moniuszko, fotografa Henryka Rogozińskiego, a także nadać nazwę wywodzącą się od świętego Kościoła prawosławnego – cesarza Konstantyna Wielkiego⁴⁷. Stowarzyszenie Bydgoski Wyszogród postuluje z kolei w miejsce ulicy Berlinga oraz innych wymagających zmian wprowadzić imiona kasztelanów pobliskich ziem z czasów piastowskich⁴⁸. Ustawowy nakaz, skonfrontowany z praktycznymi aspektami funkcjonowania rozbudowujących się miast, wymusi z biegiem czasu poszukiwanie większej ilości takich rozwiązań. *Lieux d'histoire* i *lieux de mémoire* będą coraz bardziej zbliżać się do siebie.

4. Podsumowanie

Dekomunizacja ulic była po roku 1989 zjawiskiem powszechnym, lecz, jak starałem się wykazać, nieprzebiegającym w taki sam sposób w całej Polsce. Wśród czynników, które wpłynęły na odmienne podejście do tego tematu w poszczególnych częściach naszego kraju, wypada podkreślić rolę historycznego i kulturalnego podłoża danego regionu. Jeśli chodzi o możliwości przywołania tradycji, która w okresie Polski Ludowej nie była oficjalnie pielęgnowana, a do której

⁴⁶ *Nowa ulica i plac: Niemena i Ożańskiego*, „Gazeta Wyborcza” 2006, 19.01., <http://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,44425,3121787.html> [dostęp: 19.09.2016]; R. Kozik, *Kogo uwierał człowiek z marmuru*, „Gazeta Wyborcza” 2009, 19.03., http://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,35798,6401136,Kogo_uwiera_l_czlowiek_z_marmuru.html [dostęp: 19.09.2016].

⁴⁷ *Zamiast komunisty – Justyna Moniuszko. Mieszkańcy chcą zmiany nazwy ulicy*, <http://www.bialystokonline.pl/zamiast-komunisty-justyna-moniuszko-mieszkanczy-chca-zmiany-nazwy-ulicy,artykul,77796,1,1.html>, 20.05.2014 [dostęp: 19.09.2016]; *Kolejny zgrzyt przy wybieraniu patrona. PiS nie chce fotografa na parkowej alejce*, <http://www.bialystokonline.pl/kolejny-zgrzyt-przy-wyberaniu-patrona-pis-nie-chce-fotografika-na-parkowej-alejce,artykul,83929,1,1.html>, 30.03.2015 [dostęp: 19.09.2016]; *Białystok: są nowi patroni ulic na Wygodzie*, <http://www.bialystokonline.pl/bialystok-sa-nowi-patroni-ulic-na-wygodzie,artykul,58641,1,1.html>, 28.02.2011 [dostęp: 19.09.2016].

⁴⁸ Zebranie Rady Osiedla Nowy Fordon w Bydgoszczy w sprawie. zmiany nazw ulic, 24.08.2016.

lokalna społeczność oraz demokratyczne władze chętnie się odwoływały, można powiedzieć, że proces dekomunizacji dał szansę lokalnym wspólnotom na rewizję własnej tożsamości. Wydaje się jednak, iż w zdecydowanej większości społeczeństwo wczesnego okresu transformacji nie było na to gotowe, stąd też w latach 90. spotykaliśmy się przede wszystkim z dwoma przeciwstawnymi rozwiązaniami. Po pierwsze, uciekano się w poszukiwaniu nowych patronów do ogólnopanstwowego, scentralizowanego kanonu historii, ukształtowanego głównie przez dzieje zaledwie niektórych miast i regionów, a nieprzystającego do doświadczeń innych części kraju. Po drugie, dążono do zachowania nazw sprzed 1989 roku jako najnowszej tradycji, postrzeganej jeżeli nie pozytywnie, to przynajmniej w sposób zrelatywizowany, jako jeden z elementów przestrzeni publicznej, który traktowany jest przede wszystkim z pragmatycznego punktu widzenia – jako składnik *lieu de vie*.

Wraz z upływem czasu coraz więcej społeczności zaczęło interesować się swoją lokalną historią i odkrywać godne upamiętnienia postaci i wydarzenia. Wiedza ta wykorzystywana była przy wskazywaniu kolejnych patronów ulic – zarówno tych nowo powstających, jak i przemianowywanych. Proces ten przebiegał samorzutnie i bardzo zróżnicowanym tempem w poszczególnych częściach kraju. Ustanowiony niedawno nakaz dotyczący ostatecznego zdekomunizowania wszystkich pozostałych ulic wpłynąć może na przyspieszenie tego procesu, jakkolwiek będzie to impuls pozbawiony dotychczasowej spontaniczności. Daje on jednakże lokalnym społecznościom wybór pomiędzy nawiązaniem do tradycji swojej małej ojczyzny a zaakceptowaniem wskazanego odgórnie kanonu postaw i wartości.

Bibliografia

- Białystok: są nowi patroni ulic na Wygodzie, <http://www.bialystokonline.pl/bialystok-sa-nowi-patroni-ulic-na-wygodzie,artykul,58641,1,1.html>, 28.02.2011 [dostęp: 19.09.2016].
- Czarnecka D., „Pomniki wdzięczności” Armii Radzieckiej w Polsce Ludowej i w III Rzeczypospolitej, Warszawa 2015.
- Hałas E., *Polityka symboliczna i pamięć zbiorowa. Zmiany nazw ulic po komunizmie*, [w:] *Zmiana czy stagnacja?*, M. Marody (red.), Warszawa 2004, s. 135–147.
- Hansen A., *A Lieu d’Histoire, a Lieu de Mémoire, and a Lieu de Vie: The Multidirectional Potential of the Cité de la Muette*, „French Historical Studies” 2014, vol. 37, no. 1, s. 117–150.

- Jak zmienić lub nadać nazwę ulicy*, <http://www.rp.pl/artykul/1201876-Jak-zmienic-lub-nadac-nazwe-ulicy.html#ap-1> [dostęp: 19.05.2015].
- Januszkiewicz J., *Komunistyczni patroni ulic do wymiany*, „Kurier Poranny” 2016, 5.02., <http://www.poranny.pl/wiadomosci/bialystok/art/9365490,komunistyczni-patroni-ulic-do-wymiany,id,t.html> [dostęp: 5.02.2016].
- Kędziora K., *Nazewnictwo ulic Wrocławia w latach 1945–1994*, Warszawa 2012.
- Kiedy ulice z poprzedniej epoki znikną z mapy Pomorza? „Te nazwy są upokarzające”*, <https://radiogdansk.pl/index.php/audycje-rg/dokumenty-i-reportaze/item/42577-kiedy-ulice-z-poprzedniej-epoki-znikna-z-mapy-pomorza-te-nazwy-sa-upokarzajace.html> [dostęp: 19.05.2016].
- Kita J., Nartanowicz-Kot M., *Patroni łódzkich ulic*, Łódź 2012.
- Kolejny zgrzyt przy wybieraniu patrona. PiS nie chce fotografika na parkowej alejce*, <http://www.bialystokononline.pl/kolejny-zgrzyt-przy-wyberaniu-patrona-pis-nie-chce-fotografika-na-parkowej-alejce,artykul,83929,1,1.html>, 30.03.2015 [dostęp: 19.09.2016].
- Kompowski A., *Waryński to nie oprawca, lecz ktoś kto walczył o lepszy świat*, <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/1,36037,19934256,warynski-to-nie-oprawca-lecz-ktos-kto-walczylo-lepszy-swiat.html>, „Gazeta Wyborcza” 2016, 18.04. [dostęp: 19.09.2016].
- Korkuć M., *Polityka pamięci*, [w:] Janusz Kurtyka. *Rzeczypospolitej historyk i urzędnik*, W. Bukowski, W. Frazik (red.), Kraków 2014, s. 223–261.
- Kozik R., *Kogo uwierał człowiek z marmuru*, „Gazeta Wyborcza” 2009, 19.03., http://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,35798,6401136,Kogo_uwieral_czlowiek_z_marmuru.html [dostęp: 19.09.2016].
- Kozioł M., *Dekomunizacja. Muszą zmienić nazwy ulic, ale... nie wiadomo, których*, „Gazeta Wyborcza” 2016, 20.08., <http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35751,20572746,dekomunizacja-musza-zmienic-nazwy-ulic-ale-nie-wiadomo.html#BoxLokWrocImg> [dostęp: 19.10.2016].
- Leszczyński A., Zaremba M. (rec.), *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, <http://wyborcza.pl/1,75517,659111.html> [dostęp: 20.01.2018].
- Ludowa trójca z Nowego Portu. Między prawdą i legendą*, <http://historia.trojmiasto.pl/Ludowa-trojca-z-Nowego-Portu-Miedzy-prawda-i-legenda-n76208.html> [dostęp: 20.01.2018].
- Meyer S., *Dwie drogi do alei Stalina. Zmiany nazw ulic w Warszawie i Berlinie Wschodnim (1945–1950)*, [w:] *W połowie drogi. Warszawa między Paryżem a Kijowem*, J. Kochanowski (red.), Warszawa 2006, s. 105–174.
- Mieszkańcy wybiorą nazwy dla ponad 30 ulic, placów, skwerów i pasażów w Nowym Centrum Łodzi*, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1657728>,

- Mieszkańcy-wybiora-nazwy-dla-ponad-30-ulic-placow-skwerow-i-pasazy-w-Nowym-Centrum-Lodzi, 21.08.2016 [dostęp: 19.09.2016].
- (Nie)chciani patroni ulic. Mieszkańcy przeciwni zmianom, <http://olsztyn.tvp.pl/22811840/niechciani-patroni-ulic-mieszkanicy-przeciwni-zmianom> [dostęp: 26.11.2015].
- Nowa ulica i plac: Niemena i Ożańskiego, „Gazeta Wyborcza” 2006, 19.01., <http://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,44425,3121787.html> [dostęp: 20.01.2018].
- Orłowski M., Dekomunizacja ulic w Warszawie. „Zostawcie ulicę Dąbrowszczaków”, „Gazeta Wyborcza” 2015, 1.07., http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,34862,18280462,Dekomunizacja_ulic_w_Warszawie___Zostawcie_ulice_Dabrowszczakow_.html [dostęp: 19.05.2016].
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006.
- Święty Marcin lepszy od Czerwonej Armii. 25 lat temu Poznań wyrzucił komunistów z ulic, <http://www.tvn24.pl/poznan,43/swiety-marcin-lepszy-od-czerwonej-armii-25-lat-temu-poznan-wyrzucil-komunistow-z-ulic,472794.html> [dostęp: 29.09.2014].
- Takie rzeczy tylko w Warszawie. Spór o pomnik XIX-wiecznego socjalisty, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/425218,takie-rzeczy-tylko-w-warszawie-spor-o-pomnik-xix-wiecznego-socjalisty.html>, 16.04.2013 [dostęp: 16.04.2013].
- Tazbir J., *Walka na pomniki i o pomniki*. „Kultura i Społeczeństwo” 1997, nr 1, s. 9–13.
- Traba R., *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006.
- Ustawa z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie terytorialnym, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19900160095> [dostęp: 20.01.2018].
- Ustawa z dnia 18 grudnia 1998 r. o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Dz.U. z 1998 r. Nr 155, poz. 1016, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19981551016> [dostęp: 20.01.2018].
- Ustawa z dnia 1 kwietnia 2016 r. o zakazie propagowania komunizmu lub innego ustroju totalitarnego przez nazwy budowli, obiektów i urządzeń użyteczności publicznej, Dz.U. z 2016 r., poz. 744, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20160000744>.
- W Lublinie są tabliczki z nazwami ulic z czasów PRL „Ślad przeszłości”, <http://www.kurierlubelski.pl/artykul/1007661,w-lublinie-sa-tabliczki-z-nazwami-ulic-z-czasow-prl-slad-przeszlosci-zdjecia,id,t.html> [dostęp: 4.10.2013].
- Wolny R., *Szkoła Podstawowa nr 4 w Koszalinie zmienia patrona*, <http://www.gk24.pl/wiadomosci/koszalin/a/szkola-podstawowa-nr-4-w-koszalinie-zmienia-patrona,10092194/> [dostęp: 9.06.2016].

Zamiast komunisty – Justyna Moniuszko. Mieszkańcy chcą zmiany nazwy ulicy, <http://www.bialystokonline.pl/zamiast-komunisty-justyna-moniuszko-mieszkanicy-chca-zmiany-nazwy-ulicy,artykul,77796,1,1.html>, 20.05.2014 [dostęp: 20.01.2018].

Zmieniamy komunistycznych patronów ulic, <http://www.wspolczesna.pl/wiadomosci/bialystok/art/4883323,zmieniamy-komunistycznych-patronow-ulic,id,t.html>, 2.03.2014 [dostęp: 2.03.2016].

<http://pamiec.pl/pa/edukacja/projekty-edukacyjne/ogolnopolskie/patroni-naszyc-ulic> [dostęp: 19.05.2016].

Abstract

This paper discusses the subject of politically related street names which were introduced in Poland by the communist regime, as well as the attitude towards them in contemporary democracy. After World War II urban toponymy was widely used in Poland as a mean of ideological persuasion, commemorating persons, events and values related to the communism. The goal of such actions was to demonstrate communist domination and to shape social attitudes of obedience and acceptance of the existing order. During and after the democratic transition of 1989, street names related to the communism were massively removed, although many of them remained in the public sphere, especially if they survived the climax of symbolical decommunization of 1990. In this paper the most important aspects of the renaming process are discussed: political actors involved and relations between them (including recent intention of the central government to dominate this process, formerly belonging to the exclusive competence of the local authorities), arguments for and against streets renaming, most common trends regarding introducing new names, eventually controversies which arise in the process, especially concerning patrons whose relation with the communist ideology may be questioned. Additionally, results of a quantitative analysis are presented in order to examine the difference among various regions of Poland regarding tolerance towards still existing communist toponymy, which brings interesting results concerning former German lands, so called "Recovered Territories", which seem to have incorporated the communist heritage into their identity in a much bigger degree than other parts of the country.

Keywords: communist Poland, contemporary Poland, street names, symbols, cultural landscape

Iluzje fiskalne

1. Uwagi wstępne

Iluzje fiskalne są technicznym terminem z zakresu teorii finansów publicznych. Ogólnie iluzje fiskalne definiuje się jako społeczną tendencję do niedoszacowywania kosztów wydatków publicznych i przeszacowywania korzyści z programów publicznych dla jednostek¹. W oryginalnym sensie tego pojęcia, użytego przez jego autora Amilcare Puvianiego, było ono definiowane jako proces polegający na ukrywaniu przez rządy prawdziwych „kosztów podatkowych” (*taxcosts*) ponoszonych wydatków publicznych. Iluzje fiskalne są konsekwencją stosowania podatków pośrednich, bardziej „niewidocznych” dla podatnika, jak też wykorzystywania zjawisk inflacyjnych do obniżenia realnej wartości ulg i zwolnień podatkowych, zamrażania progów podatkowych itp. Inna forma takich praktyk to ukrywanie podatków pod inną nazwą jako np. składki emerytalnej. Sprzyja temu zjawisko przerzucania podatku przez płatnika na konsumenta, prowadząc do tzw. ceno-podatków, ukrytych w płaconych cenach. Wszystko to powoduje, że podatnicy-wyborcy nie są świadomi zarówno rzeczywistych kosztów usług publicznych, jak i wielkości własnych danin.

W tym tekście iluzje fiskalne będą traktowane nieco szerzej jako różnego rodzaju potoczne poglądy czy stereotypy na temat finansów publicznych. Iluzje fiskalne obejmują społeczne przekonania o właściwym kształcie systemu podatkowego, pożądanym kształcie wydatków państwa i relacji podatki-wydatki. Są to zarówno stereotypy społeczeństwa, jak i polityków. Tak rozumiane iluzje fiskalne dotyczą korzyści i strat związanych z decyzjami w sferze wydatków

* Doktor habilitowany, profesor UW, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii Zakład Socjologii Polityki.

¹ R. Musgrave, P. Musgrave, *Public Finance in Theory and Practice*, New York 1989, s. 100–101.

publicznych i poboru podatków. Szereg iluzji powstaje w wyniku odrębnego postrzegania sfery wpływów i wydatków budżetowych. Groźną iluzją jest także przekonanie, że wydatki publiczne dla społeczeństwa, czy inne świadczenia na jego rzecz w różnej formie, odbywają się na koszt państwa, a nie społeczeństwa. Stąd płynie prosty wniosek, że realizacja hojnych obietnic wyborczych polityków wzbogaci społeczeństwo bez żadnych strat z jego strony, a najlepszym dla niego kandydatem jest ten, który obiecuje mu najwięcej.

Iluzje fiskalne mogą być mobilizowane i wykorzystywane w walce wyborczej, a w skrajnej postaci przybierają formę populizmu fiskalnego. Nazywanie ich nowoczesnymi mitami byłoby niewłaściwie, gdyż to zjawisko jednak jakościowo odmienne. Jest jednak sporo w nich podobieństw z mitami. Przemawia za tym przede wszystkim ich nie tylko nieracjonalny, ale ponadracjonalny charakter. Nie podlegają weryfikacji, ale na odwrót. To one są tym pierwotnym czynnikiem, który nadaje wartość różnym innym zjawiskom, jak programy wyborcze czy działania polityczne.

Pokrewieństwo iluzji fiskalnych z mitami ukazuje także ich niezależność od weryfikacji logicznej. Występują one w jednej z najbardziej zracjonalizowanych i zmatematyzowanych dyscyplin nauk społecznych. Jest to dziedzina cała zbudowana wokół pojęć rachunku strat i korzyści, która dysponuje szeregiem narzędzi sprawdzania ich efektów w konkretnych sytuacjach. W praktyce dyskurs publiczny rzadko się jednak do nich odwołuje, a jeśli się taka weryfikacja pojawia, często przez opinię publiczną nie jest przyjmowana jako argument.

Propozycja spojrzenia na iluzje fiskalne poprzez teorię mitu politycznego pokazuje ich pozaekonomiczne funkcje i związki z wartościami. Są one tak samo jak mity powiązane ze światem wartości, szczególnie z historycznym pojęciem sprawiedliwości społecznej – sprawiedliwości rozdzielającej i wyrównującej, używając klasycznych pojęć etycznych. Wyrażają one potrzebę sprawiedliwości społecznej, często w prostej i bezpośredniej formie, jak kara za bogactwo w postaci podatku.

Dodatkowo są one elementem szerszego zjawiska – sposobu podejmowania decyzji przez społeczeństwo w demokracji. Ukazują one dobitnie mechanizm formowania się opinii publicznej. Zachodzi to nie tylko w warunkach niepełnych informacji, i przy ich znaczącej redukcji, ale przy deformacji tych elementów decydowania, które pełnią rolę przesłanek. Istnienie iluzji i ich oddziaływanie na opinię publiczną jest argumentem za rolą edukacji obywatelskiej, nawet w dziedzinie wydawałoby się tak odległej od zainteresowań przeciętnego obywatela jak finanse publiczne.

2. Iluzje fiskalne – różne ujęcia teoretyczne

Iluzje fiskalne, rozumiane przez klasyków teorii finansów publicznych – Jamesa Buchanana, Richarda Musgrave’a czy Wallace’a Oatesa – jako błędne postrzeganie wielkości płaconych podatków i uzyskiwanych korzyści od państwa, mają szereg zjawisk pokrewnych, które łączy pole – finanse publiczne. Wydaje się, że powinno się je ująć razem w szerszym rozumieniu zjawiska iluzji fiskalnych. Ograniczanie się do pierwotnej kategorii niepotrzebnie zawęziłoby zakres analizowanego zjawiska bez istotnych korzyści poznawczych. Tak więc, w tym tekście iluzje fiskalne dyskutowane będą w szerszym sensie jako powszechnie przyjęte przekonania dotyczące zjawisk ze sfery finansów publicznych.

Iluzje fiskalne dotyczą takich kwestii, jak: kto i ile powinien płacić podatków, co powinno być przedmiotem opodatkowania, a także jaka powinna być wysokość wydatków i na co powinny być przeznaczane. Nie stanowią one systemu powiązanych ze sobą wyobrażeń. Charakteryzują się brakiem wewnętrznej spójności, wynikającym z odrębnego postrzegania każdego z fragmentów systemu i oddzielnego formułowania wobec nich swych oczekiwań. Iluzje fiskalne nie biorą się tylko z „powietrza” czy z ludowych pojęć o ekonomii i sprawiedliwości. Mają one swe uwarunkowania psychologiczne, instytucjonalne i społeczne. Iluzje fiskalne bywają także zakorzenione w panujących ideologiach, modnych teoriach ekonomicznych i w stereotypach politycznych. Na ogół nie znajdują potwierdzenia w faktach, a w skrajnych przypadkach mogą prowadzić do konsekwencji odwrotnych od skutków przez nie obiecywanych.

Istnieje kilka ujęć tego zagadnienia, które jednocześnie ukazują różne wymiary tego zjawiska. Pierwsze z nich to ujęcie ich jako problemu podejmowania decyzji w warunkach niepełnych informacji (Wallace Oates) i zarazem część szerszego problemu decydowania przez wyborcę/obywatela w demokracji. Jest to ujmowanie ich w kategoriach konsekwencji niewiedzy i pewnego rodzaju błędu poznawczego popełnianego w skali masowej.

Drugie ujęcie to iluzje fiskalne jako ideologia w sferze finansów publicznych (Amilcare Puviani). Nawiązuje ono do Marksowskiego pojęcia ideologii. Iluzje maskują przed płatnikiem jego wyzysk, a zwiększają poczucie korzyści. To ważny aspekt zjawisk fiskalnych, ale niewyczerpujący. Choć jest to nieco przerysowane ujęcie funkcji iluzji fiskalnych, jednak nie można tego punktu widzenia pominąć. James Buchanan proponuje widzieć w tym instytucjonalnie produkowaną wiedzę. Inaczej mówiąc, dostrzega w nich konsekwencje pewnej sytuacji – określony kształt instytucji podatkowych powoduje spaczony o nich wyobrażenia.

Trzecie ujęcie iluzji fiskalnych to ich percepcja w kategoriach wymiany rządzący–rządzeni. Można tu zaliczyć niektóre interpretacje *residuum*

podatkowego Wicksella. To ujęcie przyjmuje, że rząd jest producentem określonych usług, które społeczeństwo „nabywa” za cenę podatków. Jednocześnie sugeruje ono strukturalnie nieekwiwalentną postać tej wymiany.

Jako czwarte ujęcie iluzji fiskalnych można wskazać na moralizatorstwo podatkowe – prymarne powiązanie podatków ze sferą szeroko rozumianej sprawiedliwości społecznej i jako pole jej realizacji.

Każde z proponowanych ujęć ukazuje ważny aspekt zjawiska iluzji fiskalnych, zarazem nie można tychże aspektów uznać za jedyne wytłumaczenie tego fenomenu. Należy w nich postrzegać jego komplementarne ujęcia. Stąd praca ta omawia je łącznie.

Iluzje fiskalne to niewątpliwie istotne, ważne i realne zjawiska. Mają one szereg przyczyn i wymiarów. Razem wpływają na społeczną percepcję tego zjawiska i mogą prowadzić do podejmowania decyzji o negatywnych skutkach społecznych.

2.1. Iluzje podatkowe jako zjawisko poznawcze (Wallace Oates)

Wallace Oates sformułował teorię iluzji fiskalnych jako zjawisk poznawczych – zdeformowanych sposobów postrzegania tej sfery życia społecznego. Według niego występuje pięć form i źródeł iluzji fiskalnych:

1. Złożoność struktury podatkowej: podatki pośrednie, podatki w formie potrąceń z pensji, składek, opłat i biletów, ubezpieczenia, które powodują rozmycie postrzegania wielkości realnego wkładu podatkowego.
2. Efekt „właściciela domu” i „lokatora”. Ten typ iluzji fiskalnej jest dobrze widoczny w lokalnej polityce podatkowej. Występują w niej właściciele domów, płacący podatek od nieruchomości i mieszkańcy – lokatorzy domów, beneficjenci tych polityk. Tych drugich jest większość. Wynajmujący, którzy bezpośrednio nie płacą lokalnych podatków od nieruchomości, skłonni są, by głosować za rozszerzeniem lokalnych usług. Teoria iluzji fiskalnych sugeruje, że mogą oni popierać taką politykę, ponieważ jej koszt jest zamaskowany przed nimi przez jej pośredni charakter. Lokator oczekuje wielu różnych świadczeń od gminy, gdyż spodziewa się po tym korzyści dla siebie, które uzupełnią jego dobrobyt. Przy takim wyborze polityk podatkowych, wydaje mu się, że nie ma to wpływu na jego dochód realny. W rzeczywistości jednak tak nie jest. Wpływa to na jego dochód, gdyż podnosi cenę za mieszkanie za pośrednictwem czynszu. Wzrost podatków zostanie sfinansowany ze wzrostu podatków od nieruchomości, a to spowoduje wzrost czynszu, jaki lokator będzie musiał zapłacić.

Efekt lokatora i domu można uogólnić i przenieść na inne sfery władzy. Przypomina on relacje wyborca–państwo. Efekt ten jest wynikiem

- odrębnego tworzenia oczekiwań polityk publicznych, wtedy gdy się formują w oderwaniu od myślenia o środkach na nie przeznaczanych.
3. Iluzja finansowania przez dług – jest to wiara, że lepsze jest finansowanie przez kredyt publiczny niż przez wyższy wysiłek daninowy. Prowadzi to do popierania wzrostu długu publicznego. Kredyt i pożyczki są droższe od danin bezpośrednich.
 4. Większe znaczenie przypisuje się stopie opodatkowania niż sumarycznej kwocie podatku. W rezultacie większy opór budzi zmiana stopy opodatkowania niż płacenie wyższej kwoty podatku przy zachowaniu dotychczasowej stopy opodatkowania.
 5. Efekt „lepu” (*the flypaper effect*) przejawia się w tym, że kiedy wyższy poziom władzy dostarcza dotacje niższymi szczeblom, to te nie redukują lokalnych danin, na czym by skorzystali lokalni podatnicy, ale rozszerzają zakres lokalnych usług i zwiększają wydatki. Teoria fiskalnych iluzji wyjaśnia to tym, że podatnicy lokalni nie są w pełni świadomi, że dotacje są dochodem władz lokalnych.

Także w praktycznych prawach skarbowości są zawarte pewne obserwacje o charakterze psychologicznym. Już jedna z zasad podatkowych Adama Smitha brzmiała, aby podatki pobierać w momentach korzystnych dla podatnika – wtedy, gdy dysponuje on większą gotówką, np. u rolników po żniwach, a nie na przednówku². Wtedy też jego subiektywne odczucie straty jest mniejsze. Innym przykładem jest prawo, że postrzeganie uciążliwości podatku jest funkcją jego „wieku”. Zauważono to już dawno. „Tout vieil impôt est bon et tout nouvel impôt est mauvais” („Dobry podatek, to stary podatek”) – powiada Canard w swych *Principes d'économie politique* (1801)³. Stąd płynie postulat stałości systemu podatkowego. Jest to przejaw działania takiej prawidłowości psychologicznej, jak nawyk w sferze podatkowej.

To nie wyczerpuje roli czynników psychologicznych w opodatkowaniu. Niektóre z nich omawia Andrzej Gomułowicz w pracy o zasadzie sprawiedliwości podatkowej⁴. Tacy autorzy jak Gustav Schmolders uznają nawet psychologię fiskalną za odrębne pole badawcze. Obejmuje ono postawy wobec podatków: poczucie obciążenia podatkowego i opór podatkowy, moralność podatkową, mentalność podatkową (poczucie sprawiedliwości podatkowej) czy szerzej – państwo w świadomości społecznej⁵. Socjologia fiskalna Fritza Manna i Juergena Backhausa z kolei szuka społecznych elementów w finansach publicznych, jak

² F. Grądalski, *Wstęp do teorii opodatkowania*, Warszawa 2004, s. 136–137.

³ Cyt. za: F. Zweig, *Przerzucanie podatków*, Kraków 1923, s. 74.

⁴ A. Gomułowicz, *Zasada sprawiedliwości podatkowej*, Warszawa 2001, s. 93–96.

⁵ G. Schmolders, *Finanz- und Steuerpsychologie*, [w:] *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft*, t. 3, Stuttgart–New York–Tübingen–Göttingen–Zürich 1972–1983, s. 123–135.

i fiskalnych elementów w życiu społecznym⁶. W obu tych ujęciach pojawiają się czynniki pozafinansowe w zjawiskach fiskalnych. Jest to irracjonalizm lub systemowe skrzywienie o korzeniach psychologicznych lub społecznych.

Warto zaznaczyć, że lokowanie iluzji w różnych sferach, zarazem jest dyskusją nie tylko nad ich naturą, ale i poszukiwaniem możliwych środków zaradczych. W poznawczym ujęciu jest to kwestia trudności percepcji złożoności, danej odmiennie czasowo, przestrzennie i społecznie. Powoduje to trudność zbudowania związku przyczynowo-skutkowego między nimi, tendencję do konserwatyzmu poznawczego i do błędów atrybucji. Za jego psychologicznym umiejscowieniem przemawia to, że w tym ujęciu wydaje się ono być bardziej konsekwencją psychologicznego aparatu człowieka niż działania struktur społecznych, administracyjnych czy politycznych. Nie jest ona także zależna od umiejscowienia tego zjawiska w strukturze panowania. Ujęcie poznawcze stwarza więc nadzieję, że także drogą poznawczą, taką jak perswazja, można efekty tych iluzji osłabić, a nawet zniwelować.

2.2. Iluzje fiskalne jako socjotechnika władzy (Amilcare Puviani)

W ujęciu Amilcare Puvianiego instrumenty fiskalne stanowią element porządku instytucjonalno-politycznego, wykorzystywanego przez grupę rządzącą w celu zminimalizowania oporu podatników wobec nadmiernych obciążeń podatkowych. Klasa panująca kreuje iluzje fiskalne, polegające na sugerowaniu podatnikom, że poziom podatków jest niższy niż w rzeczywistości, natomiast realna wartość dóbr i usług, których są beneficjentami jest wyższa⁷. To często spotykane ujęcie iluzji. Powstanie tej teorii wiąże się z elitystyczną epoką we włoskiej socjologii, ekonomii i filozofii polityki⁸. Należy przypomnieć, że Puviani działał równoległe do Parety, który stworzył teorię ludzkich zachowań nielogicznych⁹.

⁶ F.K. Mann, *Finanzsoziologie*, [w:] *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, t. 2, Stuttgart–Tübingen–Göttingen 1961, s. 642–648; J. Backhaus, *Fiscal Sociology: What For?*, https://www.uni-erfurt.de/fileadmin/user-docs/Finanzwissenschaft/bibliothek/valedictory_lecture.pdf [dostęp: 1.05.2018].

⁷ B. Guziejewska, *Iluzje fiskalne w zdecentralizowanych systemach finansów publicznych*, [w:] *Finanse lokalne. Wybrane zagadnienia*, L. Patrzałek (red.), Poznań 2009, s. 59–68.

⁸ M. Ferrari-Occionero, *Mysł socjologiczna Roberta Michelsa*, „*Studia Socjologiczne*” 1985, nr 2, s. 161–172.

⁹ V. Pareto, *Uczucia i działania: fragmenty socjologiczne*, Warszawa 1994. James Buchanan przytacza fragment listu Parety do Sensiniego: „podatnik, którego uważa się za dążącego do maksymalizowania pożądanłości [wł. *ofelimita*] stanowi tylko część, częstokroć bardzo niewielką zjawiska. Podatnik nie zna wielu spośród skutków, jakie dają podatki, czy też, ogólniej i słuszniej skutków, jakie dają liczne transakcje finansowe; stąd też jego działania

Tak iluzje fiskalne przedstawia też James Buchanan, pisząc, że grupa rządząca usiłuje, w miarę możliwości, kreować iluzje fiskalne, które mają wytworzyć w podatnikach złudzenie, iż ciężar podatków jest mniejszy, niż jest w rzeczywistości. Jednocześnie tworzy się inne złudzenia, które sprawiają, że beneficjenci sądzą, iż wartość dóbr i usług publicznych im dostępnych jest większa niż realna. Różnorodne instytucje podatkowe i wydatkowe są zorganizowane w taki sposób, żeby takie iluzje utwierdzać¹⁰.

Iluzja fiskalna jawi się w tym ujęciu jako ideologia – władze publiczne zamazują lub ukrywają związki pomiędzy wysokością indywidualnych obciążeń podatkowych i quasi-podatkowych a pożytkami odnoszonymi przez podatnika korzystającego z szeroko rozumianych usług publicznych. W tym celu w systemie podatkowym wykorzystuje się podatki pośrednie, ukryte w cenach dóbr i usług, których istnienia podatnik może nie być świadomy lub po prostu w danej sytuacji ich nie łączy ze świadczeniem na rzecz państwa. Konstrukcja podatków od towarów i usług powoduje błędne wrażenie lub wprost niezrozumienie, kto ponosi ciężar podatku.

Iluzje fiskalne minimalizują opór podatnika przeciw opodatkowaniu. Oparcie systemu podatkowego na wielu tytułach podatkowych utrudnia mu zaobserwowanie jego sumarycznej wielkości. Traci on kontrolę nad wielkością swojego wkładu w państwo. Z kolei inne iluzje powodują ocenianie *in plus* korzyści, jakie otrzymuje lub może otrzymać.

Przyczyną ich akceptacji jest izolowane postrzeganie poszczególnych aspektów polityki finansowej państwa. Ocena działań, zjawisk czy zachowań w sferze finansów publicznych dokonuje się w zniekształconej perspektywie. To zniekształcenie dokonuje się właśnie tam, gdzie dobre ujęcie bilansu czy ujmowanie zjawisk przyczynowo-skutkowych jest szczególnie ważne.

Rozbudowaną listę iluzji fiskalnych zestawiała Beata Guziejewska, w podziale na sferę opodatkowania, wydatków i bilansu podatki-wydatki. Ta lista pozwala się zorientować w zakresie zjawiska. Pokazuje ilość różnych form, pod jakimi mogą występować podatki i uzmysławia, jak trudno uzyskać przeciętnemu obywatelowi w nich orientację, w szczególności jak trudno mu się zorientować w ich kluczowych aspektach, takich np. jak ich bilans¹¹.

nie mają charakteru działań podyktowanych logiką, jak to jest w sytuacji ekonomii politycznej, której teoria okazuje się łatwiejsza. Mają one jednak charakter działań nielogicznych, których teoria jest znacznie trudniejsza” (J. Buchanan, *Finanse publiczne w warunkach demokracji. Systemy fiskalne a decyzje indywidualne*, Warszawa 1997, s. 159–160).

¹⁰ *Ibidem*, s. 163.

¹¹ Ze względu na szczupłość miejsca została pominięta problematyka zasad budżetowych. Dotyczą one zasad konstruowania i prezentacji budżetu. Mają one na celu umożliwienie demokratycznej kontroli budżetu przez wgląd w jego kluczowe parametry jak jego

Beata Guziejewska podzieliła iluzje na trzy grupy – występujące w sferze dochodów państwa, na polu jego wydatków i w obszarze bilansu budżetu państwa. W obszarze dochodów publicznych iluzje fiskalne związane są przede wszystkim z następującymi okolicznościami:

- 1) władze publiczne zamazują lub ukrywają związki pomiędzy wysokością indywidualnych obciążeń podatkowych i quasi-podatkowych a pożytkami odnoszonymi przez podatnika korzystającego z szeroko rozumianych usług publicznych;
- 2) w systemie podatkowym wykorzystuje się podatki pośrednie, ukryte w cenach dóbr i usług, których istnienia podatnik może nie być świadomy lub po prostu w danej sytuacji nie łączy zwiększenia wydatków publicznych ze zwiększeniem podatków o takim charakterze; konstrukcja podatków od towarów i usług powoduje błędne wrażenie lub niezrozumienie, kto tak naprawdę, z ekonomicznego punktu widzenia, ponosi ciężar podatku;
- 3) oparcie systemu podatkowego na wielu tytułach podatkowych i na różnych szczeblach terytorialnego podziału kraju może sprzyjać wrażeniu, iż obciążenie podatkami jest mniejsze niż w sytuacji nałożenia obciążenia na jeden przedmiot opodatkowania;
- 4) podobnie działa efekt podziału całkowitej płatności na wiele mniejszych płatności, płaconych w różnych okresach;
- 5) w praktyce zauważa się tendencję do nadużyć terminologicznych i nazywania podatków opłatami, składkami publiczno-prawnymi. Wysokość takich obciążeń quasi-podatkowych może być nie mniejsza niż obciążenia nazwane przez ustawodawcę podatkowymi. Podatki występują pod wieloma innymi nazwami, np.: jako przymusowe ubezpieczenie auto-casco, ubezpieczenie od bezrobocia, jako składka na cele emerytalne lub na ubezpieczenia zdrowotne;
- 6) politycy i administracja publiczna wykorzystują emocje i konflikty społeczne dla celów fiskalnych, np. negatywne emocje wobec pewnej grupy dla zwiększenia podatku przez nią płaconego lub pozbawienia jej tytułu prawnego pozwalającego na jego zmniejszenie;
- 7) jeśli jakaś konkretna postawa jest rozpowszechniona w społeczeństwie, można nałożyć na nią ukryty podatek, zbijając z niej kapitał. Płatnicy zyskują przeświadczenie, że ogólny ciężar daninowy jest mniejszy niż

źródła, kierunki wydatków i relacja wydatków i dochodów. Zasady podatkowe omawiają Andrzej Gomułowicz (A. Gomułowicz, *Zasady podatkowe wczoraj i dziś*, Warszawa 2001) i Maria Kosek-Wojnar (M. Kosek-Wojnar, *Zasady podatkowe w teorii i praktyce*, Warszawa 2012).

w rzeczywistości. Przykładem tego mogą być występujące w Polsce po wojnie wpłaty na SFOS (Społeczny Fundusz Odbudowy Stolicy). Powstał on w 1948 roku. W roku 1958 został zamieniony na Społeczny Fundusz Odbudowy Kraju i Stolicy (SFOKiS). W 1966 roku SFOKiS przekształcono w Społeczny Fundusz Budowy Szkół i Internatów. Ten ostatni był łączony ze współdziałaniem z władzami w akcji „Budowy 1000 szkół na Tysiąclecie”. W 1973 roku zmienił on nazwę na Narodowy Fundusz Ochrony Zdrowia. W tej postaci dotrwał do końca PRL. Obecnie stanowi organizację pożytku publicznego zbierającą fundusze na wyposażenie dla szpitali. Pewną odmianą tej formy opodatkowania było w PRL oszczędzanie na spółdzielczą książeczkę mieszkaniową. Był to podatek od dzieci, nałożony na rodziców, którzy tę składkę w zastępstwie swych nieletnich latorośli opłacali. Ze względu na małe szanse na szybką realizację tych oczekiwań, można go nazwać opodatkowaniem ludzkiej nadziei i miłości do dzieci;

- 8) rząd – po to, by zagwarantować sobie powszechną akceptację podatku – straszy państwo najgorszymi skutkami, jeśli tylko zdarzy się, że nałożenie podatku nie spotyka się z aprobatą. Trzeba zaznaczyć, że argumenty o ograniczonych możliwościach finansowych często bywają nadużywane, niekiedy nawet na wysokim szczeblu decyzji, jak w procedurze parlamentarnej.

W obszarze wydatków publicznych iluzje mogą być wywołane przez:

- 1) nieekspozowanie faktu, że sektor budżetowy nie wypracowuje bezpośrednio żadnych dochodów, zgłaszając zapotrzebowanie na pieniądź, sięga zawsze do dochodów wypracowanych przez inne podmioty;
- 2) stwarzanie wrażenia, że wydatki publiczne finansowane są z bliżej nieokreślonych źródeł lub że ich wzrost nie spowoduje wcześniej czy później podniesienia obciążeń podatkowych. Można do tego dodać wątek postrzegania państwa jako niewyczerpanego źródła zasobów, szczególnie, jeśli cel wydatkowania jest „słuszny”. To pierwsze przypomina nieco sposób patrzenia przez dziecko na matkę-karmicielkę, która ma na wszystko środki i zawsze je znajdzie. Na szczeblu lokalnym ta iluzja fiskalna to przekonanie części mieszkańców, że wydatki finansowane przez wyższy szczebel ich samych nic nie kosztują;
- 3) finansowanie wydatków może nastąpić na skutek drukowania tzw. pustego pieniądza lub wykorzystania inflacji powodującej wzrost cen, w których zawarty jest podatek;
- 4) wykorzystywanie przez państwo skomplikowanych technik rachunkowych, bardzo różnych klasyfikacji wydatków publicznych w celu ukrywania rzeczywistej wysokości lub charakteru programów budżetowych i polityki fiskalnej;

- 5) rozmywanie rzeczywistych kosztów polityki władz publicznych, utrudnianie rzeczywistej kontroli nad wysokością i strukturą ogółu wydatków publicznych (zarówno budżetowych, jak i parabudżetowych, na szczeblu zarówno państwa, jak i samorządu terytorialnego);
- 6) niezrozumienie, jak ważne są cele, na jakie przeznaczają się środki publiczne oraz czy wydatki mają charakter bieżący, czy inwestycyjny, pro-rozwojowy; ma to znaczenie tym bardziej, że wydatki te w naturalny sposób konkurują ze sobą i często górę biorą bieżące korzyści polityczne, a nie perspektywa długookresowa w zaspokajaniu potrzeb społecznych;
- 7) można „przejściowo” zwiększać wydatki. Takie „chwilowe” zwiększenie wydatków publicznych nabiera często charakteru trwałego, raz zwiększone wydatki bardzo trudno ograniczyć ze względu na określone grupy ich beneficjentów, które będą ich bronić.

Jeśli chodzi o saldo dochodów i wydatków, czyli deficyt budżetowy, to iluzje fiskalne mogą być związane z takimi okolicznościami, jak:

- 1) zaciąganie pożyczek publicznych, które zwiększa jedynie przejściowo możliwości wydatkowe budżetu publicznego. Ukrywa się fakt, iż spłata pożyczek w przyszłości możliwa będzie jedynie w drodze zwiększenia wysokości podatków;
- 2) zadłużanie się władz publicznych na cele bieżące może prowadzić do wzrostu wydatków publicznych poza zakres społecznie optymalny, wynikający z poziomu obciążeń podatkowych, jakie podatnicy chcą ponieść, aby sfinansować pożądaną zakres i jakość usług publicznych;
- 3) dla polityków bardzo wygodne może być przyjęcie poglądów związanych z teorią interwencjonizmu państwowego i przekonywanie wyborców o neutralności długu publicznego dla gospodarki;
- 4) zadłużanie się władz publicznych może oznaczać jedynie odsuwanie w czasie nieprawidłowości w finansach publicznych i przerzucanie ich kosztów na przyszłe pokolenia;
- 5) zakup przez podatnika bezpiecznych, skarbowych papierów wartościowych może wytworzyć iluzję, że podatnik chroni swoje oszczędności i korzysta z dochodów w postaci odsetek. Nie zdaje on sobie sprawy, że w całkiem nieodległej przyszłości władze publiczne mogą być zmuszone pokryć wydatki na spłatę swych długów i ich obsługę, podnosząc podatki¹².

Warto wskazać na dwa istotne aspekty teorii iluzji fiskalnych jako ideologii. Po pierwsze, pojawia się w niej trochę nietypowe rozumienie jej roli. Tutaj pokazuje się jej możliwą dodatnią stronę – „pozytywnej iluzji”. Funkcja ideologii,

¹² B. Guziejewska, *op. cit.*, s. 62–64. Por. także listę iluzji fiskalnych u Jamesa Buchanana (J. Buchanan, *op. cit.*, s. 163–170).

jaka się tu jawi, to uczynienie sytuacji „wyzysku” łatwiejszą do zniesienia lub choćby mniej zauważalną.

Po drugie, James Buchanan traktuje to zagadnienie szerzej i nie zawęża go do samej sfery cynizmu czy makiawelizmu rządzących. Stawia tezę, że mimo wyraźnego związku zjawiska z interesami klasy rządzącej, można także rozumieć ten efekt „bezpodmiotowo”. Byłoby to zjawisko, które formuje się żywiołowo w następstwie rozproszenia instytucjonalnego momentu realizacji zobowiązania podatkowego i jego zasadniczej separacji od wydatków państwa. Zdaniem Buchanana, należy więc rozważać działanie różnych instytucji fiskalnych pod kątem ich zdolności do generowania takich iluzji¹³. Iluzje fiskalne są dla niego nie tylko wynikiem „makiawelizmu” klasy rządzącej, ale można w nich widzieć produkt uboczny budowy systemu instytucjonalnego. Dla analizy społecznych mechanizmów funkcjonowania życia społeczeństwa ważne jest samo istnienie zjawiska, a nie jego społeczna geneza lub polityczna funkcja. Z jego efektami muszą się liczyć zarówno politycy demokratyczni, jak i niedemokratyczni.

2.3. Podatek jako wymiana usług rządzący–rządzeni

Podatek można także postrzegać przez matrycę wzajemnej wymiany usług rządzący–rządzeni. Jako podstawę teoretyczną dla takiej koncepcji percepcji podatku można przyjąć pojęcie *residuum finansowego* wprowadzone przez szwedzkiego ekonomistę Knuta Wicksella. W jego koncepcji oznacza ono saldo powstałe z porównania świadczeń na rzecz państwa poniesionych przez określoną jednostkę z korzyściami, jakie ona czerpie z usług świadczonych przez państwo. Ta zasada czasem nazywana jest zasadą ekwiwalentności. Pozostaje ona w ścisłym związku z szukaniem modelu „podatku sprawiedliwego”. Dążenie do ekwiwalentności podatków i świadczeń, nakładów i korzyści, można uznać za jego dobrą podstawę¹⁴.

Jednak taką percepcję relacji państwo–obywatel można też wykorzystywać populistycznie. Przykładem może być corocznie ogłaszany w Polsce przez Centrum im. Adama Smitha tzw. dzień „wolności” podatkowej. Jest to dzień w roku, w którym korzyści, jakie uzyskuje obywatel, zrównują się z podatkami – wypada to zwykle na początku lata. Oblicza się go od 1994 roku. W tym okresie wahał się on między 11 czerwca a 7 lipca. Wskazuje to na pewien bardzo ważny aspekt systemu podatkowego, jakim jest możliwość marnotrawstwa grosza publicznego przez państwo. Nie jest to czysto wydumane niebezpieczeństwo, ale bardzo realny problem.

¹³ *Ibidem*, s. 158.

¹⁴ F. Grądalski, *op. cit.*, s. 54–58, 120–125. Omawia także tę teorię Andrzej Gomułowicz. Por. A. Gomułowicz, *Zasada sprawiedliwości...*, s. 64–66.

Jednak wydaje się, że główna wada tego podejścia polega na tym, że operuje ono indywidualnym rachunkiem jednostka–społeczeństwo. Z jednej strony, część korzyści z istnienia państwa jednostka uzyskuje jako uczestnik ładu zbiorowego w formach konsumpcji zbiorowej. Przy czym część tych korzyści jest odroczone w czasie, jak emerytury. Z drugiej strony jednak, państwo jest także formą zbiorowych ubezpieczeń wzajemnych i zbiorowej solidarności w wymiarze tak aktualnym, jak i międzypokoleniowym.

Z takim rozumieniem kwestii podatków blisko jest związana tendencja opinii publicznej do przeceniania wysokości płaconych podatków i równoległa tendencja do postrzegania ich jako niewłaściwie wydatkowanych. Istnieje sporo na to dowodów w badaniach socjologicznych.

Częsta jest ocena wysokości podatku jako nadmiernego. W ankietach badających tę kwestię z użyciem skali: czy podatek jest za duży, w sam raz, za mały – prawie nigdy nie jest wybierana odpowiedź „za mały”. Można przytoczyć przykład z sondaży polskich i amerykańskich. W badaniach Instytutu Gallupa zadawane jest corocznie pytanie: „Czy myśląc o podatkach, uważa Pan/i/, że wielkość podatku dochodowego, jaki Pan/i płaci jest za duża, właściwa czy za niska?”. W okresie 1947–2008 odpowiedź „za niska” wybierało 1–2% badanych. Raz tylko w całym tym okresie odpowiedź ta osiągnęła wielkość 3%¹⁵. W Polsce takie badanie zrealizował CBOS w 1994 roku. Większość badanych (76%) uznała podatki za wysokie, a tylko 1% za – zbyt małe¹⁶.

Z tymi wynikami blisko korespondują efekty badania przeprowadzonego na zlecenie „Polityki”. Ich omówienie pobudziło autora badania, Mariusza Janickiego, do następujących refleksji:

Niestety, mimo edukacji szkolnej i życiowej, praktykowania już trzecią dekadę kapitalizmu i demokracji, mamy skłonność do widzenia wszystkiego oddzielnie. Więc jednym tchem możemy popierać i postulat wyższych cen skupu żywności, i nie zgadzać się na wyższe ceny jej sprzedaży; żądać i niższych podatków, i wyższych świadczeń społecznych; odrzucać pomysł podniesienia składek zdrowotnych i domagać się finansowania wszystkich dostępnych procedur medycznych dla każdego; popierać ponowną obniżkę wieku emerytalnego i oczekiwać podwyżki „głodowych” emerytur, ale bez podwyższania składek emerytalnych, bo kogo i na to stać itp. Każda z tych sprzecznych opcji będzie miała w badaniach większość¹⁷.

¹⁵ K. Bowman, E. O’Neil, F. Sims, *Public Opinion on Taxes: 1937 to Today*, <http://www.aei.org/publication/aei-public-opinion-study-public-opinion-on-taxes-1937-to-today/> [dostęp: 1.11.2015].

¹⁶ *Komunikat BS/8/7/94 z 17.01.1994 r.*, CBOS, Warszawa 1994, s. 3.

¹⁷ Badanie przeprowadzono w dniach 27.02–4.03.2015 r. na reprezentatywnej próbie tysiącosobowej techniką wywiadów bezpośrednich CAPI (M. Janicki, *Badania nad żądaniami*, „Polityka” 2015, 8.03.).

Konsekwencją tego ogólnego negatywnego nastawienia jest podatność na negatywne wartościowanie każdego opodatkowania jako takiego. Można to zauważyć w odniesieniu do takich jego form, jak dotacja wyrównująca i opłata uzdrowiskowa. Dotacja wyrównująca dochody – jest konsekwencją rozbieżności między obszarem wypracowywania i miejscem płacenia (obszarem, z którego pochodzi dochód firmy a lokalizacją centrali). Obowiązek pomocy słabszym samorządom jest wpisany w Europejską Kartę Samorządową. Jednak utarło się nazywać ten podatek „janosikowym”. Generuje on zbiorowe poczucie krzywdy u jego płatników. To kolejny przykład wskazujący na performatywną rolę języka w finansach – tworzy on pewną rzeczywistość, a nie tylko ją opisuje¹⁸.

W konsekwencji powoduje to społeczne potępienie tego podatku, mimo że zrealizowanie postulatu jego likwidacji spowodowałoby efekt jeszcze wyższej koncentracji przychodów w rękach najbogatszych samorządów. Skrajny przykład stanowi najbogatsza w sensie podatkowym gmina w Polsce – Kleszczów. Jest to efekt lokalizacji na jej terenie dwu wielkich zakładów pracy: kopalni węgla brunatnego Bełchatów i związanej z nią elektrowni. Ta lokalizacja wynika z nieopłacalności transportu węgla brunatnego na dalszą odległość. W efekcie gmina Kleszczów przekracza wszelkie możliwe wskaźniki dochodowe na głowę mieszkańca.

Drugi przykład takiej negatywnie naznaczającej nazwy stanowi opłata uzdrowiskowa. Niekiedy jest określana jako „podatek od powietrza” i odłączona w świadomości od pakietu korzyści uzyskiwanych dzięki niej przez płacącego. Pojawia się w świadomości jako bezzasadny haracz nakładany na przyszłych, którzy i tak są źródłem lokalnych dochodów.

Z kolei Joseph Stiglitz wskazuje, że percepcja podatków zależy od społecznej recepcji grupy rządzącej. Píše on w swojej *Ekonomii sektora publicznego*, że niekiedy podatek może być słusznie postrzegany jako rabunek. Staje się tak, „jeżeli proces polityczny w kraju zostaje oderwany od obywateli i jest wykorzystywany do transferu zasobów do grup sprawujących władzę, to rozróżnienie między opodatkowaniem a grabieżą staje się w najlepszym przypadku dyskusyjne”¹⁹. W podobny sposób może działać uzasadnione lub czysto stereotypowe postrzeganie władzy jako nieudolnej i marnotrawczej.

¹⁸ J. Osiński, *Determinanty znaczenia instytucji współczesnego państwa. Neoliberalna ideologia a państwo*, [w:] *Współczesne państwo a dług publiczny*, I. Zawislińska (red.), Warszawa 2014, s. 199–224.

¹⁹ Cyt. za: M. Kosek-Wojnar, *op. cit.*, s. 53.

3. Podatki – iluzje fiskalne a moralność

Tu się dotyka ważnej kwestii – podatki a moralność. Podatek jest niekiedy postrzegany jako narzędzie sprawiedliwości społecznej. Tak postrzegają go aktualni i dawni teoretycy finansów. Jak pisał R. Wiśniewski, wprowadzie podatki to daniny, które mają charakter przymusowy, „ale w istocie wyrażają fiskalnie ujętą treść stosunku moralnego, łączącego jednostkę i wspólnotę”²⁰. Podobnie kwestię tę interpretuje ekonomista katolicki Ignacy Czuma, stwierdzając, że podatek jest w istocie świadczeniem na rzecz zbiorowości. To świadczenie o wartości gospodarczej (pieniądz, dobro, usługa), jest obowiązkiem naturalnym, moralnym, który ujmuje się w szatę prawną²¹.

Także u samego Adama Smitha w jego zasadach podatkowych odnajdujemy wyraźnie aspekt moralny. Proponuje on zasadę równości obciążenia podatkowego. Ale równe w tym momencie oznacza – w równej proporcji do posiadanego majątku: „poddani każdego państwa powinni przyczyniać się do utrzymywania rządu w jak najściślejszym stosunku do ich możliwości, czyli proporcjonalnie do dochodu, jaki każdy z nich pod opieką państwa uzyskuje”²².

Moralny wymiar podatku może łatwo prowadzić do iluzji fiskalnych. Ich konsekwencją są postulaty wyższego obciążenia podatkami ludzi bogatych. Często słyhać przekonania, że najwięcej płacić powinni najbogatsi i tym więcej, im są bogatsi. Takie postulaty zyskują łatwo poparcie. Związek takiego poglądu ze sprawiedliwością społeczną pozostaje w świadomości społecznej silny, a w niektórych krajach taki podatek jest nazywany solidarnościowym.

Ten typ podatku pojawia się w formie bezpośredniej i pośrednio – w formie podatku od luksusu. Ten drugi jest podwójnie uzasadniony, bo płacą go bogatsi od przedmiotów konsumpcji pokazowej, a jego świadczenie hamuje społecznie „zbytęcną” konsumpcję. W PRL występowały tzw. ceny drenażowe, stanowiące właściwie rodzaj podatku. Miały one na celu ściąganie pieniędzy z rynku i zmniejszania „nawisu” inflacyjnego. Dotyczyło to szeregu dóbr gospodarstwa domowego. Niekiedy można powiedzieć, że podatek przybiera charakter „zemsty”. W tym samym okresie istniał tzw. podatek od nieewidencjonowanych źródeł dochodów („domiar”). Założenie o jego racji było silniejsze od zasady domniemania niewinności. Było to założenie, że bogactwo jest zawsze podejrzane samo przez się.

²⁰ *Ibidem*, s. 52.

²¹ I. Czuma, *Z etymologii i przekształceń znaczenia podatku*, [w:] idem, *O moralne podstawy ustroju. Wybór pism*, Lublin 2007, s. 310.

²² A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, Warszawa 2007, s. 500–503.

Niekiedy postrzega się w tym modelu podatków właściwą drogę do naprawy trudności budżetowych. Ze względu na znaczenie tej kwestii, warto przytoczyć pewne argumenty przeciwko nadmiernie progresywnemu podatkowi. Kontrarargumenty sięgają po dwa aspekty – jest to wydajność źródła podatkowego i jego trwałość. W finansach publicznych przez pojęcie wydajności określa się, ile środków może uzyskać społeczeństwo z określonego źródła opodatkowania. Otóż takie podatki nie są wydajnym źródłem dochodów. Polska to kraj, w którym jest relatywnie mniej osób wysoko zarabiających, a tzw. współczynnik Giniego, wskazujący na skalę nierówności, jest niższy niż w innych krajach regionu²³. Dodatkowo podatki wobec lepiej zarabiających są społecznie ryzykowne. To wynik zwrotnego oddziaływania podatku na swoje źródło przez osłabienie motywów do kontynuacji zachowania („karanie” za sukces) oraz drenaż środków na rozwój i reprodukcję gospodarki. Pokazuje to następujące porównanie: milion złotych uzyskanych od jednego podatnika i obciążenie miliona podatników po złotówce. To drugie jest mniej społecznie uciążliwe i szkodliwe.

4. Iluzje społeczne – geneza, trwanie i pokrewieństwo z mitami

Iluzje fiskalne należą do innego porządku niż mity. Traktowane ich jako mitów ani nie ukazuje nieznanego oblicza iluzji fiskalnych, ani nie wzbogaca rozumienia mitów jako zjawiska politycznego. Ich istnienie wskazuje za to, że dziedzina, tak wydawałoby się zracjonalizowana i zmatematyzowana jak finanse publiczne, nie jest wolna od penetracji przez pozaekonomiczne wyobrażenia.

Są jednak podobieństwa. Mają i iluzje, podobnie jak mity, genezę społeczną. Są też nieprzypadkowe: mają określony kierunek i w świadomości społecznej pełnią ważne funkcje. Funkcja społeczna iluzji fiskalnych jest pokrewna do funkcji społecznej mitów – jak mity niosą w sobie i narzucają wzorzec normatywnego istnienia. Jest w nich zawarte „drugie dno” – wyobrażenia o pożądanym porządku społecznym. Jako całość są nośnikami wizji, a raczej iluzji pewnego sprawiedliwego porządku społecznego.

W tym przypadku można zaproponować trzy aspekty tego porządku społecznego, którego stworzenie obiecują iluzje fiskalne. Pierwszy z nich to koncepcja ustanawiania ładu moralnego przez podatki. Jest to realizacja idei sprawiedliwości wyrównującej, która określa i realizuje wzorzec „sprawiedliwego” rozkładu wkładów w życie zbiorowe. Drugim jest wizja państwa jako adresata roszczeń,

²³ Por. *Miliarderów w Polsce na lekarstwo*, <http://samorząd.pap.pl/depesze/statystyka/157188/Z-miliarderami-bieda--Tylko-4-Polakow-ma-powyzej-1-000-000-000-dolarow-> [dostęp: 10.05.2018].

wyposażonego w niewyczerpane zasoby, a nie w sumę prostą oddolnych składek, mających jako swą podstawową cechę skończoność. Po trzecie, jest to przekonanie, że zbiorowa sprawczość nie ma realnych granic. Może zorganizować bez przeszkód przestrzeń publiczną, tak aby stanowiła ona jej normatywne odbicie.

Iluzje fiskalne obok określonych wyobrażeń mają jeszcze jedną funkcję. Podtrzymują wyobrażenia społeczne w szczególny sposób, mianowicie poprzez uzasadnianie przekonań o możliwości ich łatwej realizacji. Jednocześnie wiążą się z poczuciem istnienia rozwiązań zagadnień trudnych i na dodatek związanych z koniecznością ofiar. Dają nadzieje, że społecznie pożądanego celu można łatwo osiągnąć i to bez większych kosztów. Wystarczy tylko inna dystrybucja danin społecznych lub inne nakierowanie wydatków. Będą one nie tylko skuteczniejsze, ale na dodatek bardziej zgodne ze sprawiedliwością społeczną.

Wierze w siłę wyobrażeń sprzyja jeszcze inna ich właściwość. Jest to trochę moralność i hojność na rachunek cudzy, a także rozdawnictwo dóbr, których się nie posiada. Wykorzystuje się przy tym braki wyobraźni nieprzywykłej do operowania liczbami tej skali, a także brak świadomości, jak te wielkości powstają, jakie są tego konsekwencje, wreszcie jakie efekty przynosi takie lub inne ich wydatkowanie. Iluzja fiskalna „chroni” jej nosiciela przed wiedzą, że w ostatecznym efekcie zapłaci za nie albo sam wyborca z innymi ludźmi w podobnym do niego położeniu, albo przyszłe pokolenia. I że może też tak być, że będzie to znacznie więcej niż wynoszą dzisiejsze korzyści.

Zapotrzebowanie na taką wiarę rodzi się nieprzypadkowo. Za ich siłą i spontanicznym odradzeniem się stoi coś, co Monika Torczyńska nazwała „społecznym zapotrzebowaniem na iluzję”²⁴. To właśnie społeczne zapotrzebowanie na iluzję powoduje trwałość i utrzymywanie się iluzji fiskalnych. Rzeczywistość polityczna dostarcza szeregu przesłanek do poszukiwania różnych iluzji, aby uratować wiarę nie tylko w demokrację, ale i lepszy świat. Iluzje fiskalne w tym pomagają. Dają swym wyznawcom swoistą „wiedzę” o świecie – wtajemniczają ich w nowy porządek, który w tych wyobrazeniach może istnieć mimo zdegradowanej normatywnie rzeczywistości. Dzieje się tak dzięki dostarczaniu podstaw wierze w realność takiego pożądanego porządku. To jest ważna różnica między iluzją a mitem – w micie ten właśnie aspekt podtrzymywania przekonań o możliwości zaistnienia ani nie jest tak widoczny, ani nie odgrywa tak ważnej roli²⁵.

Ale iluzje fiskalne niosą duże niebezpieczeństwo dla swych nosicieli. Mogą stać się bazą populizmu fiskalnego. Populizm często uznaje się za zjawisko

²⁴ M. Torczyńska, *O prawdzie, iluzjach i mitach w kontekście standardów demokratycznego państwa prawnego*, [w:] *Tworzenie iluzji społecznych. Wiedza w sferze publicznej, Studia nad wiedzą*, t. 5, J. Szymczyk, M. Zemło, A. Jabłoński (red.), Lublin 2012, s. 522.

²⁵ *Ibidem*, s. 521.

spowodowane przez cynicznych polityków, ale niekiedy jest to funkcja rywalizacji politycznej, zmuszającej polityków do mobilizacji stereotypów społecznych. Jego przyczyną są nie tylko same działania polityków, ale i świadomość społeczeństwa, która go umożliwia. Iluzje fiskalne dają populizmowi do rąk nie tylko argumenty, ale i potężną bazę społeczną. Jest ona tym niebezpieczniejsza, że wspiera się o wiele marzeń nieodłącznych od demokracji czy nawet idei godziwego życia. Iluzje fiskalne tworzą legitymację dla różnych działań społecznych: oczekiwań świadczeń, wydatków na rzecz innych czy systemu podatkowego. Iluzje ukierunkowują fiskalizm na określone grupy społeczne, odmawiając im legitymacji do posiadania majątku, ograniczają społecznie drażniącą ostentacyjną konsumpcję, realizują redystrybucję dochodu narodowego. Niekiedy nabierają charakteru aktu „słusznej” zemsty czy kary społecznej.

Specyfiką iluzji fiskalnych jest to, że nie tylko prowadzą do nierealnych dążeń. Mają jeszcze inne negatywne skutki społeczne. Konsekwencją iluzji jest utrata części dobrobytu społecznego (w rozumieniu Arthura Pigou²⁶). Pod ich wpływem następuje strukturalne zniekształcenie wydatków społecznych w stosunku do ich optymalnego kształtu – odejście od najlepszej społecznej alokacji nakładów czy trwałego i ekonomicznie wydajnego systemu podatkowego. Negatywne efekty iluzji fiskalnych da się zilustrować przykładami. Może to być przesunięcie w stronę aktualnych, społecznie uzasadnionych wydatków, kosztem bardziej korzystnych wydatków rozwojowych. Nie zawsze także jednostkowa korzyść aktualna jest nią rzeczywiście. Nadmierny nacisk na wydatki socjalne może spowodować brak funduszy społecznych na inne ważne dziedziny, jak produkcja i reprodukcja kapitału ludzkiego (nauka, oświata i zdrowie). Jeśli istnieje przekonanie o wyższych niż realne przychodach społecznych, to

²⁶ Arthur Pigou był ekonomistą angielskim, który stworzył tzw. ekonomię dobrobytu (książka *The Economics of the Welfare* z 1920 roku). Rozwinął w niej koncepcję „dobrobytu” jako celu działań ekonomicznych: jednostkowych i zbiorowych. Jest to zmatematyzowana idea utylitarystyczna – maksymalnego szczęścia dla maksymalnej liczby ludzi, a w odniesieniu do podatków – zasada „najmniejszego całościowego poświęcenia”. Ale w tym ujęciu dobrobyt społeczny nie jest prostą sumą dobrobytów indywidualnych. Wprowadzenie koncepcji efektów zewnętrznych, korzyści lub strat innych ludzi z działań nie tylko jednostek, ale i aktorów ekonomicznych, społecznych i politycznych, rozszerza możliwości analityczne, jakie daje ta koncepcja. Przykładowo uznaje za niepożądane te działania, w których korzyści jednych aktorów są uzyskiwane kosztem innych. Pozwala także na ocenę zasadności interwencji państwa w ekonomię czy polityki redystrybucji. W przypadku polityk podatkowych rozważanych w tej części pracy, teoria ta wskazuje, że gdy zostaną one wprowadzone w życie, ich bilans społeczny może nie być dodatni, mimo tworzenia pewnych jednostkowych korzyści (omówienie teorii Pigou por. A. Michalewski, *Ekonomia dobrobytu. Prezentacja i próba analizy*, Warszawa 1972, s. 61–73 oraz J. Buchanan, *op. cit.*, s. 172).

ich efektem jest wykreowanie zbyt wielu programów. Da to w sumie mniejsze korzyści z powodu rozproszenia środków. Na przykład zbyt silny nacisk społeczny na rozszerzenie frontu rozbudowy infrastruktury może spowodować zamrożenie znaczącego kapitału zbiorowego w nadmiernie rozszerzonym froncie inwestycyjnym. Wywoła to w efekcie nie tylko obniżenie stopy zwrotu wydatków, ale nawet jej brak.

Skutki zbyt dużych podatków od wysokich dochodów są mało uświadamiane. Mogą generować zbyt duże obciążenie podatkowe, prowadzące do nieuświadamianej nieefektywności, związanej ze społecznymi konsekwencjami zbyt wysokiego opodatkowania najwyższych dochodów. Może to demotywować do ich osiągania lub spowodować ucieczkę kapitału do innych regionów, a nawet krajów. W efekcie następuje erozja podstawy podatkowej. Jest jeszcze jedna mniej uświadamiana konsekwencja iluzji fiskalnej tego rodzaju. Nacisk na „sprawiedliwy kształt” podatków może spowodować niewykorzystanie mniej „sprawiedliwych”, ale bardziej wydajnych sposobów samoopodatkowania (samofinansowania) społecznego.

Także niechętnie uznaje się za społeczną stratę skutki zbyt niskich podatków. Są one mniej uświadamiane niż konsekwencje ich nadmiernej wysokości. Znane są efekty nadmiernych podatków, ale mogą także występować efekty zbyt niskich podatków, kiedy przyrost dobrobytów prywatnych jest niższy od utraty korzyści z tytułu konsumpcji zbiorowej.

To najbardziej oczywiste przykłady, choć jest ich zapewne więcej. Przytaczane są, aby wskazać, że problem jest niebagatelny, o znaczących społecznie konsekwencjach. Iluzje mogą mieć jeszcze inne negatywne społeczne konsekwencje. Rozbudzają one daleko idące nadzieje i żądania. Dają asumpt do mobilizacji i wysiłku społecznego, lecz ich zdemaskowanie (które wcześniej lub później nadchodzi) nieuchronnie przynosi zawód i rezygnację. Skutkuje to erozją kapitału zaufania do państwa i prawa w skali zbiorowej. Następuje przez to obniżenie potencjału instytucjonalnego ważnych społecznych instytucji. W szczególności słabnie wiara w znaczenie głównej idei demokratycznego budżetu – wspólnego decydowania o przeznaczaniu zbiorowych zasobów na cele ogólne i realizacji przez to celu działania państwa – dobra wspólnego, w jego konkretnej postaci tu i teraz.

Sfera finansów państwa jest tą, gdzie społeczne dążenia i wartości stykają się z rzeczywistością w sposób najbardziej bolesny. Ale z kolei jest to miejsce, gdzie wartość uzbrojona w wiedzę o administracji publicznej, o społecznych skutkach nakładów państwa, może realnie wpływać na rzeczywistość. Iluzje fiskalne silnie dewastują tę możliwość, w miejsce wiedzy podsuwając złudzenia.

5. Zakończenie – iluzje społeczne a strukturalne cechy demokracji

Iluzje społeczne dotyczą szerszego zjawiska polityki demokratycznej – podejmowania decyzji w warunkach niepełnej wiedzy i ułomnej kompetencji do ich adekwatnego przetworzenia przez kluczowych decydentów: obywateli czy wyborców. Analizowana sfera ma pewną zaletę analityczną. W przypadku iluzji fiskalnych ich koszty społeczne można wyliczyć i pokazać. Ich „iluzyjny charakter” jest także bardziej widoczny ze względu na to, że dotyczy rozwiniętej gałęzi wiedzy o społeczeństwie. W przypadku iluzji dotyczących innych dziedzin polityki jest to trudniejsze do policzenia, jak np. koszty suboptymalnego wyboru polityka.

Warto przywołać cybernetyczny model decydowania przez przeciętnego obywatela w demokracji, który przedstawił Ziemowit Pietraś na przykładzie decyzji wyborczej. Zgodnie z nim, przeciętny wyborca nie ma dostępu do pełnej informacji o sytuacji politycznej i na dodatek brakuje mu wiedzy na temat funkcjonowania systemu politycznego. Powstaje wtedy problem racjonalnego zachowania w sytuacji niepełnej informacji. Wyborcy rozwiązują go następująco – upraszczają nadmiernie skomplikowaną rzeczywistość, a decyzje podejmują w oparciu o kilka prostych reguł heurystycznych. Istotą tych reguł stanowi to, że podejmowane na ich podstawie decyzje mają wysoki odsetek trafności, ale z drugiej strony, nie zawierają one pełnej gwarancji osiągnięcia swego celu, a więc dokonania słusznego i uzasadnionego wyboru²⁷. Mimo tego uproszczonego modelu powstawania decyzji politycznych i mimo zawartego w nich dość pesymistycznego spojrzenia na politykę, można jednak sądzić, że taki sposób decydowania o polityce przez obywateli jest prawidłowością trwałą.

Demokracja stwarza szeroką arenę dla wpływu iluzji na różne sfery tworzenia polityki, gdyż z definicji jest otwarta na postawy i opinie społeczeństwa. Jest więc strukturalnie na nie wrażliwa. Iluzje fiskalne, ich siła i niebezpieczne konsekwencje dla kraju, są argumentem na rzecz rozwoju wiedzy obywatelskiej i kompetencji demokratycznej. Stereotypy zmieniają się wolno. Jednak możemy przypuszczać, choć nie ma niestety pewności, że narastające doświadczenie i większa wiedza będą powodowały nacisk na ich zmianę w pozytywnym społecznie kierunku. Odrzucaniu populizmu fiskalnego służyć powinien wzrost zaufania w sferze rządzący–rządzeni. Zaufanie personalne zastępuje zaufanie oparte na zdolności oceny proponowanych działań, tam gdzie brak jest odpowiedniej wiedzy. Wprawdzie są to oczekiwania trudne do spełnienia, można jednak wyrazić nadzieję, że w przyszłości spełnią.

²⁷ Z. Pietraś, *Decydowanie polityczne*, Warszawa–Kraków 1998, s. 453–455.

Bibliografia

- Backhaus J., *Fiscal Sociology: What For?*, https://www.uni-erfurt.de/fileadmin/user-docs/Finanzwissenschaft/bibliothek/valedictory_lecture.pdf [dostęp: 1.05.2018].
- Bowman K., Rugg A. (red.), *Public Opinion on Taxes: 1937 to Today*, www.aei.org/files/2012/04/09/-aei-public-opinion-study-on-taxes [dostęp: 1.11.2015].
- Buchanan J., *Finanse publiczne w warunkach demokracji. Systemy fiskalne a decyzje indywidualne*, Warszawa 1997.
- Czuma I., *Z etymologii i przekształceń znaczenia podatku*, [w:] I. Czuma, *O moralne podstawy ustroju. Wybór pism*, Lublin 2007, s. 283–312.
- Ferrari-Occionero M., *Myśl socjologiczna Roberta Michelsa*, „Studia Socjologiczne” 1985, nr 2, s. 161–172.
- Gomułowicz A., *Zasada sprawiedliwości podatkowej*, Warszawa 2001.
- Gomułowicz A., *Zasady podatkowe wczoraj i dziś*, Warszawa 2001.
- Grądzki F., *Wstęp do teorii opodatkowania*, Warszawa 2004.
- Guziejewska B., *Iluzje fiskalne w zdecentralizowanych systemach finansów publicznych*, [w:] *Finanse lokalne. Wybrane zagadnienia*, L. Patrzalek (red.), Poznań 2009, s. 59–68.
- Janicki M., *Badania nad żądaniami*, „Polityka” 2015, 18.03.
- Komunikat BS/8/7/94 z dn. 17.01.1994 r.*, CBOS, Warszawa 1994.
- Kosek-Wojnar M., *Zasady podatkowe w teorii i praktyce*, Warszawa 2012.
- Mann F.K., *Finanzsoziologie*, [w:] *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, t. 2, Stuttgart–Tübingen–Göttingen 1961, s. 642–647.
- Michalewski A., *Ekonomia dobrobytu. Prezentacja i próba analizy*, Warszawa 1972.
- Miliarderów w Polsce na lekarstwo*, <http://samorząd.pap.pl/depesze/statystyka/157188/Z-miliarderami-bieda--Tylko-4-Polakow-ma-powyzej-1-000-000-000-dolarow-> [dostęp: 10.05.2018].
- Musgrave R., Musgrave P., *Public Finance in Theory and Practice*, New York 1989.
- Osiński J., *Determinanty znaczenia instytucji współczesnego państwa. Neoliberalna ideologia a państwo*, [w:] *Współczesne państwo a dług publiczny*, I. Zawiślińska (red.), Warszawa 2014, s. 199–224.
- Pareto V., *Uczucia i działania: fragmenty socjologiczne*, Warszawa 1994.
- Pietras Z., *Decydowanie polityczne*, Warszawa 1998.
- Schmölders G., *Finanz- und Steuerpsychologie*, [w:] *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft*, t. 3, Stuttgart–New York–Tübingen–Göttingen–Zürich 1972–1983.

Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, Warszawa 2007.

Torczyńska M., *O prawdzie, iluzjach i mitach w kontekście standardów demokratycznego państwa prawnego*, [w:] *Tworzenie iluzji społecznych. Wiedza w sferze publicznej, Studia nad wiedzą*, t. 5, J. Szymczyk, M. Zemło, A. Jabłoński (red.), Lublin 2012, s. 515–528.

Zweig F., *Przerzucanie podatków*, Kraków 1923.

Abstract

Scholars working with public finance introduced a term fiscal illusions (James Buchanan). They are social stereotypes dealing with the matter of public finance: spendings and revenues. They result in strong pressure on public spendings. They are perceived separately from each other, especially spendings from revenues. They are very important socially and politically. They can be easily mobilized by political populists. Fiscal illusion are not myths because of lacking narrative elements. Though they are similar to them with their function of legitimize some social beliefs and their close relations to social values, and especially – to social justice. Fiscal illusions tend to direct fiscalism onto social groups of higher social status and to make taxation a mean of social redistribution not economic growth. The emergence and persistence of the fiscal illusion confirm the strength of political myths. They are able to penetrate even such a rational and calculable area as public finance.

Keywords: fiscal illusion, public finance

Istota jej odmienna zgoła... O Tiutczewowskiej formule- -micie rosyjskości i Rosji

Ośrodkowy nurt rosyjskiej tradycji intelektualnej, kulturowej i społecznej wyznaczają stawiane tam od wieków pytania o Rosję, związane z finalistycznie najczęściej pojmowanym zamysłem „zrozumienia Rosji” – definitywnego rozwiązania „rosyjskiej zagadki” – i, w następstwie jego pomyślnej realizacji, „zrozumienia świata” i „zrozumienia siebie” bądź z potrzebą przeżywania, kontemplacji i wyrażenia głębi „rosyjskiej tajemnicy”¹. Jednym z myślicieli, którzy podjęli się podobnego trudu, był wielki poeta romantyczny Fiodor Tiutczew – autor najbardziej pewnie kultywowanej tam, kanonicznej wręcz, formuły rosyjskości-Rosji, „tej Rosji, która jemu [właśnie – przyp. M.B.] odsłoniła się w największej głębinie jego duchowego doświadczenia...”².

Zgodnie z ową formułą:

Rosję nie rozum pojąć zdoła,
Na nic ją zwykłą miarką mierzyć;

* Profesor, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Katedra Studiów Europejskich.

¹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011, s. 7–17, 68–77, 445–455 i in.

² W.W. Wiejdle, *Tiutczew i Rossija*, [w:] *F. I. Tiutczew: pro et contra. Licznost' i tvorczestwo Tiutczewa w ocenie russkich myslitielej i issledowatielej. Antologija*, D.K. Burlaka (red.), Sankt-Pietierburg 2005, s. 648.

Istota jej odmienna zgoła –
Tak, w Rosję można tylko wierzyć!³

Jednym z głównych leitmotywów twórczości i refleksji Tiutczewa pozostawała niezmiennie Rosja. Niemal nieustannie pytał on: Czym jest Rosja? Jaki jest sens jej istnienia? Jaka jest jej zasada? Skąd się ona wzięła? Dokąd dąży? Co sobą wyraża? W jego przytoczonej wyżej poetyckiej wizji, Rosja jest Rzeczywistością odmienną od innych, szczególną i niezwykłą („Próżno ją zwykłą miarką mierzyć/ Natura jej odmienna zgoła”). Jej sakralność – niewyraźna w kategoriach profanicznych („Rosję nie rozum pojąć zdoła”), przeżywana w sferze wiary („Tak, w Rosję można tylko wierzyć”) – daje się wysłowić jedynie w kategoriach wiedzy świętej, opartej na osobistym – i jednocześnie wspólnotowym, współpodzielanym z innymi wyznawcami i uczestnikami owego kultu – doświadczeniu rosyjskiego *sacrum*. Jak każde doświadczenie *sacrum* w ogóle, łączy ono i zespala ze sobą poznawcze i moralne aspekty aktów percepcji, w następstwie czego rozumienie, wiedza, poczucie współuczestnictwa w rzeczywistości świętej i zobowiązanie moralne pojawiają się w jego sferze jako jeden integralny akt⁴. Tiutczew był właśnie jednym z tych poetów i pisarzy, którzy – by w konkretyzującym odniesieniu do niego posłużyć się słowami Ryszarda Kapuścińskiego – „nadają pojęciu »Rosja« sens mistyczny, wymiar tajemniczego niezgłębionego *sacrum*”⁵, a jego wiara w Rosję nabiera *de facto* charakteru religijnego.

Ofiara Abrahama i ofiara Agamemnona

Idąc śladem, największego może z rosyjskich filozofów, Włodzimierza Sołowjowa, który, jak sądzę, trafnie rozpoznał charakter Tiutczewowskiego sposobu postrzegania, przeżywania i konceptualizacji świata w ogóle – a Rosji w szczególności – pojmowania go – jej – w kategoriach „duszy” – „duszy ludzkości” i „duszy świata”⁶ – warto przyjrzeć się bliżej szerszemu zespołowi treści, które się u niego z podobnym ujęciem integralnie wiążą. Wiele z nich symptomatycznie ujawnia-wypowiada wiersz *Na wzięcie Warszawy*, napisany przez poetę po krwawym stłumieniu polskiego powstania listopadowego przez wojska rosyjskie. Zauważmy, iż sam Sołowjow, podkreślając, że Tiutczewowska wiara

³ Wiersz w polskim przekładzie Ryszarda Łuźnego, cyt. za: F. Tiutczew, *Wybór poezji*, oprac. R. Łuźny, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. XXXIII.

⁴ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...: o Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1998, s. 190.

⁵ R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 308.

⁶ Por. W.S. Sołowjow, *Poezja F. I. Tiutczewa*, [w:] D.K. Burlaka, *op. cit.*, s. 186, 194, 199, 201.

w Rosję „była dziełem świadomie wypracowanego przekonania”, właśnie w tym „przepięknym wierszu” odnajdywał: „Pierwszą, jeszcze nieokreśloną artykulację owej wiary”⁷.

Do zespołu zasygnalizowanych treści należą w szczególności motywy: rosyjskiego pośrednictwa pomiędzy *sacrum* i *profanum*, boskością i światem:

Tajemne możnych sił wyroki
Na barki śmiało wziął nasz lud;

sprawadzania przez Rosję na świat historyczny darów nadprzyrodzonej Łaski:

I spłynął z nieba zbawczy wiew!;

przywileju posiadania przez lud-naród rosyjski, niedostępnej dla innych, tajemnej wiedzy:

On widzi gwiazdę poprzez mgły

określającej kierunek jego dążeń i heroicznych czynów, zdolnych pokonać wszelkie napotymane przeszkody:

I za tą gwiazdą śmiało kroczy
Do tajnych met – przez krew i łzy.

Towarzyszą im ukonkretnione racje-uzasadnienia rosyjskiego starszeństwa, przywództwa i uprawnień wobec innych – traktowanych zarazem jako jedno-plemienne – narodów słowiańskich, m.in.: postrzeganie Polski jako córki Rosji i tak przez nią, w przekonaniu poety, traktowanej:

Jak Agamemnon na ołtarze,
By bóstw przebłagać groźny gniew,
Rodzoną córkę złożył w darze –
Tak miecz nasz w serce twe Warszawo;

wskazywanie misji zjednoczeniowej swego kraju wobec Słowiańszczyzny:

Słowiańskie ludy w spółce bratniej
Pod jeden znak zjednoczyć znów –

pojmowanej w formie inicjacyjnej próby, sprostanie której wymaga, by – jeśli wysokie cele mają być rzeczywiście osiągnięte – motywacją Rosjan do walki były:

⁷ *Ibidem*, s. 199.

Nie przemoc, której celem mord,
I nie pokora katów podła
Lub wściekła chuć janczarskich hord...,

lecz uchronienie „zrębu” państwa (i świata, w pierwszej kolejności świata słowiańskiego) przed rozkładem:

Zachować zbawczej ciosem kary
Nietkniętym twardy państwa zrąb.

W ramach Tiutczewowskiej wizji treści prawosławne – eksplikujące, w szczególności w duchu właściwym dla wschodniego chrześcijaństwa maksymalizmu eschatologicznego⁸, ideę ostatniej już, decydującej walki z siłami ciemności i zła („bój o światło, bój ostatni”) oraz motyw bezwarunkowego zawierzenia temu, co wyższe i niosące Prawdę, czyli, w rozpatrywanym przezeń kontekście, Rosji właśnie („Wierz słowu Rosji”) – przeplatają się z, sytuacyjnie dobieranymi, antycznymi motywami i treściami pogańskimi. W swym wierszu poeta nie odwołuje się przecież do biblijnego przykładu gotowości, wystawionego na próbę Abrahama do – powstrzymanego, po jej wykazaniu, przez Boga – złożenia swego syna Izaaka na ofiarę, a przywołuje mityczny akt dokonanego złożenia przez Agamemnona, by „bóstw przebłagać groźny gniew”, w ofierze własnej córki. W jego wizji Rosja ocala „twardy państwa zrąb”, składając bogom w ofierze nie siebie, lecz – swą „rodzoną córkę” – Polskę („Tak miecz nasz w serce Twe Warszawo”), by następnie otrzymać dar pokoju zesłany „z góry” przez Los i doczekać się, wraz z nią i całą zjednoczoną Słowiańszczyzną, wspólnotowego wyzwolenia-zmartwychwstania:

Jednoplemienny orle biały
Na odkupieńczy padłeś stos –
Wierz słowu Rosji: proch Twój ona
Przechowa wiernie aż po dzień,
Gdy razem z Tobą wyzwolona,
Jak feniks zmartwychwstanie zeń!...⁹.

W rozpatrywanej perspektywie zniszczenie struktur samoistnej państwowości polskiej – przeszytych „bratnią strzałą” – nabiera charakteru soteriologicznego, w sposobie ujmowania którego nie obywa się również bez przeplatania się motywów antycznych i chrześcijańskich: cyklicznego odradzania się, w oczyszczającym ogniu z popiołów, ptaka Feniksa z jednej strony oraz Chrystusowego – jednorazowego i ostatecznego („bój ostatni”) – Zmartwychwstania

⁸ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?..., s. 81–86.

⁹ Przytoczone wyżej fragmenty rozpatrywanego wiersza, w polskim przekładzie T. Stepniewskiego, cyt. za: F. Tiutczew, *op. cit.*, s. 28–29.

z drugiej. Jak pamiętamy, od samej Polski – w jej postawie wobec rosyjskiego Egzekutora, który wziął dzielnie na swe barki „Tajemne możnych sił wyroki” – oczekuje on zawierzenia. W kraju Tiutczewa władza od wieków oczekuje, zauważmy, czegoś podobnego od wszystkich, którzy jej podlegają – zamiast dążyć do zawarcia z władzą „umowy”, regulującej prawa i obowiązki obu stron, mają oni po prostu bezwarunkowo podporządkować się władzy i z pełną ufnością powierzyć jej siebie¹⁰. Od Polaków nie oczekuje się zatem niczego więcej niż to, czego wymaga się od samych Rosjan, którzy często nie potrafią się wciąż pogodzić się z faktem, że nierozumiejący tego Polacy czują się jakoby gorzej niż oni traktowani przez Rosję i krzywdzeni.

Włodzimierz Sołowjow podkreślał, że z odnajdywaną w poezji i myśli Tiutczewa ideą Rosji-duszy świata wiąże się istotna i wciąż aktualna ambiwalencja:

Ale tak jak w duszy świata materialnego i w duszy poszczególnego człowieka jasna zasada ma naprzeciwko siebie ciemną, chaotyczną zasadę, która nie jest jeszcze przezwyciężona, jeszcze nie podporządkowała się siłom wyższym, która jeszcze walczy o przewagę i wlecze ku śmierci i zatraceniu, dokładnie tak samo jest oczywiście w tej zbiorowej duszy ludzkości, to jest w Rosji¹¹.

Warto zauważyć, że Sołowjow, wskazując podzielaną przez siebie perspektywę, w ramach której sens historycznego istnienia jego kraju daje się wysłowić w ramach formuły „Rosja-dusza świata”, powoływał się właśnie na Tiutczewa¹². Należy być świadomym, wywodził Sołowjow, że:

Chaos, tj. negatywna nieokreśloność, ziejąca otchłań wszelkiej szpetoty i obłędu, demoniczne porywy, powstające przeciw wszystkiemu temu, co pozytywne i słuszne – to najgłębsza istota duszy świata i podstawa całego wszechświata. Kosmiczny proces wprowadza ten chaotyczny żywioł w granice powszechnego porządku, podporządkowuje ją rozumnym prawom, stopniowo ucieleśniając w niej idealne treści bytu, dając temu dzikiemu życiu sens i piękno¹³.

O możliwości realizacji powyższego we wszechświecie i ludzkich dziejach przesądzi, jak wierzą bądź głoszą podobnie myślący, heroiczny wysiłek Rosjan i przemiany dokonujące się w Rosji. W ujęciu W. Sołowjowa,

los Rosji zależy nie od [przyłączenia – przyp. M.B.] Carogrodu (tj. tureckiego od kilku stuleci, a wcześniej bizantyjskiego, Konstantynopola – przyp. M.B.) ani od czegokolwiek

¹⁰ Por. J. Faryno, *Dogowor*, [w:] *Mentalność rosyjska: Słownik*, A. de Lazari z pomocą M. Brody, J. Faryny, W. Radolińskiej i ks. abp. S. Romańczuka (red.), Katowice 1995, s. 23–24.

¹¹ W.S. Sołowjow, *op. cit.*, s. 201.

¹² Por. *ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 194.

podobnego, lecz od wyniku wewnętrznej walki moralnej jasnej i ciemnej zasady w niej samej. Warunkiem wypełnienia się jej ogólnoswiatowego powołania jest wewnętrzne zwycięstwo dobra nad złem [...]. Niech Rosja, choćby i bez Carogrodu, chociażby w dzisiejszych granicach, stanie się chrześcijańskim państwem w pełnym znaczeniu tego słowa – królestwem prawdy i miłości – a wtedy wszystko – na pewno – dokona się¹⁴.

Jak wskazywał Sołowjow, również w ujęciu samego poety, powołującego się w rozpatrywanym przypadku na starotestamentowego proroka Daniela, odgrywanie przez Rosję roli „duszy świata” wykroczyło wkrótce poza granice świata słowiańskiego: „Później wiara Tiutczewa w Rosję wyrażała się w prociach bardziej określonych. Ich istotą jest to, że Rosja stanie się ogólnoswiatową monarchią chrześcijańską”¹⁵.

Imperialna wizja Tiutczewa

Samozrozumiałym wręcz dla wielu Rosjan sposobem-postacią wypełnienia przez nią swego historycznego powołania – urzeczywistnienia tego, „co pozytywne i słuszne”, wprowadzającego „chaotyczny żywioł w granice powszechnego porządku” – pozostaje od wieków idea Imperium. Nie inaczej jest również w przypadku Fiodora Tiutczewa. Zgadza się z przedstawioną m.in. przez Andrzeja Walickiego – właśnie przy pomocy formuły: „Imperialna wizja Tiutczewa”¹⁶ – identyfikacją charakteru pojmowania przez poetę Rosji i świata, przychodzi przyjrzeć się również niepoetyckim przejawom, eksplikacjom i uwarunkowaniom imperialnej dominacji jego postawy i myśli. W swojej interpretacji-wykładni polski badacz nie jest bynajmniej odosobniony, by przytoczyć, pochodzącą z lat dwudziestych ubiegłego wieku, konstatację rosyjskiego teologa Georgija Fłorowskiego, zgodnie z którą: „»Imperium« – taka oto jest właśnie fundamentalna zasada filozofii historycznej Tiutczewa”¹⁷. Nie są to bynajmniej identyfikacje sztuczne czy dowolne, zważywszy, że w przekonaniu samego poety imperialność jest koniecznym warunkiem istnienia Rosji w ogóle, gdyż nie ma ona tak naprawdę możliwości wyboru innej – w szczególności nieimperialnej – formy i drogi swego bytu i rozwoju historycznego: „Jeśli Rosja nie rozwijała się w imperium, rozleciałaby się”¹⁸.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 200.

¹⁶ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 188.

¹⁷ G.W. Fłorowski, *Istoriczeskije prozrienija Tiutczewa*, [w:] D.K. Burlaka (red.), *op. cit.*, s. 491.

¹⁸ Cyt. za: *ibidem*, s. 490.

W memorandum, przedstawionym przez Tiutczewa w 1845 roku carowi Mikołajowi I, odnajdywał on w Rosji współczesną reinkarnację Imperium Wschodu – prawosławne imperium, reprezentujące prawdziwy Kościół powszechny (w odróżnieniu od uzurpującego sobie bezpodstawnie miano powszechnego, a *de facto* partykularnego, Kościoła zachodniego, obciążanego również odpowiedzialnością za, dostrzegany i podkreślany przez poetę, ogrom nieszczęść, jakie spadły na Europę Zachodnią). „W tej sytuacji cesarz Rosji jest jedynym prawomocnym władcą całego prawosławnego Wschodu, a nawet więcej: całego obszaru położonego na wschód od granic zachodniego cesarstwa rzymskiego”¹⁹ – od Nilu do Newy, od Łaby do Chin, od Wołgi do Eufratu, od Gangesu do Chin.

Konkretyzacjami powyższej wizji stały się trzy artykuły, adresowane przez Tiutczewa bezpośrednio do czytelników zachodnich, a także pisany w latach 1848–1849, nieukończony traktat *Rosja i Zachód*. W opublikowanym w 1844 roku w Niemczech artykule *Rosja i Niemcy* – gloryfikującym rolę Rosji w pokonaniu imperium napoleońskiego i stworzeniu systemu Świętego Przymierza, chroniącego państwa niemieckie przed zagrożeniem ze strony Francji – imperium Napoleona zostało przezeń zdemaskowane jako – przeciwstawiana imperium prawdziwemu – uzurpatorska parodia imperium. Zwycięstwo nad Napoleonem, przy podkreślanym decydującym wkładzie carskiej Rosji, było – w jego przekonaniu – spotkaniem się, przez wieki wzajemnie od siebie oddzielonych, dwóch europejskich światów: sięgającej swymi korzeniami czasów i dzieła Karola Wielkiego Zachodniej Europy oraz kontynuującej dziedzictwo cesarstwa Konstantyna Wschodniej Europy. Terytorialna ekspansja Rosji znajdowała, w następstwie powyższego, swą legitymizację – jako przywracanie praw należnych spadkobiercom cesarstwa bizantyjskiego²⁰.

W artykule Tiutczewa *Rosja i rewolucja*, opublikowanym w okresie Wiosny Ludów, Rosja przedstawiona została jako jedyny obrońca Europy przed widmem rewolucyjnej katastrofy. Obraz bezbronnego Zachodu, ginącego w pożarze rewolucji, kontrastował z obrazem Imperium Rosyjskiego – wznoszącego się nad ruinami gnijącego jakoby Zachodu „niczym święta arka ocalenia”²¹. W napisanym w 1849 roku artykule *Kwestia rzymska* ucieczka papieża Piusa IX z zagrożonego zamieszkami społecznymi Rzymu zinterpretowana została, z kolei, jako przejaw głębokiego rozkładu świata zachodniego w ogóle, będącego rezultatem całej jego historii. Militarna interwencja i późniejsza protekcja świeckiego państwa francuskiego ocaliły wprawdzie papieża od rewolucyjnej

¹⁹ Cyt. za: A. Walicki, *op. cit.*, s. 188.

²⁰ Por. J. Smaga, *Imperium*, [w:] *Ideje w Rosji. Ideje in Russia. Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. IV, A. de Lazari (red.), Łódź 2001, s. 218–220.

²¹ Cyt. za: A. Walicki, *op. cit.*, s. 189.

zguby, aby jednak – wywodził autor – odzyskać siły, Kościół rzymski musi powrócić do Kościoła powszechnego, z którym zerwał przed ośmiuset laty. Sprawę owego powrotu wiązał on jednocześnie z oczekiwanym odbudowaniem przez Rosję Wschodniego Imperium Rzymskiego, konkretyzując swą wizję w następujący sposób: „Prawosławny cesarz w Konstantynopolu, władca i opiekun Włoch i Rzymu; prawosławny papież w Rzymie, poddany cesarza”²².

W wykładni Fiodora Tiutczewa, katolicyzm, protestantyzm i rewolucja pojmowane były jako trzy kolejne, podstawowe fazy grzesznej-błędnej apoteozy ludzkiego „ja”. W ramach pierwszej z nich – po oderwaniu się od Kościoła powszechnego – Zachód sprowadził całość Kościoła do jego, uosabianej przez papieża, partykularnej rzymskości. W toku drugiej, wszczętej przez Marcina Lutra, bunt jednostki przeciw monopolizującemu autorytet Rzymowi rozpoczął procesy sekularyzacji. Trzecia, ostatnia faza zainaugurowana została wraz z proklamowaniem przez rewolucję francuską zasady suwerenności ludu, wprowadzającą *de facto* ową suwerenność do suwerenności jednostek rządzących społeczeństwem, podczas gdy inne wartości zostały podważone przy pomocy brutalnej siły materialnej²³. Jak rekapitułuje stanowisko poety współczesny badacz rosyjski Konstantin Isupow: „Taka jest właśnie, jak sądzi Tiutczew, droga Europy: od Chrystusa do Antychrysta”²⁴.

W przepowiadany przez Tiutczewa – jako ostatnie w ziemskich dziejach – imperium chrześcijańskim, do stworzenia którego powołana jest Rosja, podstawą wspólnotowego zjednoczenia będzie nie przemoc, siła materialna, związki plemiennie-etniczne czy pokrewieństwa językowe, lecz idea uniwersalna. Stanie się tak w odróżnieniu od upadłego, w rozpatrywanym sensie, charakteru więzi społecznej na Zachodzie. Przeniesienie stolicy imperium do Konstantynopola przekształci podległe carowi państwo w cesarstwo prawdziwie uniwersalne, umożliwiając duchowe pogodzenie się i pojednanie Rosjan ze wszystkimi, nawet z Polakami. Wybuch powstania styczniowego i fakt moralnego poparcia udzielonego mu przez papieża położyły kres doraźnym nadziejom, żywionym przez poetę. Tiutczew stracił wówczas wiarę na pokojowe zjednoczenie z Zachodem, konstatując, że papiestwa nie da się pogodzić z najbardziej fundamentalną dla chrześcijaństwa swobodą sumienia. Nadal jednak, nie dostrzegając kolizji niniejszego ze wcześniejszym, przepowiadał przekształcenie się Rosji w monarchię ogólnoswiatową, której jedności – zespalanej,

²² Cyt. za: *ibidem*, s. 190.

²³ Por. *ibidem*, s. 189.

²⁴ K.G. Isupow, F. I. Tiutczew: *poeticeskaja ontologija i estietika istorii*, [w:] D.K. Burlaka (red.), *op. cit.*, s. 25.

przypomnijmy, przez miłość – nie będzie trzeba już podtrzymywać poprzez używanie siły²⁵.

Przesłanek ufności w podobne przekształcenie Rosji i świata, zdolne wy prowadzić rosyjsko-universalne przemiany rzeczywistości społecznej poza sferę partykularnych interesów, sprzeczności i konfliktów, szukać można, obok zintensyfikowanej potrzeby wiary w jej realność, w – utrwalonej od wieków, wyrosłej na glebie prawosławia, podlegającej jednak również wielorakim ideologicznym metamorfozom – idei „przeobstwienia-zmartwychwstania świata”. Towarzyszą jej przejawy spotęgowanego ciężenia ku koncepcjom eschatologii zrealizowanej, zakładającej już w ziemskiej perspektywie możliwość, wyzwala ją od zła i kolizji, definitywnej, regenerującej przemiany²⁶. Wówczas, jak chce się wierzyć, „synteza binarności nie będzie już rozdzieleniem, różnicą ani rozdzieleniem, a tym bardziej równoważnością sił, lecz wchłonięciem niższego przez wyższe, ciemności przez światło”²⁷ – w rozpatrywanym przypadku, dzięki Rosji właśnie.

Między *sacrum* i *profanum*, poezją i ideologią

Analiza – wyartykułowanego przez Tiutczewa, kontynuowanego i rozwijanego przez Sołowjowa, a współpodzielanego z wieloma innymi myślicielami rosyjskimi i Rosjanami w ogóle – sposobu pojmowania własnej wspólnoty w kategoriach „duszy”, „duszy ludzkości” i „duszy świata”, a także jego miejsca i znaczenia w tradycji narodowej, pozostaje wciąż ważna dla świadomości społecznej jednostek i zbiorowości (nie tylko zresztą w odniesieniu do Rosji). Uprzytomnienie sobie potrzeby przeprowadzenia podobnych analiz sprzyjać może przede wszystkim bardziej samoświadomej refleksji nad sprawami związanymi m.in. z przesłankami i uwarunkowaniami mentalnej, społecznej i kulturowej żywotności podobnych idei; ich archaicznymi, przedchrześcijańskimi niejednokrotnie korzeniami i wyrażonymi w nich tęsknotami za ekskluzywnym posiadaniem prawdy, mocy sprawczej i uprawnień wobec innych; ze spełnianymi przez nie quasi-religijnymi i ideologicznymi funkcjami społecznymi, mechanizmami autodestrukcji i samoreprodukcji, metodami, granicami i rezultatami podejmowanych prób ich racjonalizacji.

Pojawia się wówczas nieuchronnie problem wzajemnej dialogiczności – czy raczej niedialogiczności – rozpatrywanych koncepcji wspólnotowego

²⁵ Por. W.S. Sołowjow, *op. cit.*, s. 200.

²⁶ Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 43 i n.; T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 431 i n.

²⁷ M. Eliade, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 82.

spełnienia i postaw wobec innych społeczności ludzkich, uprzedmiotawianych *de facto*, nawet jeśli intencjonalnie właśnie upodmiotawianych i wyzwanych itd. Chodzi o jednostki i wspólnoty, które swojego sposobu pojmowania rzeczywistości i wizji oczekiwanej przyszłości nie wpisują w struktury, rozpoznające w Rosji „duszę ludzkości” czy „duszę świata”. Dzieje się tak, gdyż analogiczne konstrukcje myślowe odnoszą do swoich własnych wspólnot, albo po prostu w ogóle kwestionują ich wizję świata – dla jednych i drugich – ekskluzywnie jakoby prawdziwą, ponadwspólnotowo ważną i zobowiązującą. Jednocześnie w ich mniemaniu uprawnia ona do podejmowania działań w stosunku do nierozumiejących tego innych podmiotów i ingerowania w ich wewnętrzne sprawy.

Jak objaśnia przekonująco rosyjski filozof Aleksiej Łosiew, pojmowanie rzeczywistości w kategoriach „duszy” – a w szczególności własnej wspólnoty w kategoriach „duszy świata” czy jej centralnej władzy w kategoriach „duszy Rosji”²⁸ – pociąga za sobą określone konsekwencje w zakładanym charakterze stosunku do innych i w ogóle do tego, co pozostałe: „Dusza jest [przecież – przyp. M.B.] tym, co samoporuszające się, ona porusza samą siebie. To znaczy, że w niej moment poruszający oddziela się od poruszanego, to, co poruszające ma to, co poruszane jako swój przedmiot. Innymi słowy, dusza zawsze powinna mieć swoje ciało”²⁹. W przeciwnym razie podważone zostałyby przesłanki jej własnej tożsamości i sensu istnienia, gdyż: „Albo jest dusza, wówczas jest i ciało; albo nie ma ciała i wtedy nie ma również duszy”³⁰.

Z pozycji obserwatora zewnętrznego w rozpatrywanym sposobie pojmowania świata i samego siebie – własnej wspólnoty – zasadnicze wątpliwości budzi w szczególności jego emancypacyjno-wolnościowy i autentycznie jakoby chrześcijański sens³¹. Powstające w ramach rozpatrywanego kontekstu wizje własnej wspólnoty, przeżywanej jako *sacrum*, kontrastowanej z innymi zbiorowościami, traktowanymi w kategoriach *profanum* bądź *anty-sacrum*, pełnią w wielu przypadkach rozmaite funkcje społeczne i ideologiczne, stając się formami politycznego mitu, uzasadniając określone ambicje, potrzeby,

²⁸ Szerzej o tym por. M. Broda, *Rosja i rosyjskość w kategoriach „duszy”. Archetypowe treści, ambiwalencje, paradoksy, problemy i wyzwania*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 4, s. 251–263.

²⁹ A.F. Łosiew, *Dialektika mifa. Dopełnienie k „Dialektikie mifa”*, Moskwa 2001, s. 158.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Por. M. Broda, *Mieжду sacrum i profanum. Duszy narodów: swoja i zużyje*, [w:] *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne. Polska i russkaja dusza. Sowremiennyj wzglad*, A. de Lazari, R. Bäcker (red.), Łódź 2003, s. 28–30; idem, „Ziemski Bóg”? *O rosyjskim sposobie pojmowania władzy*, [w:] *Bóg Wschodu i Zachodu*, M. Gwaryn, I.M. Perkowska (red.), Wrocław 2012, s. 241–244.

roszczenia, dążenia i działania władzy, grup czy ruchów społecznych. Artykułują one, przez to właśnie zyskując w dużym stopniu społeczną energię i moc sprawczą, partykularne *de facto* interesy i wartości, maskując je jednocześnie swą szczególną jakoby naturą, powołaniem i uniwersalnym, a w każdym razie ponadpartykularnym, sensem – podmiotowo przeżywanym bądź po prostu instrumentalnie głoszonym jako jedyne artykulacje Dobra i Prawdy.

Służą uzasadnianiu swych szczególnych uprawnień wobec innych wspólnot i ingerowania w ich sprawy, zewnętrznej ekspansji i wewnętrznej mobilizacji energii społecznej, zwiększania sfery kontroli politycznej nad życiem mieszkańców kraju, odwracaniu ich uwagi od nierozwiązanych problemów wewnętrznych, samoodtwarzaniu się istniejącego systemu władzy, zaspakajaniu potrzeb mas społecznych, związanych z przeżywanym brakiem własnej wartości jednostek, doświadczanym przez nie poczuciem wspólnotowego niespełnienia i zagubienia w świecie itd. Podobne ideologiczne metamorfozy genetycznie archaicznych sposobów postrzegania i conceptualizacji świata nie powinny dziwić, jeśli zgodzić się z konstatacją, zgodnie z którą „mit to opowieść funkcjonalna wobec interesów grupowych, wyrażająca fundamentalne emocje i wartości, terapeutyczna, dająca nadzieję lub łagodząca lęki, porządkująca wartości”³².

Jak starałem się pokazać, w twórczości poetyckiej i myśli politycznej Fiodora Tiutczewa idea-mit sakralnej, odmiennej od innych, niewyraźnej w sferze profanicznej wiedzy „Rosji-duszy świata”, w którą „można [a jednocześnie należy i trzeba – przyp. M.B.] tylko wierzyć”, łączył się organicznie z pojmowaniem jej w kategoriach imperium. W rosyjskiej tradycji intelektualnej i politycznej nie jest to pogląd bynajmniej odosobniony czy należący już do przeszłości, by przytoczyć opinię czołowego współczesnego pisarza i filozofa Władimira Kantora – uznanego w 2005 roku przez francuski „Le Nouvel Observateur” za jednego z 25 najbardziej znaczących na świecie myślicieli współczesności. Zauważmy, że Kantor powtarza argumentację przedstawioną wcześniej m.in. właśnie przez Tiutczewa³³ – wobec imperialnej formy rosyjskiego państwa nie ma żadnej realnej alternatywy rozwojowej, gdyż „normalny rozwój tak ogromnego organizmu, jakim pozostaje Rosja, jest niemożliwy poza imperium”, którym ona wciąż pozostaje „bez względu na rozpad ZSRR”; nie przypadkiem przecież „obecnie wszyscy żałują rozpadu ZSRR, rozumiejąc, że w istocie rozpadła się cała Rosja”³⁴. Podobną prawdę, przemawiając w 2005 roku przed Zgromadzeniem Federalnym, proklamował swym rodakom prezydent Władimir Putin:

³² S. Opara, *Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki*, Warszawa 2009, s. 73.

³³ W. Kantor, *Imperium jako droga Rosji ku europeizacji*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2013, t. XXXV, z. 2, s. 351–352.

³⁴ Por.: strona 5 tego artykułu.

„Rozpad ZSRR był nie tylko największą katastrofą geopolityczną XX wieku, ale również prawdziwym dramatem dla Rosjan”³⁵.

Tak czy inaczej, a podobne wypowiedzi można byłoby długo mnożyć, odbudowa imperium traktowana jest przez swych autorów i jakże wielu ich rodaków jako jedyna akceptowalna perspektywa przyszłości Rosji. Zaś wpływ na rosyjską rzeczywistość społeczno-polityczną tych, którzy myślą o sprawie inaczej, pozostaje wciąż niewielki...

Bibliografia

- Broda M., *Mieжду sacrum i profanum. Duszy narodow: swoja i zużyje*, [w:] *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne. Polskaja i russkaja dusza. Sowremiennyj wzglad*, A. de Lazari, R. Bäcker (red.), Łódź 2003, s. 28–30.
- Broda M., *Rosja i rosyjskość w kategoriach „duszy”*. Archetypowe treści, ambiwalencje, paradoksy, problemy i wyzwania, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 4, s. 251–263.
- Broda M., „Ziemski Bóg”? O rosyjskim sposobie pojmowania władzy, [w:] *Bóg Wschodu i Zachodu*, M. Gwarny, I.M. Perkowska (red.), Wrocław 2012, s. 241–244.
- Broda M., „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011.
- Eliade M., *Słownik symboli*, Kraków 2000.
- Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991.
- Faryno J., *Dogovor*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, A. de Lazari z pomocą M. Brody, J. Faryny, W. Radolińskiej i ks. abp. S. Romańczuka (red.), Katowice 1995, s. 23–24.
- Florowski G.W., *Istoriczeskije prozrienija Tiutczewa*, [w:] *F. I. Tiutczew: pro et contra. Licznost’ i tworczestwo Tiutczewa w ocenke russkich myslitielej i issledowatielej. Antologija*, D.K. Burlaka (red.), Sankt-Pietierburg 2005, s. 482–494.
- Kantor W., *Imperium jako droga Rosji ku europeizacji*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2013, t. XXXV, z. 2., s. 309–353.
- Kapuściński R., *Imperium*, Warszawa 1993.
- Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... o Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwie- niach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1998.
- Łosiew A.F., *Dialektika mifa. Dopełnienie k „Dialektikie mifa”*, Moskwa 2001.
- Opara S., *Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki*, Warszawa 2009.

³⁵ Cyt za: www.wprost.pl.ar/75943/Putin-to-najwieksza-katastrofa-XX-wieku [dostęp: 1.06.2015].

- Smaga J., *Imperium*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. IV, A. de Lazari (red.), Łódź 2001, s. 218–224.
- Sołowjow W.S., *Poezija F. I. Tiutczewa*, [w:] *F. I. Tiutczew: pro et contra. Licznost' i tworczestwo Tiutczewa w ocenkie russkich myslitielej i issledowatielej. Antologija*, D.K. Burlaka (red.), Sankt-Pietierburg 2005, s. 185–201.
- Špidlik T., *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000.
- Tiutczew F., *Wybór poezji*, oprac. R. Łużny, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Wiejdle W.W., *Tiutczew i Rossija*, [w:] *F.I. Tiutczew: pro et contra. Licznost' i tworczestwo Tiutczewa w ocenkie russkich myslitielej i issledowatielej. Antologija*, D.K. Burlaka (red.), Sankt-Pietierburg 2005, s. 633–649.
- www.wprost.pl.ar/75943/Putin-to-najwieksza-katastrofa-XX-wieku [dostęp: 1.06.2015].

Abstract

According to the canonical, for the Russian cultural tradition and the communal consciousness of the Russians, poetic formula presented by Fyodor Tyutchev, Russia is – unlike all the other countries, inexplicable in the notions of profane knowledge – the sacred Reality. As Władimir Soloviev appropriately recognized the nature of the accompanying conceptualization the world, it assumes, expresses and explains the understanding of Russianhood and Russia in terms of a “soul” and the “soul of the world.” In turn, according to the identification-diagnosis by Andrzej Walicki, we are dealing here with “Tyutchev’s imperial vision,” which, please note, confirms both the content articulated by the poet in the poem *On the Taking of Warsaw* as well as his apoetical political texts. In the theoretical perspective, co-created by both of these interpretative methods, it is worth looking into the mythical content and implications of the analysed vision of Russianhood and Russia as well as the mental-social basis, and the consequences, of its still lasting vitality.

Keywords: Fyodor Tyutchev, formula-myth, Russianhood, Russia, “soul”, “soul of the world”, vision, imperialness

„Idea rosyjska” w ideologii Putina

Wiemy, że nie odgradzimy się już teraz od ludzkości murem chińskim. Przewidujemy, że charakter naszej przyszłej działalności powinien być w najwyższym stopniu wszechludzki, że idea rosyjska może stać się syntezą wszystkich tych idei, które z takim uporem, z takim męstwem rozwija Europa w odrębnych swoich narodowościach; iż możliwym jest, że sprzeczności tych idei znajdą swoje rozwiązanie i dalszy rozwój w narodowości rosyjskiej

– pisał Fiodor Dostojewski w 1860 roku¹.

Tym zdaniem pisarz wprowadził na stałe do rosyjskich rozważań historyczofizycznych romantyczną kategorię „idei rosyjskiej”. Najczęściej była ona podstawą rosyjskiego nacjonalizmu, misjonizmu, rozważań o Moskwie – Trzecim Rzymie, utożsamiano ją z prawosławiem, ale również z komunizmem. Przez dziesięciolecia wbijano Rosjanom do głowy, że „idea rosyjska” zbawi świat, potem zamienili ją na „trzecią międzynarodówkę” i przez kolejne dziesięciolecia upierali się, że są niezwykłym „narodem sowieckim”, wyzwolicielem uciskanych mas. Upadek komunizmu wysłał „ideę rosyjską” do lamusa, ale nie na zawsze. Borys Jelcyn w lipcu 1996 roku zlecił swym politologom, by wyjaśnili, „jaka idea narodowa, jaka narodowa ideologia jest najważniejsza dla Rosji”². Wyśmiano go wówczas. Proszę jednak otworzyć Internet i wpisać cyrylicą „русская идея” – pojawi się około pół miliona wyników, zaś ponad milion przy wpisie „национальная идея” (dla porównania: „idea narodowa”

* Profesor, Stowarzyszenie Mosty Europy, <https://mostyeuropy.pl/>.

¹ F.M. Dostojewski, *Objawienie o podpisie na żurnal „Wremia” na 1861 g.*, [w:] idem, *Połnoe sobranie soczinienij*, t. 18, Leningrad 1978, s. 37.

² *Elcin o „nacjonalnoj idei”*, „Nezawisimaja gazeta” 1996, 13.07., s. 1.

po polsku – tylko 13 500, „national idea” po angielsku – 133 000, i to z reguły odnośnie do Rosji).

Wiktor Jerofiejew w eseju *Gdybym był Polakiem* (1995) odnotował różnicę w polskim i rosyjskim postrzeganiu świata:

Systemy pojęciowe są zasadniczo różne. Polak prowadzi dialog według kartezjańskich zasad logicznych, odnosząc się ze zrozumieniem do kwestii sprzeczności i mając jasne wyobrażenie o swoich interesach. Rosjanin za podstawę rozważań przyjmuje ogólne pojęcie witalności, która neglizuje – w imię ludzkości – kwestię sprzeczności interesów. Polski punkt widzenia wydaje się Rosjanom wąski i nieprzyjemnie pragmatyczny. Z kolei rosyjski światopogląd jest dla polskiej świadomości niechłujnie rozmamłany i podejrzanie *totalny*³.

Cztery lata później, w *Encyklopedii duszy rosyjskiej* pisarz zakpił sobie: „Podo- ba mi się bycie Rosjaninem. Podo- ba mi się puszczenie wszystkiego mimo uszu. Idę sobie i puszcza- m wszystko mimo uszu. Mówią mi, że tak nie wolno. A ja mówię: nie mówcie mi *nie wolno*. Nie cierpię tego. Nie zaślaniajcie mi nieba”⁴.

Gdyby Jerofiejew napisał to dzisiaj, pomyślałbym, że parodiuje Putina, ale w 1999 roku ówczesny szef FSB wiedział zapewne bardzo mało lub wręcz nic. Wypunktował jedynie prześmiewczo cechy, które uznał za rosyjskie: „Ros- janie nie wiedzą, czym jest *norma*. Widzą, że inni żyją inaczej, ale im to nie wychodzi. Mijają lata – nie wychodzi. Niemcom wychodzi, wychodzi Japoń- czykom. Po co tutaj? I wszyscy nie tyle się cieszą, co specjalnie nie niepokoją. Wielkie rzeczy”⁵.

Minęły lata i Putinowi również nie wyszło. Miała być „norma” – czyli „dyk- tatura prawa”. W „mentalności rosyjskiej” nigdy nie było tradycji poszanowa- nia prawa. Rozum, Prawo – to Zachód, Rosja zaś – to Wiara i Łaska. Po stronie prawa opowiadali się liberałowie-okcydentaliści w imię praw człowieka, praw obywatelskich, myśliciele konserwatywni przeciwstawiali prawu moralność. „Prawo moralne powinno zawsze stać ponad prawem stanowionym” – powta- rzali słowianofile, Dostojewski, Lew Tołstoj, a w ślad za nimi Aleksander Sołże- nicyn i wielu innych głosicieli idei szczególnej drogi rozwoju Rosji. „Dyktatura prawa” (hasło wyborcze Putina przed pierwszą kadencją) wpisywała go jed- noznacznie w tradycję okcydentalizmu. Dyktat moralny prowadzi do podpo- rządowania wszystkiego własnemu pojmowaniu świata, dyktat prawa stano- wionego porządkuje sferę polityki, ekonomii i życia społecznego. Była nadzieja

³ A. de Lazari (red.), *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Solżenicyna): materiały do „katalogu” wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, Warszawa 2003, s. 460.

⁴ W. Jerofiejew, *Encyklopedia duszy rosyjskiej. Romans z encyklopedią*, Warszawa 2001, s. 31.

⁵ *Ibidem*, s. 26.

na zmianę mentalności rosyjskiej, gdyż Putin zwrócił się do wyborców przed pierwszą swoją kadencją takimi słowy:

Im silniejsze państwo, tym bardziej wolna jednostka. W demokracji wasze i moje prawa są ograniczone jedynie takimi samymi prawami innych ludzi. W oparciu o uznanie tej prostej zasady budowane jest prawo, którym kierować powinni się wszyscy – od przedstawiciela władzy do zwykłego obywatela. Demokracja – to dyktatura prawa, a nie ludzi na stanowiskach, którzy są zobowiązani tego prawa bronić⁶.

Zwyciężyła jednak tradycyjna w Rosji dyktatura „ludzi na stanowiskach”. Putin, zamiast „po europejsku” być obrońcą prawa stanowionego, zaczął „po słowianofilsku” bronić swoiście pojmowanej moralności w imię „idei rosyjskiej”.

Kategoria „idei rosyjskiej” po raz pierwszy pojawiła się w jego wypowiedzi 30 grudnia 1999, gdy szykował się do wyborów i przedstawiał swój program w referacie *Rosja na przełomie wieków*. W rozdziale *Szanse na godną przyszłość* punktem „A” jest **Idea rosyjska**. Składają się na nią: patriotyzm, mocarstwowość, państwowotwórczość i solidarność społeczna. „Wyobrażam sobie – mówi Putin – że nowa idea rosyjska narodzi się jako stop, jako organiczne połączenie wartości ogólnoludzkich z rdzennymi wartościami rosyjskimi, które wytrzymały próbę czasu”⁷. Podkreśla przy tym, że indywidualizm i wartości liberalne mają głębokie tradycje historyczne w USA i Anglii, w Rosji natomiast przewagę ma kolektywizm, zaś źródłem i gwarantem porządku społecznego oraz inicjatorem wszelkich zmian jest państwo, a nie jednostka. Trudno mu nie przyznać racji.

W lutym 2004 roku Putin wypowiada się już mniej „romantycznie”, tym razem występuje jako technokrata: „Musimy być bardziej konkurencyjni we wszystkim – i człowiek, i gałąź, i ludność, i kraj. To powinna być nasza podstawowa idea narodowa”⁸. Rok później przekonuje, wydawałoby się sensownie, przywołując słowa filozofa-nacjonalisty Iwana Iljina, że

Władza państwowa ma swoje granice, wytyczone faktem, że występuje z zewnątrz wobec człowieka... I wszystkie twórcze stany duszy, zmierzające do miłości, wolności i dobrej woli, nie podlegają władzy państwowej i nie mogą jej podlegać... Państwo nie może żądać od obywateli wiary, modlitwy, miłości, dobroci i przekonań. Ono nie może ważyć się regulować twórczości naukowej, religijnej i artystycznej... Nie powinno ingerować

⁶ Zob. „Otkrytoje pismo” izbiratelam, 25 fiewraļa 2000 goda, <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/24144> [dostęp: 15.02.2015].

⁷ W. Putin, *Rossija na rubeże tysiaczeletij*, „Nezawisimaja gazeta” 1999, 30.12., http://www.ng.ru/politics/1999-12-30/4_millenium.html [dostęp: 15.02.2015].

⁸ Putin – nacjonalnoj ideej Rossii dolżna stat konkurentnosposobnost strany, <http://ria.ru/economy/20040212/526193.html> [dostęp: 16.02.2015].

w moralne, rodzinne i codzienne życie ludzi i bez szczególnej potrzeby ograniczać ich inicjatywy gospodarcze⁹.

Takie wypowiedzi Putina, jego hasło wyborcze z pierwszej kadencji („dyktatura prawa”) oraz jego „niemiecka” aktywność sprawiły, że w 2004 roku swój tekst w „Przeglądzie Politycznym” zatytułowałem *Pozytywista Putin*¹⁰. Wiktor Jerofiejew zaś tak ocenił pierwsze dwie kadencje:

Czego dobrego dokonał Putin w ciągu ośmiu lat swych rządów? Dokąd dąży Miedwiediew? Bez zastanowienia odpowiedziałbym: za ich panowania Rosja otrzymała unikalną możliwość wolnego, prywatnego życia. Tu kryje się zagadka popularności władzy, której nie może zrozumieć Zachód. [...] I wreszcie możemy, w zależności od posiadanych pieniędzy, pojechać albo do Włoch, albo na Wyspy Wielkanocne. Zapewne właśnie to nazywa się „autorytaryzmem z ludzką twarzą” [...]. Życie prywatne jest ratunkiem dla Rosji. Dzięki niemu, dzięki stopniowemu rozwojowi wartości rodzinnych, Rosja może wyjść na drogę oświecenia i modernizacji i znaleźć się we wspólnocie krajów demokratycznych¹¹.

Zawiedliśmy się. W 2011 roku w wywiadzie dla „VIP Premier” na pytanie:

Czy nie wydaje się Panu, że po rozwiązaniu w ostatnim dziesięcioleciu najważniejszych palących problemów doszliśmy do konieczności urzeczywistnienia zmian jakościowych, do swego rodzaju przerwania frontu we wszystkich dziedzinach życia kraju? Czy do tego potrzebna jest nowa platforma ideologiczna – tak zwana nowa idea narodowa? Co powinno być jej podstawowym postulatem?

– Putin odpowiedział:

Bardzo często zadają mi to pytanie, pozwolę więc sobie na powtórzenie i zacytowanie słów Aleksandra Sołżenicyna, który pewnego razu określił naszą ideę narodową jako *sbierieżenije naroda* [zachowanie, ustrzeżenie narodu – A.L.]. W tym zwrocie zawarł się właściwie podstawowy cel współczesnej Rosji, wszystkich przemian, które zachodzą w gospodarce, sferze socjalnej, w życiu społecznym i politycznym¹².

Czym jest owo *sbierieżenije naroda*, ze słów Putina jednoznacznie nie wynika. Gdy przywoływał tę kategorię pięć lat wcześniej w *Przesłaniu do Zgromadzenia Narodowego* (2006), był to dla niego problem demograficzny, jeden z kluczowych problemów do rozwiązania, a nie „idea narodowa”¹³.

⁹ W. Putin, *Posłanije Federalnomu Sobraniju Rossijskoj Federacii* (25 apr. 2005), <http://archive.kremlin.ru/text/appears/2005/04/87049.shtml> [dostęp: 17.02.2015].

¹⁰ A. de Lazari, *Pozytywista Putin*, „Przegląd Polityczny” 2004, nr 66, s. 137–139.

¹¹ W. Jerofiejew, *Rosyjska apokalipsa: Próba eschatologii artystycznej*, Warszawa 2008, s. 10–11.

¹² W. Putin, *Rosji nużna stabilnost*, „VIP Premier” 2011, nr 4–5, <http://www.vip-premier.ru/inside.php?action=statia&id=7088&pid=670> [dostęp: 16.02.2015].

¹³ Idem, *Posłanije Federalnomu Sobraniju Rossijskoj Federacii*, http://archive.kremlin.ru/appears/2006/05/10/1357_type63372type63374type82634_105546.shtml [dostęp: 18.02.2015].

Wszystko staje się jasne w grudniu 2012 roku, gdy w kolejnym *Przesłaniu* do Zgromadzenia Narodowego Putin stwierdza: „w patriotyzmie widzę konsolidującą bazę naszej polityki”, zaś Andriej Isajew, zastępca sekretarza generalnego Jedinoj Rossii, wyciąga z tych słów wniosek, że „projektem Putina – ideą rosyjską XXI wieku” jest „idea patriotyzmu”. Wcześniej w historii Rosji – mówi Isajew – patriotyzm był podporządkowany innym ideom. W Rosji carskiej hymn zaczynał się nie od słów „Boże, chroń Rosję”, a od „Boże, chroń cara”. W słynnej „trójjedni” ministra oświaty z czasów Mikołaja I, Sergieja Uwarowa („prawosławie, samodzierżawie, narodowość”), Rosji w ogóle nie było, a „naród” był na trzecim miejscu. Bolszewicy patriotyzm zanegowali w imię idei rewolucji światowej, potem podporządkowano go komunizmowi i dopiero Putin jakoby „po raz pierwszy zaproponował patriotyzm nie jako środek wspomagający, mobilizujący naród do osiągnięcia pewnych ważnych celów, a jako podstawę całej rosyjskiej polityki”¹⁴.

To było w grudniu 2012 roku, natomiast w styczniu, jeszcze przed wyborami, Putin opublikował tekst programowy pt. *Rosja – kwestia narodowa*¹⁵, którego bohaterem jest „naród rosyjski, rosyjska kultura” jako „rdzeń spinający tkanę tej unikalnej cywilizacji”. Powołując się na Iljina i Dostojewskiego, twierdzi, że rosyjska tożsamość ma „inny kod kulturowy”, że „wielką misją Rosjan jest jednoczenie, łączenie cywilizacji”. Rosyjski język, kultura, „wszechświatowa uczynność” (sformułowanie Dostojewskiego) ma połączyć „rosyjskich Ormian, rosyjskich Azerów, rosyjskich Niemców, rosyjskich Tatarów” itd. Nie używa przy tym przymiotnika „rossijskich”, który sugerowałby ich „obywatelskość”, lecz „russkich”, który określa przynależność etniczną (россиянин – to obywatel FR, русский – to etniczny Rosjanin).

W czerwcu 2013 roku w wywiadzie dla stacji telewizyjnej Russia Today Putin po raz kolejny przeciwstawia Rosję Ameryce:

Podstawą amerykańskiej samoświadomości jest idea indywidualistyczna. Podstawą rosyjskiej – kolektywistyczna. [...] Nasza świadomość, świadomość człowieka rosyjskiego podpowiada inne zadania. Coś duchowego. Coś związanego z Bogiem. Proszę zrozumieć, mamy różne filozofie życia. I dlatego nie łatwo nam z Amerykanami zrozumieć siebie nawzajem¹⁶.

Myśl tę kontynuuje na wrześnieowym spotkaniu Valdai Club: „Praktyka pokazała, że nowa idea narodowa nie narodzi i nie rozwinie się według praw rynku.

¹⁴ A. Isaew, *Proekt Putina: russkaja ideja XXI wieka*, „Nezawisimaja gazeta” 2012, 17.12.

¹⁵ W. Putin, *Rossija: nacjonalnyj wopros*, 23.01.2012, http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html [dostęp: 30.03.2015].

¹⁶ *Posieszczienije telekanała Russia Today*, 11.06.2013, <http://www.kremlin.ru/news/18319> [dostęp: 3.03.2015].

Ani państwo, ani społeczeństwo nie zorganizowało się samo, na nic również zdało się cudze doświadczenie”. Naród nie zaakceptował obcych wpływów, ponieważ „dążenie do samostanowienia, do duchowej, ideologicznej suwerenności jest nieodłączną częścią naszego charakteru narodowego”. Konieczne jest odwołanie się do historii, „połączenie doświadczenia narodowego z ideą”. Kraje euroatlantyckie odeszły od swych korzeni, „w tym od wartości chrześcijańskich, będących podstawą zachodniej cywilizacji. Negowane są zasady moralne i tradycyjna tożsamość: narodowa, kulturowa, religijna, a nawet płciowa. Prowadzi się politykę, stawiającą na jednym poziomie wielodzielną rodzinę i jednopłciowy związek partnerski, wiarę w Boga i wiarę w szatana”¹⁷.

I ostatecznie wszystko jasne staje się w grudniu 2013 roku.

Wiemy – mówi Putin do Zgromadzenia Narodowego – że w świecie jest coraz więcej ludzi, którzy wspierają nas w obronie tradycyjnych wartości, które przez tysiąclecia tworzyły duchową, moralną podstawę cywilizacji każdego narodu: wartości tradycyjnej rodziny, autentycznego ludzkiego życia, w tym religijnego, nie tylko materialnego, ale i duchowego, wartości humanizmu i różnorodności świata. To jest oczywiście postawa konserwatywna. Jednak, mówiąc słowami Nikołaja Bierdiajewa, istota konserwyzmu polega nie na tym, że przeszkadza on w posuwaniu się do przodu i w górę, ale na tym, że przeszkadza ruchowi do tyłu i w dół, do chaotycznej ciemnoty, powrotowi do stanu pierwotnego [u Bierdiajewa: do stanu przed powstaniem państw i kultur]¹⁸.

Jeżeli zdefiniujemy „ideę rosyjską” w ślad za Iwanem Iljinem (rosyjskim Dmowskim) jako „sumę pojęć, określających historyczną oryginalność i **szczególne powołanie narodu rosyjskiego**” i uświadomimy sobie, że Iljin jest myślicielem najczęściej przywoływanym przez Putina, że ideologię Kremla kształtują tacy nacjonalistyczni (by nie powiedzieć faszyzujący) wyznawcy Iljina jak wicepremier Dmitrij Rogozin czy szef Ruchu Narodowo-Wyzwoleńczego, deputowany Jewgienij Fiodorow, zdaniem których wredne siły Zachodu przeprowadziły w Rosji w 1991 roku „drugą liberalno-demokratyczną rewolucję” (pierwszą w 1917) i władza w Rosji w latach 90. przeszła w obce, nierosyjskie ręce¹⁹, wówczas dzisiejsza Putinowska koncepcja „idei narodowej” i *sbierieżenija naroda* staje się bardziej zrozumiała. W Rosji rozpoczęła się odgórna „narodowo-wyzwoleńcza rewolucja”.

Zrozumiałe staje się również postępowanie Kremla wobec Ukrainy. Tam, zdaniem kremlowskich ideologów, Zachód przy pomocy ukraińskich nacjonalistów

¹⁷ *Zasedaniye meždunarodowo diskusyonnowo kluba „Wałdaj”*, 19.09.2013, <http://kremlin.ru/events/president/news/19243> [dostęp: 5.03.2015].

¹⁸ W. Putin, *Posłanije Federalnomu Sobraniju Rossijskoj Federacii*, 12.12.2013, <http://www.kremlin.ru/news/19825> [dostęp: 13.03.2015].

¹⁹ Zob. „*Nacjonalno-oswoboditelnoje dwizenije*” za swobodnoje wchożdenije w carstwo antichrista?, <http://www.rusidea.org/?a=130133> [dostęp: 18.04.2015].

wywołał kolejną, obcą kulturze rosyjskiej „liberalno-demokratyczną rewolucję”. Trzeba więc ratować przed nią Rosjan. „Zachód musi uznać, że Rosja ma swoje interesy narodowe i uszanować je – mówi Putin 18 marca 2014 roku do Zgromadzenia Narodowego. [...] – Nie mogę sobie wyobrazić sytuacji, gdy będziemy jeździć do Sewastopola w gości do natowskich marynarzy”²⁰.

Na początku pierwszej swojej prezydentury we wrześniu 2000 roku Putin zaskoczył wszystkich, udając się z „pielgrzymką” do Starca w Troice-Łykwowie po nauki²¹. Podczas trzygodzinnej rozmowy z Aleksandrem Sołżenicynem mediów nie było i szczegółów nie znamy. Faktem natomiast jest, że Putin zyskał później na pewien czas poparcie Sołżenicyna nawet w sprawie wojny w Czeczenii. Dzisiaj literaturoznawca Benedykt Sarnow w książce pt. *Fenomen Sołżenicyna* (Moskwa 2012) stara się przekonać czytelników, że autor *Rosji w zapaści* wciąż jest duchowym nauczycielem Putina i że ten, punkt po punkcie, realizuje sołżenicynowską koncepcję odbudowy Rosji. Podobne sądy znajdziemy i u politologów – Paweł Swiatienkow zatytułował swoją analizę *Sołżenicyn jako zwiastun Putina*²².

Czy Putin rzeczywiście jest tak ideowy jak Sołżenicyn, czy to tylko gra? Bez wątplenia w krytyce Zachodu nie ustępuje pisarzowi. Natomiast nie jestem pewien, czy Sołżenicyn poparłby hurrapatriotyzm, którego wybuch Putin sprowokował, anektując Krym. Moje wątpliwości czerpię z wystąpień żony pisarza, Natalii, która, powołując się na poglądy męża, najpierw wezwała moskiewski patriarchat, by nie płatał patriotyzmu z fanatyzmem i nie wspierał hurrapatriotów²³, a kilka miesięcy później, uznając kulturową rosyjskość Krymu, przyznała, że „z punktu widzenia prawa międzynarodowego” do Rosji można mieć pretensje za aneksję²⁴.

Sołżenicyn nigdy nie był militarystą, zawsze nawoływał do rozstrzygnięcia sporów w dialogu. Dzisiaj napadają na niego i na jego żonę hurrapatrioci na

²⁰ *Obraszczenije Prezidenta Rossijskoj Federacii*, 18 marca 2014 goda, <http://kremlin.ru/events/president/news/20603> [dostęp: 15.02.2015].

²¹ *Starczestwo* jest jedną z rosyjskich kategorii świętości. Starcy, zwykle zakonnicy, uczyli jak żyć; po takie nauki udawali się do Pustelni Optyńskiej m.in. Dostojewski i Lew Tołstoj, a i sam Tołstoj stał się świeckim Starcem, do którego po nauki „pielgrzymowali” inteligeni nie tylko rosyjscy.

²² P. Swiatienkow, *Sołżenicyn kak predtecza Putina*, <http://www.apn.ru/column/article/20502.htm> [dostęp: 30.03.2015].

²³ *Natalia Solżencyna o tom, poczemu RPC nie dołżna podderżiwat ura-patrioticheskie tendencyi*, http://www.gazeta.ru/comments/2014/02/05_x_5882509.shtml [dostęp: 24.04.2015].

²⁴ *Natalia Solżencyna o Stalinie, Rosji i Ukrainie*, 8.10.2014, <http://rustelegraph.ru/news/2014-10-08/Natalya-Solzhenitsyna-o-Staline-Rossii-i-Ukraine-20078/> [dostęp: 11.03.2015].

czele z prawosławnymi duchownymi²⁵ i stalinistami wszelkiej maści²⁶. Solżenicyn wspierał Putina, gdy ten obiecywał walkę z korupcją i reformy państwa, potem krytykował go za to, „że nic nie zrobił w polityce wewnętrznej”²⁷. Jestem przekonany, że dzisiejszej realizacji putinowskiej „idei rosyjskiej” nie poparłby i nie przyłączyłby się do krymnaszystów.

Bibliografia

- de Lazari A. (red.), *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Solżenicyna): materiały do „katalogu” wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, Warszawa 2003.
- de Lazari A., *Pozytywista Putin*, „Przegląd Polityczny” 2004, nr 66, s. 137–139.
- Dostojewski F.M., *Objawienie o podpisie na żurnal „Wremia” na 1861 g.*, [w:] F.M. Dostojewski, *Połnoe sobranie soczinienij*, t. 18, Leningrad 1978.
- Elcin o „nacjonalnoj idei”, „Nezawisimaja gazeta” 1996, 13.07.
- Isaew A., *Proekt Putina: russkaja ideja XXI wieku*, „Nezawisimaja gazeta” 2012, 17.12.
- Jerofiejew W., *Encyklopedia duszy rosyjskiej. Romans z encyklopedią*, Warszawa 2001.
- Jerofiejew W., *Rosyjska apokalipsa: Próba eschatologii artystycznej*, Warszawa 2008.
- „Nacjonalno-oswoboditelnoje dwizenije” za swobodnoje wchożdenije w carstwo antichrista?, <http://www.rusidea.org/?a=130133> [dostęp: 18.04.2015].
- Natalia Solżencyna o Stalinie, Rosji i Ukrainie, 08.10.2014, <http://rustelegraph.ru/news/2014-10-08/Natalya-Solzhenitsyna-o-Staline-Rossii-i-Ukraine-20078/> [dostęp: 11.03.2015].
- Natalia Solżencyna o tom, poczemu RPC nie dołżna podderżiwat ura-patriotické-skije tendencyi, http://www.gazeta.ru/comments/2014/02/05_x_5882509.shtml [dostęp: 24.04.2015].
- „Otkrytoje pismo” izbiratelam, 25 fewrała 2000 goda, <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/24144> [dostęp: 15.02.2015].
- Obraszczenie Prezidenta Rossyjskoj Federacji (18 marta 2014 goda), <http://kremlin.ru/events/president/news/20603> [dostęp: 15.02.2015].

²⁵ A. Szumskij, *I wnow solżencynskoje vysokomerije!*, http://ruskline.ru/news_rl/2014/02/05/i_vnov_solzhenicynskoe_vysokomerie/ [dostęp: 4.06.2015].

²⁶ Zob. Ł. Saraskina, *O stalinizacji gołownogo mozga*, <http://www.pravmir.ru/lyudmila-saraskina-o-prityagivanii-citat-i-stalinizacii-golovnog-mozga/> [dostęp: 8.07.2015].

²⁷ Natalia Solżencyna o Stalinie, Rosji i Ukrainie...

- Poseszczenie telekanału Russia Today*, 11.06.2013, <http://www.kremlin.ru/news/18319> [dostęp: 3.03.2015].
- Putin – nacjonalnoj idejej Rossii dolżna stat konkurentnosposobnost strany*, <http://ria.ru/economy/20040212/526193.html> [dostęp: 17.02.2015].
- Putin W., *Posłanije Federalnomu Sobraniju Rosijskoj Federacii*, http://archive.kremlin.ru/appears/2006/05/10/1357_type63372type63374type82634_105546.shtml [dostęp: 18.02.2015].
- Putin W., *Posłanije Federalnomu Sobraniju Rosijskoj Federacii* (12.12.2013), <http://www.kremlin.ru/news/19825> [dostęp: 13.03.2015].
- Putin W., *Posłanije Federalnomu Sobraniju Rosijskoj Federacii (25 aprala 2005)*, <http://archive.kremlin.ru/text/appears/2005/04/87049.shtml> [dostęp: 17.02.2015].
- Putin W., *Rossija na rubeże tysiaczeletij*, „Nezawisimaja gazeta”, 30.12.1999, http://www.ng.ru/politics/1999-12-30/4_millenium.html [dostęp: 15.02.2015].
- Putin W., *Rossija: nacjonalnyj wopros*, 23.01.2012, http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html [dostęp: 30.03.2015].
- Putin W., *Rossiji nużna stabilnost*, „VIP Premier” 2011, nr 4–5, <http://www.vip-premier.ru/inside.php?action=statia&id=7088&pid=670> [dostęp: 16.02.2015].
- Saraskina Ł., *O stalinizaciji gołownogo mozga*, <http://www.pravmir.ru/lyudmila-saraskina-o-prityagivanii-citat-i-stalinizacii-golovnog-mozga/> [dostęp: 8.07.2015].
- Swiatenkov P., *Sołżenicyn kak predtecza Putina*, <http://www.apn.ru/column/article20502.htm> [dostęp: 30.03.2015].
- Szumskij A., *I wnow sołżencyskoje vysokomerije!*, http://ruskline.ru/news_rl/2014/02/05/i_vnov_solzhenicynskoe_vysokomerie/ [dostęp: 4.06.2015].
- Zasedanije meždunarodowo diskusyonnowo kluba „Wałdaj”* (19.09.2013), <http://kremlin.ru/events/president/news/19243> [dostęp: 5.03.2015].

Abstract

It was Fedor Dostoevskii who introduced the category of “Russian idea” into ideological discussion. Today the category is again in its heyday in Russian nationalism and appears even in Vladimir Putin’s statements. Some believe that Putin puts Aleksandr Solzhenitsyn’s concept into practice. In my text I attempt to question this stance.

Keywords: Russian idea, Putin, Dostoevsky, Solzhenitsyn

Rosyjscy dziennikarze: radyzalizacja przestrzeni wirtualnej

Na początku chciałbym zacytować Pierre'a Bourdieu: „Dziennikarstwo jest jednym z tych zawodów, w których znajdujemy najwięcej ludzi niespokojnych, niezadowolonych, zbuntowanych lub cynicznie zrezygnowanych”¹. Rosyjskie dziennikarstwo rozwijało się w szczególnych warunkach. Do końca lat 80. surowa cenzura kontrolowała wszystkie redakcje. W tym celu utworzono specjalny organ, który w okresie 1966–1990 nosił nazwę Głównego Zarządu ds. Ochrony Tajemnicy Państwowej w Prasie przy Radzie Ministrów ZSRR². Funkcjonowanie organów cenzury dokładnie opisała T. Gorjajewa³. Liberalizm lub konserwatyzm tytułu był uzależniony od zdolności redaktora naczelnego do lawirowania między licznymi pojęciami ideologicznymi. Co do zasady mówiło się o detalach, wspomnienie których mogło stworzyć wrażenie wolnej myśli w redakcji. W przypadku programów telewizyjnych podobnych akcentów doszukiwano się w intonacji czy wręcz mimice prowadzących. W tym czasie redakcje pełniły funkcję organu demokracji bezpośredniej. W każdej redakcji działał wydział ds. listów czytelników, który zbierał różne przejawy działalności i skargi obywateli radzieckich. Praca dziennikarzy była kontrolowana przez

* Magister, asystent naukowy, Uniwersytet Łódzki, Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana (Ceraneum).

¹ P. Bourdieu, *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, Warszawa 2009, s. 67.

² Главное управление по охране государственной тайны в печати при Совете Министров СССР – «Главлит».

³ T. Goriaczewa, *Politicheskaja cenzura w SSSR. 1917–1991 gg.*, Moskwa 2009.

oficjalne stowarzyszenie samorządu zawodowego i przez organizacje partyjne. Wszystkie próby stworzenia opozycyjnych tytułów prasowych były przerywane przez władzę. Znaczące zmiany, które rozpoczęły się w Związku Radzieckim w czasach pieriestrojki, tchnęły życie w liczne tytuły prasowe, a następnie objęły także radio i telewizję. Zaczęły pojawiać się nowe programy zarówno w telewizji, jak i w radiu. Wiele z nich nie podejmowało tematów politycznych, ale w warunkach totalnej kontroli ideologicznej były postrzegane wśród odbiorców jako „postępowy” produkt. Od końca lat 80. w republikach bałtyckich, a następnie również w innych regionach ZSRR zaczęto w dużych ilościach drukować podziemne gazety i czasopisma. Niektóre z nich, co dotyczyło w pierwszej kolejności Estonii, Łotwy i Litwy, były regularnie drukowane przy użyciu maszyn drukarskich i na dobrej jakości papierze⁴. W dużych miastach Rosji podobne tytuły drukowano na zwykłych powielaczach, wychodziły nieregularnie i szybko znikwały. W tym czasie zaczęła słabnąć kontrola doboru kadr w systemie państwowej prasy. W redakcjach pojawili się nowi ludzie, z których wielu nie miało wykształcenia dziennikarskiego i wcześniej nie pracowało w tym zawodzie. Co więcej, w niektórych periodykach polityka kadrowa była skierowana na zmarginalizowanie „profesjonalnych” dziennikarzy i formowanie nowych zespołów. Kadry nowych i starych pism rekrutowały się z dwóch grup: 1) „starzy” pracownicy mediów, władający nawykami kompromisu ideologicznego i 2) „nowe” kadry – ludzie, którzy nie posiadali nawyków pracy dziennikarskiej, ale byli wolni od ideologicznych klisz prasy radzieckiej. Co istotne, nie mieli gotowych wzorców do wypracowywania swoich profesjonalnych strategii. Nowe dziennikarstwo radzieckie i rosyjskie kształtowało się *ad hoc*. Wiele tytułów próbowało podchwycić szybko zmieniające się nastroje społeczne. I. Łysakowa pisze: «Стилистическую доминанту в перестроечной прессе задавали прецедентные тексты (родные цитаты из недалекого прошлого), обычно использовавшиеся с целью создания иронического колорита, и вульгарные жаргонизмы, которые воцарились на целое десятилетие...»⁵.

Środowisko dziennikarskie szybko uzależniło się od władz i biznesu. Szybko zmieniająca się koniunktura, brak doświadczeń otwartej dyskusji, brak autorytetów i zawodowych wzorów oraz zasobów finansowych nie pozwoliły mediom ukształtować w pełni autonomicznego pola w terminologii Pierre’a Bourdieu⁶. Szczególnie jaskrawy obraz nowego oblicza mediów odsłonił

⁴ Por. np. «Atmoda» /Łotwa/, «Soglasije» /Litwa/.

⁵ I. Łysakowa, *Polilog w sowremennych SMI: tolerantnost’ ili konfrontacyja*, „Respectus Philologicus”, 2007, no. 11, s. 76–80.

⁶ P. Burd’je, *O telewidenii i żurnalistikie*, Moskwa 2002.

się w trakcie licznych kampanii wyborczych i kryzysów politycznych lat 90. Sądy wartościujące, realizowanie poleceń sponsorów redakcji, ignorowanie faktów, wszystko to stało się częścią codziennej praktyki radzieckich środków przekazu. W wielu aspektach to zjawisko było związane z oczekiwaniami odbiorców, którzy przyzwyczaili się do postrzegania prasy jako wzoru przy ocenie tych lub innych wydarzeń. Innymi słowy, zadaniem czasopism było nie formowanie przestrzeni otwartej dyskusji, a wskazywanie na właściwą decyzję przy wartościowaniu zjawisk. Ten szczególny rodzaj przemian w świecie mediów był typowy nie tylko dla Związku Radzieckiego i Rosji. Na podobne problemy z procesem formowania wolnych mediów zwracała uwagę bułgarska badaczka T. Monowa:

Посттоталитарното време постави българина (респ. потенциалния читател на весници) в съвсем нова комуникационна ситуация. На обремененото с идеологемии съзнание, свикнало да мисли еднопосочено и да действа дирижирано, бе предоставена възможност да избира – вестници, автори, идеи, ценности⁷.

Moim zdaniem, podobna sytuacja wpłynęła na ukształtowanie się wyłącznie instrumentalnego podejścia do praktyki zawodowej, zarówno ze strony samych dziennikarzy, jak i ze strony odbiorców. Z tego powodu przejście od stosunkowo wolnej przestrzeni politycznej w latach 90. do „demokracji sterowanej” lat dwutysięcznych nie spotkało się z poważnym sprzeciwem środowiska zawodowego. Dokładniej należy w tym miejscu powiedzieć o pojedynczych przypadkach przeciwstawiania się naciskom, które co do zasady prowadziły do poszukiwania kompromisów i wpisywania się w nową polityczną rzeczywistość. Piszząc o technikach kształtowania dyskusji, O. Niesterczuk wskazuje na szeroki zakres instrumentów wpływania na proces formowania oczekiwań odbiorców:

В современной информационной политике России на формирование политической идентичности у населения непосредственно влияет степень монополии политической власти и контроля государства над деятельностью СМИ, возможностей и умения правящей элиты использовать информационный административный ресурс⁸.

W prezentowanym artykule chciałbym zwrócić uwagę na kształtowanie dyskusji przedstawicieli rosyjskiego świata dziennikarstwa w mediach społecznościowych. Mowa o okresie ostatnich kilku lat, kiedy to, zgodnie z ocenami wielu ekspertów, w pracy rosyjskich dziennikarzy pojawiły się dodatkowe ograniczenia. Rosyjskie prawodawstwo bezpośrednio zakazuje cenzury. Wskazuje

⁷ T. Monowa, *Dumi, koito razdelat: politiciziskijat diskurs w peczata*, Sofia 2000, s. 45.

⁸ O. Niesterczuk, *SMI kak faktor formirowanija rossijskoj politiczeskoj idientcznosti w so-wremiennych usłowijach*, „Politeja” 2013, no. 26, s. 609–616.

na to konstytucja państwa⁹, a także szereg aktów prawodawczych, wynikających z zapisów ustawy zasadniczej. Jednak w większości wypadków formalna cenzura zastępowana jest przez tzw. politykę redakcyjną, co, przy posiadaniu dużej liczby narzędzi, za pomocą których dziennikarz może podlegać sankcjom, zabezpiecza zachowanie kontroli nad działalnością pracowników mediów. Niezbędne jest podkreślenie wielostopniowego charakteru kontroli. Może ona dotyczyć spraw międzynarodowych, krajowych i regionalnych. Środki masowego przekazu mogą być wykorzystywane także w charakterze instrumentu realizacji interesów gospodarczych właściciela.

Kryzys polityczny związany z wydarzeniami na Ukrainie w latach 2014–2015 z jednej strony zaostrzył dyskusję w społeczeństwie, poważnie wpłynął na retorykę w środkach masowego przekazu: aktywne wykorzystanie emocjonalnej leksyki, słowa o charakterze militarnym (wojna, wróg, napad, zwycięstwo i in.), niechęć w stosunku do przeciwnych poglądów, ekspresja, nawiązanie do pamięci historycznej (wyzwolenie od faszyzmu, wyzwolenie Europy, zdrada) w rozumieniu Paula Ricoeura¹⁰. Z drugiej strony, można mówić o zwiększeniu kontroli nad działaniem zespołów redakcyjnych. Kontrola przybiera charakter teoretyczno-praktyczny. Mowa o swobodnym wykorzystaniu formalnych (normatywnych) instrumentów przy realizacji konkretnych zadań.

Podobną praktykę można odnaleźć w działalności Federalnej Służby ds. nadzoru w sferze komunikacji, technologii informacyjnych i komunikacji masowej¹¹. Ten resort ma prawo zgłaszać zawiadomienie do środków masowego przekazu w przypadku naruszenia przez nie prawa o mediach. Po zgłoszeniu drugiego pisemnego zawiadomienia tytuł może zostać zamknięty postanowieniem sądu¹². Do naruszeń prawa mogą być zaliczane: użycie leksyki nienormatywnej, występowanie wezwań do ekstremizmu lub nienawiści do określonych grup społecznych. Praktyka stosowania danych zapisów pozwala mówić o całkiem wolnym traktowaniu wymagań ustawy przez stosujący je resort. Trzeba zauważyć, że niniejsze zasady odnoszą się do działalności tzw. blogerów. W przypadku ponad trzech tysięcy odsłon w ciągu doby, z punktu widzenia ustawy, podlegają oni zasadom funkcjonowania mediów¹³.

⁹ Patrz art. 29 pkt 5.

¹⁰ P. Ricoeur, *Między pamięcią a historią*, „Znak” 2005, nr 3, s. 99–112.

¹¹ Fiedieralnaja służba po nadzoru w sfierie swiazi, informacyonnych tiechnologij i masowych kommunikacyj – Roskomnadzor.

¹² Por. art 16 ustawy „O środkach masowego przekazu” (zakon «O sriedstwach massowoj informacyi»).

¹³ Por. art. 10 ustawy „O informacji, technologiach informacyjnych i o ochronie informacji” (zakon «Ob informacyi, informacyonnych tiechnologijach i o zaszczytie informacyi»).

Tym niemniej, Internet pozostaje przestrzenią maksymalnej wolności wypowiedzi dla pracowników mediów. Podobna tendencja obserwowana jest nie tylko w Rosji. A. Wrońska na polskim przykładzie mówi o charakterystyce zachowania się dziennikarzy w przestrzeni wirtualnej:

Dziennikarze mogą też zaprezentować mniej popularne poglądy, które mogłyby popsuć ich wizerunek w pracy lub nie spodobałyby się szefom stacji czy gazety. Czasami może dojść do zachwiania równowagi między oficjalnym kanałem przekazu informacji a tym, co można znaleźć na blogu autora. W skrajnych przypadkach może spowodować spadek zaufania do nadawcy macierzystych mediów¹⁴.

W niniejszym tekście zwracamy uwagę na aktywność rosyjskich dziennikarzy w sieciach społecznych. Do analizy wybrałem sieci: Vkontakte, Facebook i Twitter. Moim zdaniem, można mówić o podwójnym charakterze informacji w tych sieciach: mogą one być rozpatrywane jako opinie prywatne, ale w praktyce pojawiają się w przestrzeni publicznej z nieograniczoną możliwością udostępnień. Poza tym rosyjska rzeczywistość ma swoją specyfikę, na którą chciałbym zwrócić szczególną uwagę. Etyka dziennikarska, istniejąca w przestrzeni publicznej, tzn. w przestrzeni z potencjalnie nieograniczoną liczbą nieznanym autorowi odbiorców, stawia pracownikowi mediów określone wymagania. Mowa głównie o rezygnacji ze stosowania własnych sądów wartościujących i wulgaryzmów. Obecnie sytuacja przestrzeni prywatnej, tj. przestrzeni z ograniczoną liczbą znanych autorowi odbiorców, nie stawia przed dziennikarzem wymagań surowego przestrzegania zasad etyki dziennikarskiej¹⁵. Trzeba podkreślić, że w ostatnim czasie kontrola organów państwowych objęła *de facto* i *de iure* media społecznościowe. Sankcje mogą zostać nałożone nie tylko na autora oryginalnego wpisu, ale także na jego udostępnienie, nawet w celu wyrażenia krytyki. Oba przypadki w określonych warunkach rozpatrywane są jako naruszenia prawa. Może obejmować to także odpowiedzialność karną. Sankcje nie zawsze mają charakter normatywny. Zacytuję zasady zachowania dziennikarzy w mediach społecznościowych stacji „Echo Moskwy”. Niniejszy dokument został opracowany po szeregu sytuacji konfliktowych, związanych z publikowaniem postów w *social media* przez dziennikarzy:

Журналист радиостанции “Эхо Москвы” должен понимать, что для аудитории он всегда является представителем “Эха Москвы”, вне зависимости от того, находится он на рабочей смене или нет. Согласно Уставу радиостанции, ее сотрудники соблюдают положения Московской Хартии журналистов в профессиональной

¹⁴ A. Wrońska, *Dziennikarze i blogerzy jako uzupełniające się środowiska tworzące treści*, „Rocznik Bibliologiczno-Prasoznawczy” 2015, vol. 7/18, s. 213–226.

¹⁵ Por. m.in. rosyjski *Kodeks norm etycznych Wspólnoty dziennikarzy zawodowych* («Кодикс этических норм Общества профессиональных журналистов»).

работе. Радиостанция “Эхо Москвы” не несет ответственности за содержание социальных сетей ее сотрудников и подразумевает их личным пространством журналистов. Однако понимая, что подписчики сотрудников “Эхо Москвы” могут не делать различий между журналистом “Эха” и частным лицом, редакция вводит ряд ограничений для того, чтобы “Эхо Москвы” в целом не несло репутационный ущерб за частные твиты ее сотрудников. Журналисту “Эха Москвы” следует помнить: все, что он говорит публично, может быть использовано против него или против радиостанции. Следует быть осторожным и не оставлять поводов для сомнений в собственном профессионализме и не создавать репутационные риски для “Эха Москвы”¹⁶.

Należy zauważyć, że media społecznościowe zaczęły aktywnie rozwijać się w Rosji w drugiej połowie pierwszego dziesięciolecia XXI wieku. Wówczas pojawiła się sieć VKontakte, następnie do kraju zaczęły przenikać Facebook i Twitter. Popularność pierwszej była spowodowana jej orientacją na rosyjskojęzycznych odbiorców. Sieć pojawiła się w 2006 roku. Zgodnie ze stanem na początek grudnia 2016 roku, strona www.vk.com była najchętniej odwiedzanym medium w Rosji. Dla porównania strona www.facebook.com zajmowała 12 miejsce, www.twitter.com znajdował się na 24 miejscu¹⁷.

Na początku media społecznościowe były traktowane przez dziennikarzy tylko jako narzędzie rozrywki. Co więcej, niektóre redakcje, w tym kanały o zasięgu federalnym, starały się ograniczyć współpracownikom dostęp do *social media* w miejscu pracy. W redakcjach pojawiły się ogłoszenia z ostrzeżeniem o sankcjach przeciwko pracownikom, którzy będą „siedzieć” w sieciach społecznych. Administratorzy pokazywali, jak blokować wyjście do sieci społecznych z konkretnych komputerów.

Nawiasem mówiąc, szybko zrezygnowali z tej praktyki. W tym czasie narracja w mediach społecznościowych nie wychodziła poza ramy kontaktów osobistych. Już w ciągu kilku lat *social media* zaczęły przekształcać się w narzędzie działalności zawodowej. Okazało się, że nowe zasoby elektroniczne dają ogromne możliwości poszukiwania informacji. Dostępne stają się fotografie i materiały video, czaty, numery telefonów i adresy pocztowe. Dziennikarze prowadzą specjalne, profesjonalne wyszukiwarki. Opracowywane są całe strategie komunikacji ze źródłami danych. Praktycznie od razu pojawia się kwestia prezentacji samych dziennikarzy w mediach społecznościowych. Mówimy o kilku aspektach: 1. Aspekt praktyczno-etyczny: jak znaleźć informację,

¹⁶ *Zasady zachowania w mediach społecznościowych dla dziennikarzy stacji „Echo Moskwy”* («Правила для журналистов “Echo Москвы” по работе в социальных сетях»), 2015; <https://presscouncil.ru/teoriya-i-praktika/dokumenty/4945-pravila-dlya-zhurnalistov-ekho-moskvy-po-rabote-v-sotsialnykh-setyakh> [dostęp: 1.11.2016].

¹⁷ Według danych serwisu www.similarweb.com.

jak nakłonić rozmówcę do jej udzielenia, czy należy otwarcie poinformować o swojej pozycji zawodowej i swoich celach? 2. Aspekt prawny: jak można wykorzystać otrzymaną informację, czy potrzebna jest formalna zgoda autora na transmisję otrzymanej informacji w mediach, czy prawa autorskie rozszerzają się na materiały umieszczone w mediach społecznościowych, a jeśli tak, to w jakim zakresie. 3. Aspekt techniczny: jak weryfikować informacje, określenie wiarygodności autora, jak oddzielić przestrzeń własną i prywatną? Jasne jest, że podobne pytania w praktyce były podejmowane *ad hoc*, co bezwarunkowo prowadziło do licznych konfliktów i niedokładności naświetlenia tych lub innych wydarzeń. Zauważmy, że ten etap tworzył iluzję bezpieczeństwa. Posługując się językiem Friedricha Dürrenmatta, można ją określić jako „obserwację obserwatora obserwatorów”. Dawało to możliwość swobodnego wyrażania swoich opinii. Jak się jednak okazało, obserwatorów może być nieskończenie wiele. Na agendzie znalazły się kwestie etyki zawodowej i korporacyjnej. Na przykład dziennikarz „F” stracił pracę po publikacji na swoim profilu zdania: „уже давно мечтал покормить чайку с руки” („już dawno marzyłem o karmieniu mewy z ręki”). Towarzyszyło to zdjęciu z ceremonii wręczenia nagrody Prokuratury Generalnej Rosji¹⁸. Nieoczekiwanie okazało się, że dziennikarz nawet w strefie kontaktów prywatnych powinien zachowywać wierność zasadom etyki zawodowej. Łatwo założyć, że same granice etyczne w tym przypadku były bardzo rozmyte. Często podejmowano temat relacji z konkretnymi urzędnikami, temat rozwoju biznesu. Ogólne opinie polityczne i pozapolityczne nie były przyjmowane ostro i najczęściej je ignorowano.

Wiele zmienił okres politycznej wrogości, związany z kryzysem ukraińskim. Zbiegło się to w czasie z burzliwym rozwojem mediów społecznościowych w Rosji. Dotychczasowi outsiderzy rosyjskiego Internetu – Facebook, Twitter – zajęli kluczowe miejsca na rosyjskim rynku. Można przypuszczać, że sam kryzys w pewnym stopniu sprzyjał rozwojowi mediów społecznościowych. Ograniczone możliwości publicznych wystąpień politycznych przenosiły dyskusję do przestrzeni wirtualnej. Właśnie w tym okresie ponownie podjęto kwestię tak zwanej etyki korporacyjnej. Wielu aktywnych dziennikarzy stanęło przed pytaniem, w jakiej formie można wyrażać swoje poglądy w przestrzeni *social media*. Otwarte sądy na temat oficjalnego punktu widzenia groziły sankcjami ze strony kierownictwa. Najczęściej kadra zarządzająca argumentowała swoje poglądy zestawieniem przeciwnych materiałów prasowych i ich opinii wyrażanych w Internecie. Innymi słowy, jedność korporacyjna miała być ważniejsza od sprawiedliwości. Pojawiła się również kwestia reakcji na informacje

¹⁸ Stanowisko Prokuratora Generalnego FR zajmuje Jurij Czajka – słowo „Czajka” można przetłumaczyć na język polski jak „mewa”.

w mediach społecznościowych ze strony potencjalnych pracodawców. Redaktorzy naczelni i ich zastępcy zaczęli przeglądać wpisy kandydatów przed ich przyjęciem do pracy. Pojawiło się pojęcie „czarnej listy” lub „STOP-listy”, gdzie umieszczono zbyt aktywnych redaktorów. Należy zauważyć, że do tego czasu pojęcia „STOP-listy” używano prawie wyłącznie w stosunku do gości, którzy byli zapraszani lub nie do studia. Informacje o takich listach możemy znaleźć w materiałach dziennikarzy rosyjskich i zagranicznych. Na przykład w „The New York Times” C.J. Levy pisze:

Senior government officials deny the existence of a stop list, saying that people hostile to the Kremlin do not appear on TV simply because their views are not newsworthy. In interviews, journalists said that they did not believe the Kremlin kept an official master stop list, but that the networks kept their own, and that they all operated under an informal stop list – an understanding of the Kremlin’s likes and dislikes¹⁹.

Natomiast dziennikarz W. Pozner „в ходе онлайн-интервью интернет-изданию GZT.RU рассказал, что у его программы, выходящей на Первом канале, имеется отдельный „стоп-лист» (список людей, которых нельзя звать в эфир), не совпадающий со „стоп-листом» канала в целом. По словам ведущего, в его списке семь имен, озвучивать которые он отказался”²⁰.

W warunkach polaryzacji nastrojów w określonej części społeczeństwa można przypuszczać, że relacja między wypowiedziami dziennikarza a oficjalnym kursem stała się ważnym kryterium podjęcia konkretnej decyzji kadrowej. Badacz rosyjskich kręgów dziennikarskich, R. Sacharow, kieruje następujące sugestie do pracowników jednej z dużych agencji informacyjnych w związku z dymisją kierownictwa mediów:

Медиаландшафт даже в Москве настолько сильно скукожился, что надо использовать все свои силы, чтобы даже на том рабочем месте, если это не будет совершеннейший поворот к агитпропу, делать хорошие вещи. Коллегам надо принять такое мужественное решение. Но, к сожалению, мы же помним, что даже в «Медузу» устроились не все, кто уволился из «Ленты»²¹.

Poza sprawami aktualności politycznych na pracę dziennikarzy poważnie wpłynął kryzys gospodarczy, który doprowadził do zwolnień wśród pracowników wielu redakcji.

¹⁹ C.J. Levy, *It Isn't Magic: Putin Opponents Vanish From TV*, „The New York Times”, 3.06.2008, <https://www.nytimes.com/2008/06/03/world/europe/03russia.html> [dostęp: 9.12.2016].

²⁰ Pozner *rasskazał o „stop-listach” Pierwogo kanala*, „Lenta.ru” 24.11.2011 r., <https://lenta.ru/news/2011/02/24/pozner/> [dostęp: 9.12.2016].

²¹ Cyt. za: N. Mazakina i N. Gijewskaja, *Pietierburgskie żurnalisty proszczajutsia s RBK, „Lenizdat”*, 13.05.2016, <https://lenizdat.ru/articles/1138911/> [dostęp: 1.11.2016].

Podobna sytuacji skłoniła wielu dziennikarzy do wyboru strategii mimi-kry w mediach społecznościowych. Co do zasady oznacza to słabą aktywność w otwartej przestrzeni wypowiedzi o maksymalnie neutralnym charakterze, prawie całkowitą rezygnację z komentarzy poświęconych ważnym wydarzeniom społecznym. Dziennikarze podkreślają, że skupiają się na mechanicznym, bezkrytycznym wykonywaniu obowiązków zawodowych. Starają się oni minimalizować omawianie kwestii służbowych w mediach społecznościowych. Na przykład redaktor telewizyjny „Т” pisze:

Все-таки трёхнедельный ночной марафон даёт о себе знать. Сегодня всю ночь верстал выпуски и писал тексты. Мозг не понимает, что можно отдохнуть. И разбудил меня в 7 утра ... (Jednak trzytygodniowy nocny maraton daje o sobie znać. Dziś całą noc przeglądałem tytuły i pisałem teksty. Mózg nie rozumie, że można odpocząć. I obudził mnie o 7 rano...)

Dziennikarze są wezwani do podkreślania lojalności wobec oficjalnej pozycji redakcji, najczęściej kiedy chodzi o stosunek do polityki rządu. W tym czasie kryzys polityczny doprowadził do radykalizacji dyskusji w mediach społecznościowych. Nazwałbym to „efektem papugi”. Przede wszystkim dlatego, że ta radykalna komunikacja w wielu przypadkach imituje niemożliwe relacje w realnym świecie. Niektórzy dziennikarze zaczęli aktywnie i stosunkowo ostro wypowiadać się w przestrzeni społecznej. Dotyczyło to i zwolenników, i przeciwników polityki rządowej. Dziennikarz „В1” wyraża swoją opinię w sprawie obywateli Rosji, którzy mieszkają za granicą:

люди без очевидных причин свалили в какие-нибудь Штаты (их не били, им не угрожали, уголовных дел в отношении них не возбуждали и т.д.), они просто не хотели жить в России. И вот эти люди сутками в соцсетях откровенно с**т кирпичами на Россию и её народ. На олимпиаде ставят в фейсбуке значок, что болеют за сборную США/Швеции/Финляндии, бросаются на всех, кто болеет за российских спортсменов, заказывают банковские карты исключительно с американским флагом и т.п., ведь все американское/европейское - золото, российское - г***о. А мне просто хочется поинтересоваться: ОК, Господь ошибся, родился ты не в той стране, но сейчас тебе что от неё надо? Все прекрасно, ты изменил свою судьбу, ты её творец, ты избавился от России, так отстань уже от неё. Просто не мешай тем, кто её действительно любит.

(ludzie bez widocznych przyczyn spieprzyli do jakichś Stanów (ich nie bito, im nie grożono, nie rozpoczęto wobec nich postępowań karnych itd.), on po prostu nie chcieli mieszkać w Rosji. I oto ci ludzie setkami w mediach społecznościowych otwarcie sr**ją na Rosję i naród. Podczas olimpiady zaznaczają na Facebooku, że kibicują drużynie USA/Szwecji/Finlandii, rzucają się na tych, którzy kibicują rosyjskim sportowcom, zamawiają karty bankowe wyłącznie z flagą amerykańską itp., bo niby wszystko co amerykańskie/europejskie jest złote, a co rosyjskie – g***wno. A mnie po prostu interesuje: ОК, Pan Bóg się pomylił, urodziłeś się nie w tym kraju, ale czego od niego teraz chcesz?

Wszystko pięknie, zmieniłeś swój los, jesteś jego twórcą, uwolniłeś się od Rosji, więc się od niej odczep. Po prostu nie przeszkadzaj tym, którzy ją prawdziwie kochają)

Dziennikarz „G” pisze o prośbie reżysera Aleksandra Sokurowa do prezydenta w sprawie reżysera Olega Siencowa, skazanego w FR z paragrafu o przygotowywanie aktu terrorystycznego na Krymie:

Чувак закон нарушил, а они его освободить просят...смешно... а если бы он не режиссёром был, а сталеваром? (Koleś naruszył prawo, a oni chcą go uwolnić... to śmieszne..., a gdyby był nie reżyserem, a stalownikiem?).

Ten sam dziennikarz w następujący sposób reaguje na wypowiedź Ministra Spraw Zagranicznych FR Sergieja Ławrowa pod adresem dziennikarzy²². Dalej przywołany jest cytat z krótkiego wpisu w sieci:

Мужик!!! Все по своим местам расставил. Журналиги... (Prawdziwy facet!!! Wszystko poustawiał na swoje miejsca. Dziennikarzyny...).

Do podobnych wypowiedzi można zaliczyć wpis redaktora „K” w związku z uznaniem rosyjskiej sportsmenki Julii Stiepanowej za winną stosowania dopingu:

Ахаха! Ну, и что дорогая Степанова? Стукачка, которая сама жрала допинг на олимпиаду не допущена. Поделом! (Hahaha! No i co, kochana Stiepanowa? Jest kapusiem, która sama pożerała doping, i nie została dopuszczona do olimpiady. Dobrze jej tak!)

Zauważmy, że takie wypowiedzi noszą charakter wartościujący i zawierają wulgaryzmy lub słownictwo potoczne z zastosowaniem sformułowań świadczących o braku szacunku.

W szeregu wypadków dziennikarze dążą do wykorzystania koniunktury w celu zbiccia dodatkowego kapitału społecznego w rozumieniu Pierre’a Bourdieu²³. Tworzyli oni specjalne strony w *social media*, gdzie aktywnie omawiano i komentowano wydarzenia polityczne. Na przykład kierownictwo jednego z niewielkich kanałów telewizyjnych zaczęło prowadzić aktywną kampanię propagandową w mediach społecznościowych. Chodziło o bezwarunkowe poparcie polityki Rosji na Ukrainie.

Przytoczę kilka wypowiedzi odnoszących się do czasu początku kryzysu ukraińskiego. Redaktor „K” w taki sposób reaguje na amerykańskie wsparcie dla Ukrainy i śmierć ludzi w odeskim „Pałacu Związków Zawodowych”:

²² W materiale opublikowanym na www.youtube.com słychać, jak Ławrow zwraca się do nieznanego dziennikarza po angielsku, a następnie mówi po rosyjsku: «diebiły» – «debile».

²³ P. Burd’je, *Prakticzeskij smysl*, Sankt Petersburg 2001.

В связи с закрытием базы Манас и сложными отношениями с Россией, НАТО срочно нужен аэродром и порт Одесса, мешает население. (W związku z zamknięciem bazy Manas i skomplikowanymi stosunkami z Rosją, NATO natychmiast potrzebuje lotniska i portu Odessa, ludność przeszkadza)

Autor posta przywołuje popularny w większości mediów rosyjskich pogląd o udziale USA w pewnych wydarzeniach na Ukrainie i istnieniu planu osłabienia rosyjskiego wpływu na Europę środkową i wschodnią.

Przywołam jeszcze jeden cytat z „K”. Dotyczy on wypowiedzi amerykańskiej dyplomatkii Victorii Nuland. Tekstowi towarzyszy jej fotografia:

Выдает лицензии правому сектору на захват и поджог зданий. (Wydaje prawemu sektorowi licencje na zajmowanie budynków i ich podpalanie)

Inny wpis „K” poświęca Jennifer Psaki, asystentce sekretarza stanu USA:

Надо сказать коллективное спасибо Мэтью Ли за то, что открыл миру Псаки. С ней веселее! (Trzeba wspólnie podziękować Matthew Lee za to, że odkrył dla świata Psaki. Z nią jest weselej)

Ta informacja może być prawidłowo odczytana przy zrozumieniu kontekstu – ironicznej retoryki, która została przyjęta w rosyjskim dyskursie politycznym w stosunku do oficjalnych przedstawicieli amerykańskiej administracji w czasie zaostrzenia kryzysu ukraińskiego. Tego rodzaju teksty wyróżnia jaskrawa personalizacja. Są one związane z obrazem konkretnego działacza społecznego lub politycznego. W celu prezentacji i przedstawienia jego działań może być stosowana ekspresywna leksyka, tworząca stały negatywny obraz. Wykorzystywana jest ironia, aluzje historyczne i stereotypy, wszystko to, co T. van Dijk²⁴ nazwał wiedzą ogólnokulturową. Do wzmocnienia tezy często wykorzystywane są kolaże lub fotografie, które podkreślają niszczący, prześmiewczy lub mylący charakter informacji. W tym czasie wspomina się bohaterów pozytywnych²⁵. Na przykład post „K” o Kadyrowie, który zebrał grupę „ochotników” w celu uczestnictwa w wydarzeniach na Ukrainie: „Спасибо Рамзан Ахматович! Храни Вас Бог!” („Dziękuję Ramzanie Achmatowiczu! Niech Cię Bóg chroni!”). Wykorzystanie formy grzecznościowej²⁶ rzadko jest spotykane w większości zwykłych publicznych wpisów. Poza tym autor podkreśla swój stosunek do bohatera wpisu przez zwrot do mocy nadprzyrodzonych (emocjonalny charakter powierzenia polityka sile wyższej podkreślony jest wielkimi literami).

²⁴ T. Deijk, *Diskurs i własť: riepriezientacyja dominirowanija w jazykie i kommunikacyi*, Moskwa 2013.

²⁵ Prezydent Putin, minister obrony Szojgu, szef MSZ Ławrow i władca Czeczenii Kadyrow.

²⁶ Po imieniu i imieniu odojcowskim.

Przywołam przykład przeciwnego poglądu. Dziennikarz „B2” w pierwszych miesiącach pracy w nowym miejscu zaczął publikować soczyste wpisy w mediach społecznościowych:

В редакции завелся телевизор. Смотрю весь день Россию-24 и периодически громко матерюсь. Там идет настоящая война. В стык анонсируются три программы. «Донбасс. Дети войны», со слоганом «Донецкие мамы идут на войну». Далее специальный проект про войну в Сирии: огонь из танков, съемки разрушений с воздуха и тд. Далее – анонс программы «Русское оружие». Снова танки, еще какое-то военное говно... (W redakcji pojawił się telewizor. Oglądałam przez cały dzień Rossija-24 i czasami głośno bluźnię. Tam toczy się prawdziwa wojna. Po kolei zapowiadane są trzy programy. „Donbas. Dzieci wojny” ze sloganem „Donieckie matki idą na wojnę”. Dalej specjalny projekt o wojnie w Syrii: ogień czołgów, zniszczenia fotografowane z powietrza itd. Następnie анонс programu „Rosyjski oręż”. Znowu czołgi, jeszcze jakieś wojskowe gówno...)

Szczególny przypadek reprezentuje sprawa kampanii przedwyborczych. W tym czasie wyraźnie śledzony jest dwojaki stosunek do *social media* ze strony dziennikarzy i redakcji. Z jednej strony, wymiar osobisty i posty adresowane do „znajomych” rozpatrywane są w charakterze przestrzeni publicznej. Z drugiej – sposób funkcjonowania mediów społecznościowych ogranicza możliwości publikacji prywatnych, nieosobistych wpisów. Prywatność jest iluzoryczna, a modele zachowania są problematyczne. Przywołajmy dwie wypowiedzi dziennikarzy „B1” i „B2”:

1) Хочу видеть в следующем созыве ЗакСа Борис Вишневский [hash tag]. Сама получу инфаркт, если он не пройдет. Что касается конкретно моего округа, то пока не понимаю, кто такой Леонид Маругин («Яблоко»). Вообще, собиралась за самовыдвиженца Александр Шуршев [hash-tag], но его не пустили на выборы, срезав на подписях. (Chcę widzieć w następnej kadencji ZakSa²⁷ Borysa Wiszniewskiego. Dostanę zawału, jeśli on nie przejdzie. Jeśli chodzi konkretnie o mój okręg, na razie nie rozumiem, kim jest Leonid Marugin („Яблоко”). W ogóle chciałam poprzeć niezależnego Aleksandra Szurszewa, ale nie dopuszczono go do wyborów, ścinając na podpisach)

2) В Госдуму хочу, чтобы прошли отважный Лев Шлосберг, честный Владимир Рыжков и „единственный голос разума в 6-й Думе” Dmitry Gudkov. (Chcę, aby do Dumy weszli odważny Lew Szlosberg, uczciwy Władimir Ryżkow i jedyny głos rozumu w szóstej Dumie Dmitrij Gudkow)

Pojawia się kwestia dopuszczalności otwartej agitacji za konkretną partią polityczną lub kandydata i zagrożenia powstaniem konfliktu interesów w pracy dziennikarzy. Radykalizacja wypowiedzi to prowokacje, osobiste oskarżenia,

²⁷ Zgromadzenie Prawodawcze Sankt Petersburga.

ironia, zonglowanie czynnikami historycznymi, co na określonym etapie prowadziło do pojawienia się wojny informacyjnej. Czarne listy i wyrzucanie z grona znajomych stały się powszechnym zjawiskiem w przestrzeni mediów społecznościowych. Paradoksalnie, w środowisku dziennikarskim nie zawsze pojawiała się podobna radykalna dyskusja na poziomie realnych redakcji. Co więcej, dziennikarze dopiero co wymienili się skrajnymi komentarzami w przestrzeni wirtualnej, a mogą kontynuować neutralne, a może nawet przyjacielskie relacje w realnym życiu. Jeszcze jedną formę istnienia w przestrzeni społecznej nazwałbym strategią „gwiazdy morskiej”. Wielu redaktorów naczelnych i producentów jest zarejestrowanych w mediach społecznościowych pod własnymi nazwiskami, ale stosunkowo rzadko (o ile w ogóle) umieszczają w otwartym dostępie jakiejkolwiek informacje/wpisy. Z jednej strony otrzymują oni dostęp do informacji, w tym do komentarzy współpracowników, a z drugiej unikają zagrożenia kompromitacją w oczach przedstawicieli różnych obozów politycznych. Należy zauważyć, że analogiczna strategia może realizować się jako demonstracyjna rezygnacja z rejestracji w mediach społecznościowych. Dodam, że strategia „gwiazdy morskiej” jest uwarunkowana także odczuciem braku perspektyw aktywnego udziału w dyskusjach w ramach przestrzeni wirtualnej.

Ważne jest podkreślenie równoległej egzystencji rosyjskich dziennikarzy w przestrzeni wirtualnej i realnej. Dotyczy to i dużych mediów o zasięgu federalnym, i prasy regionalnej. Praca w prorządowej organizacji nie wskazuje na poglądy dziennikarza. Przedstawiciele przeciwnego obozu – warunkowo nazwijmy go liberalnym – często zarzucają kolegom kłamstwa, oszukiwanie publiczności, propagandę. W odpowiedzi mogą usłyszeć zarzuty o pracę na rzecz zachodnich sponsorów. Poza tym najczęściej przedstawiciele mediów prorządowych zwracają uwagę na skrajny brak popularności alternatywnych publikatorów. W praktyce oznacza to brak możliwości znalezienia pracy przez dziennikarza, który chce przeciwstawiać się oficjalnej polityce. Poza tym praca w mediach regionalnych często stwarza iluzję możliwości zmienienia świata na lepszy. Kompromis w kwestiach politycznych powinien być rekompensowany stosunkową wolnością w omawianiu problemów społecznych. W praktyce oznacza to pełną podległość regionalnym urzędnikom i ich interesom politycznym.

Media społecznościowe w znaczącym stopniu tworzą iluzję dyskusji zawodowej i politycznej. Możliwość poinformowania o swoich poglądach w Internecie, uczestniczenia w omawianiu spraw, stosunkowo bezpieczna radykalizacja ocen i sądów, w określonym stopniu oznacza złagodzenie realnej przestrzeni publicznej. Prezentacja poglądów w mediach społecznościowych może oznaczać rozgrzeszenie, które obroni obywateli i dziennikarzy przed zarzutem pasywności w dyskusji publicznej. Przekształcenie dziennikarzy w politycznych

propagandystów wiąże się z konkretnymi wydarzeniami oficjalnej agendy. Radykalizację dyskusji, wykorzystanie żargonizmów i wulgaryzmów w mediach społecznościowych można porównać z okresem formowania nowego rosyjskiego dziennikarstwa pod koniec lat 80. i na początku 90. Jednak dzisiaj dyskusja jest schowana w przestrzeni wirtualnej i ma ograniczony charakter.

Można mówić o stopniowym kształtowaniu „zasad gry”, pewnych modeli zachowań dziennikarzy. W przypadku formowania tych modeli uwzględniane są: polityczna koniunktura, istnienie niejawnych porozumień między władzami a redakcją. Jednym z przykładów takich porozumień jest konflikt wokół posta w *social media*, który umieścił jeden z pracowników radia Echo Moskwy w listopadzie 2014 roku²⁸. Z drugiej strony, iluzja prywatności wciąż jeszcze pozwala pracownikom mediów swobodnie podchodzić do wyboru stylu i treści konkretnych wpisów. Można założyć, że w pewnych wypadkach ruchome granice etyczne są wykorzystywane dla potwierdzenia oficjalnego dyskursu informacyjnego. Poza tym państwo próbuje wypracować akty normatywne i wprowadzić praktykę prawną w celu opisu i wsparcia granic tego, co jest dopuszczalne w świecie wirtualnym.

Bibliografia

- Bourdieu P., *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, Warszawa 2009.
- Burd'je P., *O telewidenii i żuranalistike*, Moskwa 2002.
- Burd'je P., *Praktičeskij smysl*, Sankt Petersburg 2001.
- Dejk T., *Diskurs i vlast: riepriezentacyja dominirowanija w jazykie i kommunikacyi*, Moskwa 2013.
- Goriaczewa T., *Politiceskaja cenzura w SSSR. 1917-1991 gg.*, Moskwa 2009.
- Levy C.J., *It Isn't Magic: Putin Opponents Vanish From TV*, „The New York Times”, 3.06.2008, <https://www.nytimes.com/2008/06/03/world/europe/03russia.html> [dostęp: 9.12.2016].
- Lysakowa I., *Polilog w sowremennych SMI: tolerantnost' ili konfrontacyja*, „Respectus Philologicus” 2007, nr 11, s. 76–80.
- Monowa T., *Dumi, koito razdelat: politicziskijat diskurs w peczata*, Sofia 2000.
- Niestierczuk O., *SMI kak faktor formirowanija rossijskoj politiceskoj idientcznosti w sowriemiennych usłowijach*, „Politeja” 2013, nr 26.

²⁸ Dziennikarz Aleksander Pluszczew (Александр Плющев) opublikował na Twitterze pytanie, czy można uważać śmierć syna szefa prezydenckiej administracji, który wcześniej naruszał prawo, za dowód istnienia sił wyższych? Post wywołał publiczną negatywną reakcję przedstawicieli głównego akcjonariusza stacji – kompanii „Gazprom-Media”. W stosunku do dziennikarza zastosowano sankcje.

Ricoeur P., *Między pamięcią a historią*, „Znak” 2005, nr 3, s. 609–616.

Wrońska A., *Dziennikarze i blogerzy jako uzupełniające się środowiska tworzące treści*, „Rocznik Bibliologiczno-Prasoznawczy” 2015, vol. 7/18, s. 213–226.

Abstract

Journalism in Russia faces not only a problem of co-existence with an authoritarian regime. Intense changes within distribution of information (growth of popularity of social media, common access to video and sound recording devices, problem of fact-checking) lead to – in conditions of the present political situation – forming of specific strategies in the journalists' behavior in the visual space, so that arises the matter of characteristic features of alterations within the following relations: employee–employer, journalist–receiver, journalist–journalist, journalist–state.

Keywords: Russia, journalism, social media, journalists, strategies in the journalists, authoritarian regime

Magdalena Żakowska*

Pokój z Iwanem. Rosja jako siła opatrnościowa w propagandzie Państw Centralnych doby Wielkiej Wojny

Prowadzony i wspomagany przez personifikację swego przeznaczenia, bohater kontynuuje wyprawę i [...] dociera do „strażnika progę”, stojącego u wejścia do strefy spotęgowanej mocy. [...] Za [nią] rozciąga się ciemność, skrywająca rzeczy nieznanne i groźne. [...] Rejony nieznanne [...] są polem dla niczym nie skrępowanej projekcji treści nieświadomości. Kazirodcze *libido* i ojcobójcze *destrudo* kierują się stamtąd z powrotem do jednostki i jej społeczności, przybierając formy przywodzące na myśl groźby gwałtu i przemocy oraz niebezpiecznej rozkoszy.

Joseph Campbell¹

Otwierając w grudniu 2007 roku berlińską wystawę *Nasi Rosjanie – nasi Niemcy*², niemiecki minister spraw zagranicznych Frank-Walter Steinmeier stwierdził:

* Doktor, Katedra Teorii i Historii Stosunków Międzynarodowych, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki.

¹ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, Poznań 1997, s. 68–69.

² Pełen tytuł wystawy: *Nasi Rosjanie – nasi Niemcy. Wizerunki Innego, 1800–2000*. Wystawa była otwarta dla zwiedzających na zamku Charlottenburg w dniach 8.12.2007–2.03.2008.

Niemców i Rosjan łączy długa, tragiczna, krwawa i bezprecedensowa w skali dziejów historia. Przynajmniej od połowy XVIII w. stan relacji niemiecko-rosyjskich decydował nie tylko o losach obu krajów, lecz również naszych sąsiadów w Europie Środkowej i Wschodniej oraz innych narodów i państw. Bez przesady powiedzieć można, że w dwu ostatnich stuleciach stosunki między Niemcami a Rosją odgrywały istotną, a często wręcz rozstrzygającą rolę w przełomowych momentach europejskiej historii³.

Wspomniana wypowiedź znajduje potwierdzenie zarówno w myśleniu politycznym współczesnych Niemców, jak i w historiozoficznych rozważaniach formułowanych w Niemczech w minionych stuleciach. Upraszczając, relacje z Rosją jawią się Niemcom w dwóch kontekstach. Kraj ten to z jednej strony Wschód, który należy odwracać od barbarzyństwa, cywilizować i poskramiać, z drugiej zaś niezwykły, potężny kolos, który nie raz stał się siłą sprawczą w niemieckiej historii.

W świetle faktów, lecz także wiedzy potocznej, Rosja w dziejach Niemiec kilkakrotnie odegrała rolę *deus ex machina*. Śmierć carycy Elżbiety w 1762 roku i wstąpienie na tron Piotra III spowodowały wycofanie się Rosji z koalicji antypruskiej, następnie zaś w ogóle z wojny siedmioletniej. Wydarzenie to w ostatniej chwili uratowało Prusy przed klęską militarną i przeszło do historii jako Cud domu brandenburskiego. W okresie napoleońskim w pamięci Niemców zapisał się obraz armii rosyjskiej jako potęgi, która wyzwoliła Europę spod okupacji francuskiej. W erze Bismarcka, który mawiał, że istota niemieckiej dyplomacji polega na wynegocjowaniu dobrej umowy z Rosją, stosunki między obu krajami porównywano do relacji małżeńskich. W 1866 roku minister spraw zagranicznych Prus Otto von Manteuffel państwo to przyrównał do żony don Giovanniego, donny Elwiry: „dawnej, legalnej”, kochającej, tej, która czeka tylko „na słodkie słówko, żeby się rzucić w objęcia płochego”⁴. Na Rosji można było polegać – jak argumentowali dyplomaci – podczas gdy relacje z krajami takimi jak Włochy czy Francja przyrównywano do flirtu lub niefortunnego romansu⁵.

W XX wieku ratunkiem dla osamotnionej politycznie Republiki Weimarskiej okazał się układ o współpracy z ZSRR, podpisany w Rapallo (1922), dla Hitlera zaś – zabezpieczający przed wojną na dwa fronty – układ Ribbentrop-Mołotow (1939). Wreszcie, klimat gorbaczowowskiej pierestrojki i „nowego myślenia” dały impuls do obalenia władzy komunistycznej w NRD, następnie zaś umożliwiły ponowne zjednoczenie Niemiec (1990). O wyjątkowej roli odgrywanej przez Rosję mówi się w Niemczech również obecnie. Politycy, nade

³ K. Janeke (red.), *Unsere Russen, unsere Deutschen. Bilder vom Anderen 1800 bis 2000*, Berlin 2008, s. 7.

⁴ J. Kłaczko, *Dwaj kanclerze*, [w:] idem, *Dwaj kanclerze i inne studia dyplomatyczne*, Kraków 2009, s. 152.

⁵ *Ibidem*.

wszystko lewicowi, lecz nie tylko, reprezentują pogląd, zgodnie z którym jedynym akceptowalnym systemem globalnych powiązań jest wielobiegunowość, czyli świat, w którym respektuje się interesy wszystkich ważnych mocarstw, w tym Federacji Rosyjskiej.

W wypowiedziach niemieckich żurnalistów i polityków silnie obecna jest również świadomość krzywd, wyrządzonych Rosji radzieckiej w czasie ostatniej wojny, a także przekonanie, że Niemcy nie mają prawa występować wobec tego państwa w roli oskarżyciela. 27 stycznia 2014 roku, w 70. rocznicę przerwania blokady Leningradu, prezydent RFN Joachim Gauck w liście do prezydenta Rosji Władimira Putina napisał, iż pamięć o wojnie totalnej przeciw ZSRR napęła Niemców głębokim wstydem i smutkiem⁶. Z drugiej strony, 1 września 2014 roku, w związku z wydarzeniami na Ukrainie, Gauck nazwał Rosję krajem „żądnym wojny” i zachowaniem tym wywołał burzliwą krytykę prasy niemieckiej, która oskarżyła go o ignorancję, brak wrażliwości historycznej i dążenie do wzniecenia nowych wojen⁷.

Statystyczny Niemiec nie lubi Rosjan i obawia się prowadzonej przez nich polityki⁸. Dobrym tego przykładem jest sposób postrzegania działań Władimira Putina. Prezydentowi Rosji przypisuje się cechy takie jak nieprzewidywalność i żądza władzy⁹, na dodatek zaś uważa się go za polityka bardziej wpływowego niż Angela Merkel i niekoniecznie liczącego się z jej zdaniem¹⁰. Z drugiej strony, Rosja jest dla Niemców mocarstwem, którego nie wolno lekceważyć, siłą zdającą się wymykać ocenom w kategoriach dobra i zła, przyjaźni lub wrogości, obcości lub bliskości cywilizacyjno-kulturowej. I *vice versa*. Zaskakująco wielu Rosjan wybaczyło Niemcom ciemne karty wzajemnej historii i wyraża nadzieję na trwałą, stabilną wzajemną współpracę, a politycy lubią słuchać zapewnień, że „Rosja jest i pozostanie najważniejszym sąsiadem Niemiec na Wschodzie”¹¹.

⁶ Waga tej rocznicy została podkreślona w ten sposób, iż uczczono ją w Niemczech w tym samym czasie co Dzień Pamięci o Holocauście; <https://www.evangelisch.de/inhalte/91843/27-01-2014/gauck-erinnerung-leid-der-russen-im-zweiten-weltkrieg-wach-halten> [dostęp: 1.07.2015].

⁷ <http://www.freundederkuenste.de/aktuelles/reden-ist-silber/meinung/joachim-gauck-missbraucht-sein-amt-konstantin-wecker-und-rainer-kahni-sind-empoert.htm> [dostęp: 10.07.2015].

⁸ <http://www.welt.de/reise/article128791869/Warum-Russen-die-unbeliebtesten-Touristen-sind.html> [dostęp 1.07.2015]; <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/177126/umfrage/personengruppen-die-als-nachbarn-unangenehm-waeren/> [dostęp: 1.07.2015].

⁹ <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/2714/umfrage/politiker-mit-einfluss-auf-internationaler-ebene/> [dostęp: 1.07.2015].

¹⁰ <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/292792/umfrage/umfrage-zu-charaktereigenschaften-von-wladimir-putin/> [dostęp: 1.07.2015].

¹¹ Słowa byłego kanclerza Niemiec Helmuta Kohla, wypowiedziane na spotkaniu z Władimirem Putinem 13.10.2005. P. Rachtan, *Rosja – Niemcy, dwaj sąsiedzi*, <http://kontrateksty>.

Niemcom zdarza się również postrzegać dylematy polityki zagranicznej Rosji przez pryzmat własnych doświadczeń i analogicznie je usprawiedliwiać. Przykładowo, mówiąc o rosyjskiej krytyce rozszerzania NATO na wschód, sięgają do argumentów dotyczących *Einkreisungsängste*, czyli obaw przed zagrożeniem ze strony sąsiadów, stosujących politykę „okrążenia”, prowadzącego do klinczu. Politykę Rosji, widzianą przez ten pryzmat, postrzega się więc jako reaktywną, a państwo rosyjskie jako niezainteresowane angażowaniem się w konflikt, niebędące jego inicjatorem ani *spiritus movens* wydarzeń.

Pokój z Iwanem

W poniższych rozważaniach omówię jeden z kluczowych, niewspomnianych wcześniej momentów w historii, który stał się kanwą do odrodzenia, utrwalenia i wzbogacenia wizerunku Rosji jako niewidzialnej ręki opatrności, nie tylko w Niemczech, lecz również w innych częściach Europy.

Wydarzeniem tym było raptowne wycofanie się Rosji z działań militarnych podczas I wojny światowej i zawarcie separatystycznego pokoju z państwami centralnymi. Trauma Wielkiej Wojny doprowadziła, szczególnie w Niemczech, do wzburzonego z bezprecedensową siłą wołania o pokój, zaś apele te znalazły największe wsparcie w pacyfistycznych hasłach, głoszonych przez bolszewików. W ten sposób Rosja, jeden z głównych wrogów państw centralnych, po rewolucji październikowej stała się, niespodziewanie i w najbardziej pożądanym momencie, ich największym sojusznikiem.

Omawiając reakcję niemieckiego społeczeństwa na wspomnianą koniunkcję zdarzeń, pragnę podjąć się odpowiedzi na szereg nasuwających się w związku z nią zagadnień:

- Jakie narracje związane z Rosją dominowały w społeczeństwie niemieckim *Anno Domini* 1917–1918?
- Czym różniły się one od narracji tworzonych w innych państwach centralnych – na potrzeby austriackich i bułgarskich dyskursów propagandowych – a w czym je przypominały?
- Czym uwarunkowana była taka właśnie specyfika omawianych obrazów?

W moim przekonaniu, w pierwszej kolejności klucz do odpowiedzi na wyżej postawione pytania leży w zrozumieniu uniwersalnych mechanizmów związanych z kreowaniem wizerunków przyjaciół i wrogów w dobie wojny i propagandy wojennej. Przy założeniu, że jednym z głównych celów propagandy jest afirmacja „swoich”, nie ulega wątpliwości, że zabieg taki musi wiązać się z przynajmniej

pl/index.php?action=show&type=quick&page=77 [dostęp: 23.04.2016]; por. G. Gromadzki i in., *Ludzie-historia-polityka. Polska i Niemcy w oczach Rosjan*, Warszawa 2012, s. 28–37.

względna deprecjacja Innych/Obcych. Po drugie, agitacja musi być przekonująca, z tego powodu zaś nie ma innego wyjścia, jak odwoływać się do utrwalonych prawd i nie wycofywać się z wcześniej głoszonych twierdzeń.

Harold D. Lasswell zauważył, że utożsamiamy się z tą propagandą, która solidaryzuje się z wyznawanymi przez nas wartościami i w analogiczny sposób – przez pryzmat przekonania o podzielanej lub nie wspólnocie wartości – waloryzujemy innych. Wrogiem staną się ci, co do których uwierzmy, że wyglądają, myślą i zachowują się inaczej od nas, natomiast partnerami, przyjaciółmi, „swojakami” ci, którzy jawić się nam będą niczym odbicie nas samych¹². Na subiektywny, afektywny charakter naszych poglądów zwrócił też uwagę m.in. Jacques Ellul. Argumentuje on, iż najbardziej skuteczną propagandą jest ta odwołująca się do mitów, symboli, emocji, nie zaś do inteligencji odbiorcy¹³.

Jedną z głównych zasad propagandy jest więc nienegowanie ustalonych, racjonalizowanych, trwałych opinii, stereotypów, wzorców zachowań. Na podobnej zasadzie, przekonań nie da się stworzyć z niczego, bez odwołania do idei zawartych w ogólnie znanych symbolach, odniesieniach kulturowych, mitach¹⁴.

Ellul podkreśla również, że propaganda z natury nie służy ulepszaniu, humanizowaniu człowieka, lecz legitymizacji jego pierwotnych instynktów. Z tego powodu musi ona odwoływać się do powszechnie podzielanych uczuć, najbardziej rozpowszechnionych idei, najprymitywniejszych wzorców. Mając na uwadze nawyki i potrzeby zwykłego człowieka, musi przemawiać za pomocą prostych, jednoznacznych, oczekiwanych przez społeczeństwo przekazów, np. „ufaj swoim przywódcom”, „bądź dumny ze swojego kraju”, „nienawidź i miej w pogardzie swych wrogów”¹⁵. Jednym z najszybciej i najbardziej skutecznie wpajanych uczuć jest nienawiść. Obfite żniwo zbiera ona zwłaszcza wtedy, gdy doświadczamy nieszczęść; wówczas katartyczną moc daje nam przypisanie własnych klęsk i win Innym oraz utwierdzenie się w przekonaniu, że nasze problemy znikną, gdy tylko wspomniani Inni zostaną uśmierceni¹⁶.

Teoretycy propagandy zauważają również, że utrwalone przekonania, uprzedzenia, stereotypy są bardzo odporne na zmiany, wręcz niemożliwe do wykorzenia¹⁷. Przykładowo, w trakcie wojny role i wizerunki walczących stron są z zasady ściśle rozdzielone, a państwa walczące przeciw sobie nie stają się znienacka przyjaciółmi¹⁸. To samo odnosi się do intensywności uczuć.

¹² L. Porębski, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Lasswella*, Kraków 2007, s. 187.

¹³ J. Ellul, *Propaganda. The Formation of Men's Attitude*, New York 1973, s. 25–26.

¹⁴ *Ibidem*, s. 33.

¹⁵ *Ibidem*, s. 38.

¹⁶ *Ibidem*, s. 73.

¹⁷ *Ibidem*, s. 33.

¹⁸ L. Porębski, *op. cit.*, s. 189.

Po latach intensywnego grania na emocjach mas, odwoływania się do pragnień i niskich instynktów oraz ich usprawiedliwiania, niezwykle trudno jest wtłoczyć je w spokojne ramy codziennego życia¹⁹.

Jak wspomniana teoria ma się do przekazów propagandowych państw centralnych doby Wielkiej Wojny? Bez wątpienia, w każdym z nich dyskurs dotyczący własnego narodu, jego antagonistów i sojuszników miał osobną specyfikę i wypływał z innych uwarunkowań. Poniżej pragnę prześledzić okoliczności, które zdeterminowały charakter wojennych przekazów propagandowych nie tylko w II Rzeszy, lecz również w państwie austro-węgierskim i Bułgarii.

Obraz Niemców, sugestywnie wykreowany w państwach Ententy, opierał się na wizji tego narodu jako współczesnych Hunów: barbarzyńców, którzy zaatakowali neutralną Belgię, niszczyli dobra kultury i nie przestrzegali praw ludności cywilnej²⁰. W efekcie jednym z głównych celów propagandy wilhelmińskiej było udowodnienie, że Niemcy prowadzą wojnę w bardziej cywilizowany sposób niż ich wrogowie²¹. Bolączką monarchii habsburskiej była z kolei relatywna słabość militarna i wewnętrzne konflikty narodowościowe. Dlatego też propaganda tego kraju zmuszona była kłaść silny nacisk na unaocznianie przykładów wyższości bojowej i patriotyzmu żołnierzy cesarsko-królewskiej armii oraz słabości i śmieszności jej wrogów. Znienawidzona przez narody bałkańskie Bułgaria w swojej wojennej propagandzie starała się natomiast dyskredytować swoich bałkańskich rywali i pomijać milczeniem informacje o ich możliwych sojusznikach²².

Jaką jednak konkretnie rolę we wspomnianej propagandzie odgrywać miało państwo carów? W dużym stopniu zależało to od pozycji zajmowanej przez imperium rosyjskie w hierarchii wrogów. Dla Niemiec i Austro-Węgier Rosja była, na równi z Francją i Wielką Brytanią, śmiertelnie groźnym przeciwnikiem, w starciach z którym oba państwa centralne znajdowały się od wybuchu wojny aż do separatystycznego traktatu pokojowego zawartego 3 marca 1918 roku. Bułgaria z kolei znalazła się w stanie wojny z Rosją w październiku 1915 roku, w praktyce jednak wojska bułgarskie ścierały się z siłami rosyjskimi tylko w drugiej połowie roku 1916, podczas kampanii w Dobrudży²³.

¹⁹ J. Ellul, *op. cit.*, s. 76.

²⁰ P. Jelavich, *German Culture in the Great War*, [w:] *European Culture in the Great War. The Arts, Entertainment, and Propaganda, 1914-1918*, A. Roshwald, R. Stites (red.), Cambridge 1999, s. 42-47.

²¹ W. Coupe, *German Cartoons of the First World War*, „History Today” 1992, no. 42, s. 27-29.

²² E. Kelbetcheva, *Between Apology and Denial: Bulgarian Culture during World War I*, [w:] *European Culture in the Great War. The Arts, Entertainment, and Propaganda, 1914-1918*, A. Roshwald, R. Stites (red.), Cambridge 1999, s. 227.

²³ M. Tanty, *Balkany w XX wieku. Dzieje polityczne*, Warszawa 2003, s. 133; J. Dąbrowski, *Wielka Wojna 1914-1918*, t. 3, Poznań 2000, s. 105-117.

W tworzeniu propagandowych wizerunków dużą rolę odegrał również stereotypowy obraz imperium carów, utrwalony w świadomości społecznej w poszczególnych państwach. Przekonanie o niższości cywilizacyjnej Rosjan oraz ich politycznej pasywności znalazło odzwierciedlenie w niemieckich narracjach o Rosji jako zdeprawowanej „słowiańskiej barbarii”, sterowanej przez koalicjantów z Ententy, dysponującej jedynie nieukierunkowaną, „brutalną siłą surowej masy”. W optyce austriacko-węgierskiej państwo carów postrzegane było nade wszystko jako odwieczny, makiaweliczny rywal, wywierający za pomocą ideologii panslawizmu negatywny wpływ na słowiańskich poddanych wieloetnicznego imperium. W efekcie, w propagandzie Habsburgów państwo Romanowów z reguły przedstawiano jako mniej lub bardziej demonicznego, snującego intrygi przeciwnika. Z kolei w społeczeństwie bułgarskim państwo carów było postrzegane jako imperium, które niecałe pół wieku wcześniej pomogło Bułgarii wywalczyć niepodległość, a także jako państwo pełniące rolę pośrednika w kontakcie bałkańskich intelektualistów z dorobkiem kulturowym Zachodu. W związku z tym, bułgarscy propagandyści starali się nie eksponować faktu, iż Bułgaria, angażując się w wojnę, znalazła się po przeciwnej niż Rosja stronie barykady.

W rozwiniętym w drugiej połowie XIX w. europejskim dyskursie satyrycznym Rosja wizualizowana była za pomocą trzech głównych obrazów: „Iwana”, aktualnie panującego cara oraz „rosyjskiego niedźwiedzia”. Postać „Iwana” nawiązywała do stereotypowego wizerunku rosyjskiego chłopca oraz do obrazu kozaka: skośnookiego, w futrzanej czapie, wymachującego nahajką. Karykatury poszczególnych carów z reguły wiernie oddawały ich posturę i rysy twarzy, a nawet cechy charakteru. Ich ubiór stylizowany był jednak na strój kozaka, zaś w rękach władcy Rosji dzierżyli knuty. Z kolei „rosyjski niedźwiedź” był przedstawiany jako drapieżnik, tresowane zwierzę na łańcuchu, często jednak po prostu jako jedno ze zwierząt w europejskim zwierzyńcu państw. Co ważne, w prasie państw bałkańskich, takich jak Bułgaria i Serbia, w narracjach dotyczących Rosji znacząco rzadziej ukazywano ją pod postacią zwierzęcia.

Jakie zmiany w ten dyskurs satyryczny wniosły lata pierwszej wojny światowej? Niewątpliwie, wpłynęła ona na hiperbolizację satyrycznych środków wyrazu. Świat dobrze znanych obrazów zabarwiony został od dawna nienotowanym patosem i jadem przesłań, które symbolicznie miały zohydzać i zabijać wroga.

W pracy prześledzę główne metafory i motywy wizualne obecne w wymienionych poniżej czasopismach satyrycznych, które reprezentowały wprawdzie różne profile polityczne i światopoglądowe, jednak nade wszystko lojalnie wspierały wysiłki rodzimej wojennej propagandy:

Wykaz czasopism satyrycznych poddanych analizie

Niemcy	„Der Wahre Jacob” – czasopismo reprezentujące poglądy socjaldemokratyczne ²⁴ „Simplicissimus” – czasopismo liberalne, które w okresie Wielkiej Wojny przybrało profil nacjonalistyczny ²⁵ „Kladderadatsch” – czasopismo o nastawieniu prawicowo-konserwatywnym ²⁶
Austro-Węgry	„Kikeriki” – czasopismo o profilu konserwatywnym, reprezentujące poglądy antysemityczne ²⁷
Bułgaria	„Baraban” – czasopismo liberalno-konserwatywne ²⁸

Źródło: opracowanie własne.

Pragnąc usystematyzować mnogość wątków narracyjnych i metafor, wydzieliłam dwa dominujące toposy państwa carów związane z wizją Rosji jako siły opatrnościowej. Skupię się na motywach Rosji-wybawcy oraz Rosji-państwa walczącego o pokój, jako egzemplifikacji mitu Dziadka Iwana oraz mitu rewolucji rosyjskiej.

Dziadek Iwan

Wywodzący się z języka bułgarskiego termin „Dziadek Iwan” (Дядо Иван) zamierzam traktować w znaczeniu nadanym mu w krajach bałkańskich – jako synonim Rosji, rozumianej jako państwo-wybawca oraz potężny obrońca i ostoja wiary prawosławnej. Określenie to miało prawdopodobnie upamiętniać postaci carów Iwana III (1462–1505) i Iwana IV Groźnego (1533–1584), a także ich zwycięstwa w wojnach toczonych ze Złotą Ordą oraz Imperium Osmańskim²⁹. Termin ten zdobył największą popularność w okresie tzw. wojny bułgarskiej, w wyniku której Bułgaria w 1878 roku uzyskała niezależność. W utworach z tego okresu pojawiają się określenia Rosji jako mesjasza, zaś car

²⁴ Wydawane w Hamburgu, a następnie w Stuttgarcie w latach 1879–1933. W latach I wojny światowej osiągało nakład ponad 160 000 egzemplarzy.

²⁵ Wydawane w Monachium w latach 1896–1967, z przerwą w okresie 1944–1954. Na początku XX w. osiągało nakład ok. 85 000 egzemplarzy.

²⁶ Wydawane w Berlinie w latach 1848–1944. W czasie I wojny światowej miało nakład ponad 40 000 egzemplarzy.

²⁷ Wydawane w Wiedniu w latach 1861–1933. U szczytu popularności osiągało nakład 25 000 egzemplarzy.

²⁸ Założone w Sofii w 1909 roku.

²⁹ N. Aretov, *Forging the Myth about Russia: Rayna, Bulgarian Princess*, [w:] *Semantyka Rosji na Bałkanach*, J. Sujecka (red.), Warszawa 2011, s. 69.

Aleksander II bywa przyrównywany do Jezusa, wskrzeszającego Łazarza. Co więcej, wspomniany topos w znaczącym stopniu opierał się na mitach Rosji - Trzeciego Rzymu i Rosji-obrońcy Słowiańszczyzny, stanowiących podstawę rosyjskiej ideologii mesjańskiej.

Mit o Dziadku Iwanie można również określić mianem mitu o carze-batiuszce, czyli potężnym i miłosiernym ojcu. Tak rozumiany, posiada wyraźny wydźwięk patriarchalny, świadczący o zakorzenieniu tego toposu w etosie kultury patriarchalnej, tradycyjnej, chłopskiej, a także w rosyjskim etosie imperialnym i realizowanej przez Rosję *hard power* oraz w idei silnego władcy i traktujących go niczym dobrego ojczulka pokornych poddanych. Zgodnie z jego przesłaniem, wartość Rosji kryje się w jej sile, uosabianej przez potęgę wojskową i władczy majestat jej monarchii. Rosja przychodzi w sukurs swoim prawosławnym i słowiańskim braciom i kieruje karzącą dłoń przeciw ich wspólnym wrogom. Walczy w imię ideałów religijnych narodowo-wyzwoleńczych, metaforycznie – „krwi i ziemi”. Ponieważ Rosję słuwi się przede wszystkim za jej siłę, mit nie wyklucza tym samym pochwały wszelkich, nawet najokrutniejszych, działań, które prowadzą do pokonania wroga i manifestacji własnej potęgi: autorytaryzmu, pogardy i okrucieństwa wobec słabszych rywali, traktowania własnych narodów jako słabych i biernych aktorów sceny politycznej, zadowolających się rolą beneficjentów pomocy udzielanej przez możnych protektorów. Nie przeszkadza mu nawet wizja Rosji jako państwa nieeuropejskiego, odwołującego się do tak barbarzyńskich, azjatyckich narzędzi sprawowania władzy jak nahajka. Mit ten może obalić jedynie dowodząc, iż kraj ten jest w istocie kolosem na glinianych nogach.

Biorąc pod uwagę zasięg terytorialny omawianego mitu, można stwierdzić, iż na obszarze Europy siła jego oddziaływania nie wykroczyła poza obszar tzw. ziem ruskich oraz Bałkanów. Dlaczego nie rozpowszechnił się on w Europie Środkowej ani Zachodniej? Można przypuszczać, że mit o dobrym Dziadku Iwanie był i jest nie do pogodzenia z przeświadczeniem o Rosji jako państwie nie w pełni przynależącym do cywilizacji europejskiej, a przez to ułomnym, niegodnym miana protektora i „ojczulka” krajów cywilizowanych. W zachodnim dyskursie dotyczącym Rosji znaczącą rolę odgrywały takie problemy jak anachroniczny charakter samodzierżawia, rosyjskie zacofanie gospodarcze, ucisk chłopów, pijaństwo, zabobon i analfabetyzm³⁰. Co więcej, w Niemczech czy cesarstwie austro-węgierskim pogładowi o zacofaniu Rosji towarzyszyły często hasła o niższości rasowej Rosjan oraz o niemieckim posłannictwie kulturowym wśród Słowian.

³⁰ L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, s. 130–170; E. Dmitrów, *Obraz Rosji i Rosjan w propagandzie narodowych socjalistów 1933–1945. Stare i nowe stereotypy*, Warszawa 1997, s. 113–114; A. Moser, *Land der unbegrenzten Unmöglichkeiten. Das Schweizer Russland- und Russlandbild vor der Oktoberrevolution*, Zürich 2006, s. 300–312.

W społeczeństwie serbskim czy bułgarskim szereg cech wyróżniających Rosję spomiędzy „oświeconych” państw Europy, takich jak przywiązanie do rodzimych tradycji, waloryzowano pozytywnie, dlatego też wizerunek Rosji jako batiuszki nie raził tam swoją archaicznością³¹. Zachodni Europejczycy, w tym Niemcy, starali się natomiast unikać sugestii, iż zacofana, samodzierżawna Rosja kiedykolwiek odegrała w ich dziejach rolę wyzwoliciela.

Prześledźmy kilka motywów wizualnych, obecnych w dyskursie prasowym doby Wielkiej Wojny, w których znalazł odzwierciedlenie opisany topos. Z oczywistych powodów modelowy obraz Rosji jako Dziadka Iwana znaleźć możemy w omawianym okresie w prasie serbskiej.



Ilustracja 1. „Ojczulek: Oj! Spada w dół, suka zła – w Karpatach wypełniona misja ma.

Brka: Tak, sąsiedzie, zgadza się – gdy w jej suknię wichur dmie – by się jeszcze osłabiła – niech pomoże twoja siła. Prija: Zatrzymaj się, Joszko, bo dogonią mnie Rosjanie. – Brka: Nie bój się, Prijo, nic ci się nie stanie”

Źródło: *Карпати (Где баћ ушка прију млати)*, „Брка” 1915, 26.04., s. 4.

³¹ Д. Чавдарова, *Миф России и стереотип русского в болгарской культуре по сравнению с польским стереотипом*, [w:] *Polacy w oczach Rosjan – Rosjanie w oczach Polaków*, R. Bobryk, J. Faryno (red.), Warszawa 2000, s. 201–203; H.G. Oroschakoff, *Die Battenberg Affäre. Leben und Abenteuer des Gavriil Oroschakoff oder eine russisch-europäische Geschichte*, Berlin 2007, s. 264–265.

W okolicznościach mniej oczywistych pojawia się on jednak również w – antyrosyjskiej siłą rzeczy – prasie bułgarskiej. Na jej łamach motyw ten odnosi się do wizerunku Rosji jako mocarstwa, które jest politycznym adwersarzem, ale nie wrogiem. Uwidocznił się on zwłaszcza w związku z kampanią bułgarsko-rumuńską, w której Rosja z ociąganiem wsparła słabą militarnie Rumunię. Szereg karykatur opisujących przebieg walk na froncie bałkańskim przedstawia „Dziadka Iwana” pogardliwie wypowiadającego się o swoim sojuszniku i niechętnego perspektywie udzielania mu pomocy.



Ilustracja 2. „Tfu, sobaczy synu, na cholerę mi taki sojusznik”

Źródło: П. Паспалев, bez tytułu, „Барабан” 1916, 17.09., s. 8.

Rewolucja rosyjska

Drugim z wyodrębnionych przeze mnie toposów jest obraz Rosji jako wizjone-ra nowego świata. Motyw ten okazuje się istotny z kilku powodów. Po pierwsze, ponieważ idee powszechnego pokoju, rozbrojenia oraz walki z niesprawiedliwością i imperializmem odegrały kluczową rolę w ciągu minionych stu lat dziejów Rosji i ZSRR i znacząco wpłynęły na sposób postrzegania tego kraju, zaś na długo przed rewolucją stanowiły podskórną składową „idei rosyjskiej”.

Wizje te można bowiem wpisać w logikę rdzennie rosyjskiego mitu o Rosji jako „duszy świata”. Dobrze oddają go słowa Fiodora Dostojewskiego, zgodnie z którymi „tylko duch rosyjski otrzymał w darze ogólnoludzki charakter, misję na przyszłość: zgłębić i zjednoczyć całą wielorakość narodów i usunąć wszystkie sprzeczności między nimi”; „powołaniem Rosji jest głoszenie idei ogólnego zjednoczenia świata i powszechnej miłości ludzi”³². Analogiczną myśl wyraził wcześniej Piotr Czaadajew, który nazwał Rosję krajem bez historii ani utrwalonego kulturowego kształtu, dzięki temu jednak zdolnym zburzyć to, co dotychczasowe, stworzyć lub wchłonać dowolne idee, przyswoić nowe prawdy, religie, formy ustrojowe, a także ponieść je innym narodom. Znajomość wspomnianych aspektów „rosyjskiej idei” pozwala nam chociażby dostrzec głębszy sens pokojowych inicjatyw wysuwanych przez cara Mikołaja II. To on był pierwszym na świecie przywódcą, który w 1899 roku wyszedł z ideą powszechnego rozbrojenia, za co wśród opinii publicznej na Zachodzie zyskał sobie ironiczne miano „anioła pokoju”.

Po drugie, warto śledzić wspomniany topos, ponieważ stanowi on ciekawy punkt odniesienia w badaniach nad specyfiką mitu o Dziadku Iwanie. Nie trudno dostrzec, iż oba mity tworzą niejako dwa wymiary tej samej „idei rosyjskiej”, wyrosłej na koncepcjach rosyjskiego mesjanizmu, równocześnie jednak istnieją między nimi wyraźne sprzeczności. W odróżnieniu od patriarchalnego mitu o Dziadku Iwanie mit o Rosji-„duszy świata” nosi w sobie komponent demokratyczny, egalitarny. Rosyjski rewolucjonista to człowiek z ludu, który nie tylko występuje z pozycji uciśnionego, lecz i utożsamia się z uciśnioną ludzkością. Odcina się on od działania w wąskich kategoriach narodu, religii, państwa; wartości, o które walczy, mają charakter ogólnoludzki. Jest zwiastunem nowej, sprawiedliwej rzeczywistości, ucieleśniającej ideały powszechnej wolności, równości, braterstwa.

Po trzecie wreszcie, wniknięcie w okoliczności, które towarzyszyły kształtowaniu się narracji o Rosji jako o wizjonerze nowego porządku, pozwala nam uzmysłwić sobie, że proces kształtowania się mitów bywa żmudny i paradoksalny. Należy pamiętać, iż państwami, które jako pierwsze zanegowały wspomnianą wizję, byli koalicjanci Rosji, zaś tymi, które ją podchwyciły – właśnie kraje centralne.

Gdy obejmujący władzę bolszewicy wyrazili gotowość zawarcia separatystycznego pokoju, motyw Rosji jako mocarstwa walczącego o wzniosłe ideały pojawił się w propagandzie wszystkich omawianych przeze mnie państw. Szczególnie eksponowany i waloryzowany był on jednak przede

³² Cyt. za: M. Broda, *Rosja-„dusza świata”*, [w:] *Idei w Rossii, Idee w Rosji, Ideas in Russia*, t. 6, J. Kurczak (red.), Łódź 2007, s. 270.

Pokój z Iwanem. Rosja jako siła opatrnościowa w propagandzie...

wszystkim w prasie niemieckiej, zwłaszcza socjalistycznej. Na jej łamach zagościł m.in. obraz rosyjskiego Samsona, burzącego filary *ancient regime'u*, a także prostodusznego Iwana z gałązką oliwną.



Ilustracja 3. „Gdzie dwóch się cieszy, tam trzeci się złości”

Źródło: *Der Friedensstänker von Brest-Litowsk*, „Kladderadatsch” 1918, nr 2.

Jedną z ciekawych wizualizacji nowej, bolszewickiej Rosji stanowi ilustracja opublikowana w „Der Wahre Jacob” w styczniu 1918 roku.



Ilustracja 4. „Nawet jeśli koncert pokojowy od czasu do czasu przeżywa problemy, wypełni jednak swoją misję, ponieważ tego oczekują narody”

Źródło: *Ein kritischer Moment*, „Der Wahre Jacob” 1918, nr 822, strona tytułowa.

Państwo radzieckie reprezentują na niej dwie postacie: Lenin, stylizowany na dobrze wychowanego i gościnnego człowieka Orientu, i pogodny żołnierz rosyjski uczestniczący z przedstawicielami państw centralnych w koncercie pokojowym. Pozytywny wydźwięk omawianego obrazu potęguje fakt, że został on wpisany w wizję nocy wigilijnej. Jej atmosferę tworzy prószyący śnieg, trzech goście (reprezentujący państwa Ententy) stojący u drzwi niczym orszak trzech króli oraz rozświetlona izba z domownikami, którzy, na wzór przedstawicieli dobrej niemieckiej rodziny, muzykują wspólnie przy kominku.

W tej ostatniej wizji kryje się jednak pewien dysonans. Czy obraz skośnookiego Lenina, nawet udrapowanego w szaty statecznego gospodarza, nie mógł w niemieckim czytelniku wywołać mimowolnych skojarzeń z rosyjskim Tamerlanem, którym straszono Niemców w roku 1914? Czy niemożność zawarcia w dobrym bohaterze, jakim miał jawić się Lenin, odniesień do kodów kulturowych zarazem wiązanych z Rosją i odbieranych pozytywnie, nie świadczyła o bezsilności artysty, który miał pokazać satyryczny pazur, zmuszony był ograniczyć się do roli schlebiającego portretowanemu, „politycznie poprawnego” ilustratora?

Nie wiercie Iwanowi, czyli demitologizacja obrazu

W tym miejscu pragnę poruszyć trzeci problem związany z obrazem Rosji jako siły opatrnościowej, a mianowicie kwestię jego demitologizacji. Wśród omawianych propagandowych dyskursów najmniej motywów pozytywnie waloryzujących Rosję dostrzec można w dyskursie austriackim. Rosja, carska czy bolszewicka, praktycznie w ogóle nie funkcjonowała w prasie austriackiej jako symbol opatrności, wyraźnie natomiast jako państwo będące tej idei zaprzeczeniem. Widać to jasno na przykładzie narracji związanych z wizerunkiem Rosji carskiej jako kolosa na glinianych nogach, zaś Rosji bolszewickiej jako zwodziciela, szarlatana, fałszywego mesjasza czy wręcz szatana.

Choć obraz Rosji jako kolosa na glinianych nogach stał się *leitmotivem* satyrycznego dyskursu na temat państwa carów konstruowanego w prasie wszystkich państw centralnych, w moim odczuciu najsilniejszy wyraz znalazł on właśnie w satyrze austriackiej. Jedną z najbardziej rozwiniętych satyrycznych polemik z obrazem Rosji jako Dziadka Iwana przedstawia rysunek *Kolos na glinianych nogach*, opublikowany na początku wojny w konserwatywnym, antysemickim czasopiśmie „Kikeriki”.



Ilustracja 5. „Francuz i Anglik: Odwróć się i strzelaj!; Rosjanin: Mam za słabe nogi!”.

Źródło: *Der Koloss auf tönernen Füßen* „Kikeriki” 1914, nr 34.

Wielki, stary Iwan, ukazany w karykaturze, ugina się pod ciężarem źle dobranego ekwipunku i rozkazów, wydawanych ze wszystkich stron, i w efekcie niezdolny jest nawet do obrony przed słabszym z pozoru wrogiem. Interesującym artefaktem, umieszczonym na czapce Rosjanina, jest sześcioramienna gwiazda, przypominająca gwiazdę Dawida. Interpretacja tego, w jakim znaczeniu została ona użyta na rysunku, nie jest oczywista. Być może za jej pomocą karykaturzysta chciał nawiązać do faktu, że przystąpieniu Rosji do wojny towarzyszyły deklaracje poparcia dla rządu ze strony wszystkich ugrupowań politycznych oraz grup narodowościowych imperium, włączając silnie dyskryminowanych przez carat Żydów³³. Tym samym, gwiazda Dawida mogła posłużyć jako prześmiewcza metafora narodowej, cudownie ustanowionej jedności rosyjskiego społeczeństwa.

Równie negatywne dla Rosji przesłanie niosły metafory Dziadka Mroza, uosabiającego zimę i śmierć, topiącego się pod wpływem mocy, którą promieniują armie koalicji antyrosyjskiej. Z kolei zjadliwą, antysemitką satyrę na wzniosłe idee, głoszone przez cara czy komunistów, stanowiły np. karykatury ukazujące Mikołaja II jako Janusa, zaś Lwa Trockiego pod postacią Szczurołapa z Hameln.

³³ *Documents of Russian History 1914–1917*, http://archive.org/stream/documentsofrussi027937mbp/documentsofrussi027937mbp_djvu.txt [dostęp: 20.02.2015].



Ilustracja 6. „Mimo złych doświadczeń z nim związanych, skusił do siebie kolejne watahy gryzoni”

Źródło: *Der russische Rattenfänger*, „Kikeriki” 1918, 10.02.

Podsumowując, pragnę zwrócić uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze, w okresie I wojny światowej w poszczególnych krajach koalicji antyrosyjskiej dyskurs dotyczący Rosji determinowany był przez historię, geopolitykę i mentalność tworzących go społeczeństw. Z tego powodu narracje o tym państwie zawierały nierzadko skrajnie odmienne konotacje znaczeniowe i bazowały na odmiennych motywach. Tworząc optymistyczne dyskursy o Rosji, w Bułgarii odwoływano się głównie do toposu Dziadka Iwana, niechętnego ingerencji na Bałkanach, w Niemczech zaś do wizji chłopów i bolszewików, walczących o pokój. Z kolei w Austrii głównie szydzono z wymienionych wyżej „szlachetnych” interpretacji rosyjskich poczynąń.

Po drugie, obrazy Rosji, prezentowane na łamach opisanych czasopism, siłą rzeczy tworzone były pod światopogląd ich odbiorców: socjalistyczny, konserwatywny, liberalny, nacjonalistyczny, antysemicki lub antykomunistyczny.

Po trzecie, opisywane toposy inspirowane były w przeważającej mierze językowymi i wizualnymi schematami utrwalonymi na długo przed rokiem

1914. Ich siłą była rozpoznawalność i moc odwoływania się do toposów związanych z państwem carów, tkwiących w pokładach wyobraźni masowej. Tak właśnie działo się w przypadku mitu o Dziadku Iwanie. W ramy metafor trudno było jednak ubrać rzeczywistość nową, nieznaną i niepewną, tym zaś był świat wyłaniający się z gruzów samodzierżawnej monarchii. Bolszewicy, reprezentanci nowego świata i jego pozytywni bohaterowie, początkowo jawili się jako twarze, za którymi nie kryła się żadna spójna symboliczna narracja, żadna koherentna „wielka opowieść”. Fakt ten potwierdza tezę, zgodnie z którą rodzącej się rzeczywistości zdefiniować się nie da, poznać ją można tylko „z oddali”.

Bibliografia

- Aretov N., *Forging the Myth about Russia: Rayna, Bulgarian Princess*, [w:] *Semantyka Rosji na Bałkanach*, J. Sujecka (red.), Warszawa 2011, s. 69–89.
- Broda M., *Rosja-„dusza świata”*, [w:] *Ideje w Rosji, Idee w Rosji, Ideas in Russia*, t. 6, J. Kurczak (red.), Łódź 2007, s. 264–275.
- Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, Poznań 1997.
- Coupe W., *German Cartoons of the First World War*, „History Today” 1992, no. 42, s. 23–30.
- Dąbrowski J., *Wielka Wojna 1914–1918*, t. 3, Poznań 2000.
- Dmitrów E., *Obraz Rosji i Rosjan w propagandzie narodowych socjalistów 1933–1945. Stare i nowe stereotypy*, Warszawa 1997.
- Documents of Russian History 1914–1917*, http://archive.org/stream/documentsofrussi027937mbp/documentsofrussi027937mbp_djvu.txt [dostęp: 20.02.2015].
- Ellul J., *Propaganda. The Formation of Men's Attitude*, New York 1973.
- Gromadzki G. i in., *Ludzie-historia-polityka. Polska i Niemcy w oczach Rosjan*, Warszawa 2012.
- Janeke K. (red.), *Unsere Russen, unsere Deutschen. Bilder vom Anderen 1800 bis 2000*, Berlin 2008.
- Jelavich P., *German Culture in the Great War*, [w:] *European Culture in the Great War. The Arts, Entertainment, and Propaganda, 1914–1918*, A. Roshwald, R. Stites (red.), Cambridge 1999, s. 32–57.
- Kelbetcheva E., *Between Apology and Denial: Bulgarian Culture during World War I*, [w:] *European culture in the Great War. The arts, entertainment, and propaganda, 1914–1918*, A. Roshwald, R. Stites (red.), Cambridge 1999, s. 215–242.
- Klaczko J., *Dwaj kanclerze i inne studia dyplomatyczne*, Kraków 2009.
- Moser A., *Land der unbegrenzten Unmöglichkeiten. Das Schweizer Russland- und Russenbild vor der Oktoberrevolution*, Zürich 2006.

- Oroschakoff H.G., *Die Battenberg Affäre. Leben und Abenteuer des Gavriil Oroschakoff oder eine russisch-europäische Geschichte*, Berlin 2007.
- Porebski L., *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Lasswella*, Kraków 2007.
- Rachtan P., *Rosja – Niemcy, dwaj sąsiedzi*, <http://kontrateksty.pl/index.php?action=show&type=quick&page=77> [dostęp: 23.04.2016].
- Tanty M., *Balkany w XX wieku. Dzieje polityczne*, Warszawa 2003.
- Wolff L., *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.
- Чавдарова Д., *Миф России и стереотип русского в болгарской культуре по сравнению с польским стереотипом*, [w:] *Polacy w oczach Rosjan – Rosjanie w oczach Polaków*, R. Bobryk, J. Faryno (red.), Warszawa 2000, s. 199–212.
- <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/177126/umfrage/personengruppen-die-als-nachbarn-unangenehm-waeren/> [dostęp: 1.07.2015].
- <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/292792/umfrage/umfrage-zu-charaktereigenschaften-von-wladimir-putin/> [dostęp: 1.07.2015].
- <https://www.evangelisch.de/inhalte/91843/27-01-2014/gauck-erinnerung-leid-der-russen-im-zweiten-weltkrieg-wach-halten> [dostęp: 1.07.2015].
- <http://www.freundederkuenste.de/aktuelles/reden-ist-silber/meinung/joachim-gauck-missbraucht-sein-amt-konstantin-wecker-und-rainer-kahni-sind-empoeert.html> [dostęp: 10.07.2015].
- <http://www.welt.de/reise/article128791869/Warum-Russen-die-unbeliebtesten-Touristen-sind.html> [dostęp: 1.07.2015].

Abstract

The purpose of this article is to trace the ambiguous images of Russia which had been presented after October Revolution in propaganda of Central Powers. Because of the Bolsheviks' peace slogans this country suddenly became the most desired ally of Germany, Austria-Hungary and Bulgaria. The author aims to answer the following questions:

- Which narratives connected to Russia did dominate in German society in 1917–1918?
- To which extent were they similar and in which different from the leading narratives in such countries as Austria-Hungary and Bulgaria?
- What was the background of the mentioned narratives and images?

The author distinguished two major motifs connected to the image of Russia as a kind of providential force:

- 1) of Russia-the-Saviour (as an exemplification of the myth of “Grandpa Ivan”),
- 2) of Russia-a-fighter-for-peace (as a continuation of the myth of Russian Revolution).

Keywords: Russia, Central Powers, revolution, peace, propaganda, World War I

Leksikon YU mitologije **– fenomeny jugosłowiańskiej** **kultury popularnej i ich** **„życie po życiu”**

Jugosłowiańska kultura popularna od jakiegoś już czasu coraz bardziej interesuje Polaków i w ślad za tym zyskuje w Polsce miłośników, a nawet znawców. Wiąże się to niewątpliwie z rozwojem studiów na kierunkach takich, jak filologia (południowo)słowiańska, filologia bałkańska czy bałkanistyka, a także z coraz częstszym podejmowaniem przez historyków, antropologów kultury, literaturoznawców, etnologów i – co godne podkreślenia – również przez politologów badań nad przeszłością i współczesnością obszaru postjugosłowiańskiego, w których eksplikowane są różne zagadnienia kulturalne, społeczne i polityczne.

Wyjątkowym dziełem w zakresie skatalogowania i rozpoznania fenomenów kultury popularnej komunistycznej Jugosławii jest *Leksikon YU mitologije*, ogłoszony drukiem po raz ostatni w 2005 roku w Serbii, we współpracy belgradzkiego wydawnictwa Rende z chorwackim (zagrzebskim) domem wydawniczym Postscriptum i kolportowany głównie w Serbii i Czarnogórze oraz w Chorwacji, jak również – w wyraźnie mniejszym zakresie – w innych państwach postjugosłowiańskich¹. Ta imponująca księga, zredagowana przez Irisa Adricia,

* Doktor, Komisja Bałkanistyki Polskiej Akademii Nauk/Oddział w Poznaniu.

¹ I. Adrić, V. Arsenijević, Đ. Matić (red.), *Leksikon YU mitologije*, Beograd 2005. Wydanie pierwsze: Beograd–Zagreb 2004. Na stronie internetowej: <http://leksikon-yu-mitologije.net/autori/> [dostęp: 12.07.2013] podana została lista osób, które współ

Vladimira Arsenijevicia i Đorđe Maticia w kilkanaście lat po rozpadzie Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii (SFRJ), stanowi rezultat pracy wielu profesjonalnych leksykografów oraz jeszcze większej grupy leksykografów-amatorów, reprezentujących różne narodowości². Jest to także, co zasługuje na podkreślenie, realizacja zamysłu twórczego Dejana Kršicia i Ivana Moleka (redaktorów zagrzebskiego czasopisma „Start”)³ oraz – znanej polskim czytelnikom lepiej – Dubravki Ugrešić⁴, wysuniętego przez tych ludzi pióra w 1989 roku (a więc wówczas, gdy SFRJ przeżywała już poważny kryzys wewnętrzny, niosący realną groźbę rozpadu państwa), następnie zaś ożywionego przez I. Adricia i Đ. Maticia w drugiej połowie lat 90. XX wieku, po spotkaniu wymienionych z D. Ugrešić⁵.

Leksikon YU mitologije, wydawany dwukrotnie w tradycyjnej papierowej wersji, znany również dzięki edycjom w Internecie, stał się bestsellerem. Jednocześnie doczekał się on wykorzystywania dla celów dydaktycznych i badawczych przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych podejmujących problematykę jugosłowiańską, a także poświęcanych mu studiów⁶. Autorzy piszący dotychczas o tej publikacji analizowali jej treść, wykorzystany na kartach

z I. Adriciem, V. Arsenijeviciem oraz Đ. Maticiem współtworzyły publikację w 2004 r. (redaktorzy odpowiadający za graficzną stronę publikacji, pomocnicy redaktorów, korektorzy z Belgradu i Zagrzebia). W tym samym miejscu zamieszczono informację o dwóch internetowych wydaniach leksykonu: tworzonym w latach 2001–2011 w *Arkzinie* (www.arkzin.net) przez Blaženko Karešina i Marko Vukovicia, a także redagowanym na stronach zagrzebskiego wydawnictwa *Postscriptum* (www.postscriptum.hr) przez Željko Serdarovicia, przy współpracy: Zorana Stošicia, Željko Luketicia, Mladena Đikicia, Slađany Novaković i Brigity Međo. Na głównej stronie wydawnictwa *Postscriptum* i jej kilku podstronach podawane są również liczne informacje nt. *Leksikonu* i jego recepcji. Informacje o publikacji (w mniejszej ilości) wraz z wyimkami z niej podaje również główna strona wydawnictwa Rende (www.rende.rs) oraz, w ramach projektu *Edicija ledolomac*, jej podstrona <http://www.rende.rs/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=138> [dostęp: 13.07.2013]. W niniejszym artykule źródło cytowań (skrót: LYUM) i innych odwołań, w których sięga się wprost do treści *Leksikonu*, stanowi wydanie z 2005 roku.

² A. Radak, *Od Adrije pa do žmurke*, „Zarez. Dvotjednik za društvena i kulturna zbivanja” 2004, nr 132, s. 13.

³ I. Adrić, *The Lexicon of Yu-Mythology: 1989–2001*, „Newsletter” 2001, no. 9, <http://www.cebep.org/Nwslet9June2001.htm> [dostęp: 13.07.2013].

⁴ Jeden z dostępnych w Internecie biogramów D. Ugrešić, zawierający wykaz jej książek wydanych w Polsce: <http://czarne.com.pl/katalog/autorzy/dubravka-ugresic> [dostęp: 13.07.2013].

⁵ I. Adrić, Đ. Matić, [Wprowadzenie], [w:] LYUM, s. 4.

⁶ <http://leksikon-yu-mitologije.net/> [dostęp: 12.07.2013].

publikacji *design*⁷, a także nadzwyczajną rolę, odegraną przez *Leksikon* w pewnych środowiskach, nie wyłączając przypisywanego mu znaczenia dla procesów wzajemnego poznawania i rozumienia, a nawet jednania się przedstawicieli różnych narodów byłej Jugosławii, skonfliktowanych przez dramatyczny rozpad scalającego ich wcześniej federacyjnego państwa⁸.

Poniżej znajdują się nawiązania do wskazanych tu kwestii. Przedstawiane przemyślenia, dotyczące niektórych, wybranych dla celów egzemplifikacyjnych, treści umieszczonych w *Leksikonie*, mają jednak nie tylko stanowić okazję do zaprezentowania wybranych artefaktów związanych z okresem istnienia komunistycznego państwa jugosłowiańskiego, skądinąd zresztą ciekawych, czy też – tym bardziej – do ustalania w ślad za innymi badaczami tego, jaka była skala zainteresowania dziełem wśród „jugosłowiańskich” czytelników oraz na ile jego lektura dopomogła im lepiej zrozumieć wspólną jugosłowiańską przeszłość i niewywodzącą się z tego samego narodu resztę Jugosłowian. Ma to być przede wszystkim, choćby zupełnie skromny, przyczynek do refleksji i dyskusji nad związkiem fenomenów jugosłowiańskiej kultury popularnej z tożsamością Jugosłowian, jak również nad ich obecnym funkcjonowaniem (a więc

⁷ Zob. <http://postsriptum.hr/leksikon-yu-mitologije> [dostęp: 12.07.2013].

⁸ Zob. A. Bošković, *Yugonostalgia and Yugoslav Cultural Memory: Lexicon of Yu Mythology*, „Slavic Review. Interdisciplinary Quarterly of Russian, Eurasian, and East European Studies” 2008, no. 1, <http://www.slavicreview.illinois.edu/indexes/vol72/721.html#boskovic> [dostęp: 12.07.2013]; I. Adrić, *op. cit.*; I. Pauker, *Reconciliation and Popular Culture: A Promising Development in Former Yugoslavia?*, „Local-Global: Identity, Security, Community” 2006, no. 2, s. 72–81, <http://mams.rmit.edu.au/wcch64c2r40r.pdf> [dostęp: 13.07.2013]; R. Dragojević, *Ironija kao znak nemoći*, „Novosti” 2013, nr 681; *Ko je dobro, a ko loše prošao u Jugoslaviji* (rozmowa O. Karabega z M. Dragičević-Šešić i I. Žaniciem, 7.10.2012), <http://www.slobodnaevropa.org/content/most-ko-je-dobro-a-ko-lose-prosao-u-jugoslaviji/24731248.html> [dostęp: 13.07.2013]; S. Kostić, L. Cvetković, *U traganju za izgubljenim identitetima*, „Zarez. Dvotjednik za društvena i kulturna zbivanja” 2004, nr 132, s. 12–13; A. Radak, *op. cit.*, s. 13; P. Jurčević, *‘Leksikon YU mitologije’ u Puli, hrvatskom gradu u kojemu je Thompsonu zabrjen nastup*, http://www.hrsvijet.net/index.php?option=com_content&view=article&id=18584:leksikon-yu-mitologije-u-puli-hrvatskom-gradu-u-kojem-jethompsonu-zabranjen-nastup&catid=47:kazaliste&Itemid=162 [dostęp: 13.07.2013]; www.postsriptum.hr [dostęp: 12.07.2013]; <http://postsriptum.hr/leksikon-yu-mitologije> [dostęp: 12.07.2013]; <http://leksikon-yu-mitologije.net/>; <http://inanutshell.hr/> [dostęp: 13.07.2013]; <https://twitter.com/LeksikonYU> [dostęp: 13.07.2013]; <https://www.facebook.com/pages/Leksikon-YU-mitologije/237166539751167> [dostęp: 13.07.2013]; <http://www.youtube.com/leksikonyumitologije> [dostęp: 13.07.2013]; <http://postyu.info/> [dostęp: 12.07.2013]; M. Rekšć, *Jugonostalgia i titonostalgia. Tęsknota za przeszłością w wyobrażeniach zbiorowych społeczeństw byłej Jugosławii*, [w:] *Poznać Bałkany. Historia – polityka – kultura – języki IV*, K. Taczyńska, A. Twardowska (red.), Toruń 2012, s. 241.

i „życiem po życiu”); wreszcie – nad uwarunkowaniami procesu powstawania niektórych, specyficznych obrazów pamięci zbiorowej, wśród których w odniesieniu do obszaru postjugosłowiańskiego na pierwszym planie należy dostrzec jugonostalgię⁹, stanowiącą zresztą jeden z istotniejszych imperatywów uczestnictwa wielu spośród autorów *Leksikonu* w jego tworzeniu.

Nawiązując do tego, co już zasygnalizowano, warto dostrzec, że u genezy *Leksikonu YU mitologije* znalazła się pewna konstatacja, sformułowana przez pomysłodawców tego dzieła, będąca ich diagnozą „jugosłowiańskości”. Jak ujęli to I. Adrić i Đ. Matić, wymieniana wyżej trójka twórców inicjująca komponowanie *Leksikonu* (Kršić, Molek, Ugrešić), doszła do wniosku, iż, po dziesięcioleciach funkcjonowania państwowej, a więc poniekąd i kulturowej, wspólnoty jugosłowiańskiej, nie istnieje coś takiego, jak wyartykułowane pojęcia jugosłowiańskiej kultury popularnej, które byłyby pomocne w definiowaniu tożsamości jugosłowiańskiej (czy też – „tożsamości jugosłowiańskich”)¹⁰. Konstatacji niniejszej towarzyszyło silne przeświadczenie istnienia takiej sytuacji politycznej, takiego napięcia w SFRJ, które za chwilę doprowadzi do przełomu w relacjach wewnątrzjugosłowiańskich, z nieuniknionym skutkiem odejścia do lamusa stworzonej w Jugosławii rzeczywistości kulturowo-społecznej.

W takim momencie, pojawienie się charakterystycznych pytań o to, „kim byliśmy?” i „kim jesteśmy?” oraz głosu, stanowiącego apel o zbadanie i udokumentowanie, w celu ocalenia przed zapomnieniem, poszczególnych komponentów „jugosłowiańskości” (zarówno jej istotniejszych elementów, np. mitów, z których usiłowano tworzyć tożsamość multietnicznego społeczeństwa, jak i całej drobnicy fenomenów, naznaczających przestrzeń życia codziennego Jugosłowian od północnosłoweńskich Jesenic do południowomacedońskiej Gevgeliji), powinno wydawać się czymś zupełnie naturalnym. Może się ono jawić nawet jako coś, co jest z rozmaitych względów potrzebne – i to nie tylko grupce intelektualistów, przejętych zmieniającą się codziennością, ale też masom. Zdaje się, że I. Adrić i Đ. Matić, decydując się na zrealizowanie dzieła, którego idea i ramy zakresłone zostały ostatecznie przede wszystkim przez znaną z postawy nonkonformistycznej i obnażania „kultury kłamstwa”

⁹ Udana definicja pojęcia jugonostalgia: M. Bogusławska, *Jugonostalgia*, [w:] *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), Kraków 2010, s. 351–353. Zob. też: M. Rekšć, *op. cit.*, s. 233–256; A. Bošković, *op. cit.*; I. Pauker, *op. cit.*, s. 77–79 (w tekście niniejszym odwołania do teorii Erica Gordy’ego, a także do ujęć V. Tucana i D. Katilovicia oraz definicji „nostalgii” M. Janovera przedstawionej w: M. Janover, *Nostalgias*, „Critical Horizons” 2001, no. 4, s. 115).

¹⁰ W oryginale: *krenulo se od premise da ne postoje artikularni pojmovi jugoslovenske popularne kulture koji bi pripomogli definiranju naših identiteta* – I. Adrić, Đ. Matić, *op. cit.*, s. 4 [wszystkie tłumaczenia w tekście pochodzą od autora].

D. Ugrešić, nie tylko sami odczuwali potrzebę zmierzenia się z dziedzictwem kulturowym wynoszonym z czasów jugosłowiańskich, nie odrzucając *a priori* możliwości dopuszczenia w jego opisie tak krytyki, jak i afirmacji jako tonów równouprawnionych, ale też z ironicznym dystansem oceniali tych wszystkich, którzy chcieliby w nowo powstających państwach wyrzucić jugosłowiańską przeszłość na śmietnik historii. W słowie wstępnym do *Leksikonu* zaznaczone zostało to wyraźnie:

[...] dziś brzmi to ironicznie – od pytania „kim jesteśmy?”, doszliśmy do [pytania] „kim byliśmy?”, a dla wielu i ta kwestia stała się „zbyteczną”, gdyż odpowiedź była im już z góry „znana”. Nowe państwa różnie odniosły się do przeszłości i do kwestii pamięci (wspomnień) – od konfiskaty pamięci i reinterpretacji przeszłości, aż po absolutne jej odrzucenie (zanegowanie) i [wprowadzenie] nowej rachuby czasu [od] swego „roku zero”¹¹.

Choć jugosłowiańska przestrzeń społeczno-polityczna okresu komunistycznego charakteryzowana może być wymownie – by sięgnąć tu znów do pojęć stosowanych przez D. Ugrešić – jako „kultura kłamstwa”¹², na rozpad Jugosławii spoglądać można jednak, za przywołaną tu chorwacką pisarką, przede wszystkim jako na erozję dotychczasowych wartości, stanowiących długotrwałą treść życia całych społeczności¹³. Proces tego rodzaju, w swojej naturze niezwykle złożony, pozwala zredefiniować ogląd przeszłości. Niesie on w sobie potencjał, który uczestniczące w nim jednostki i grupy społeczne wykorzystać mogą zarówno do demitologizacji, jak i (re)mitologizacji konkretnych fenomenów rzeczywistości minionej, co waży na tym, jakie jej obrazy pozostają w pamięci zbiorowej jako bardziej lub mniej nośne (w większym bądź w mniejszym stopniu wpływające na formułowany w przestrzeni publicznej przekaz na temat historii). Zauważyć w tym miejscu warto, iż jest rzeczą wręcz charakterystyczną, że społeczności konfrontujące się z procesem erozji idei, przez długi czas uznawanych za aksjologiczną podstawę własnej egzystencji, dokonując fundamentalnych przewartościowań w jakiejś mierze wbrew sobie (będąc zobligowanym do konwersji z zewnątrz), odznaczają się skłonnością do

¹¹ W oryginale: „[...] danas zvuči ironično. Od pitanja ‘što smo?’, došlo se do ‘što smo bili?’, a mnogima je i to pitanje postalo ‘suvišno’, jer im je odgovor unaprijed bio ‘poznat’. Nove su se države različito odredile prema prošlosti i sjećanju – od konfiskacije pamćenja i reinterpretacije prošlosti do apsolutnog negiranja i novog brojanja vremena, neke vrste ‘godine nulte’” – I. Adrić, Đ. Matić, [w:] LYUM, s. 4.

¹² D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa*, Wołowiec 2006.

¹³ Zob. B. Czapik-Lityńska, *Rozpad Jugosławii jako rozpad wartości. Punkt widzenia Dubravki Ugrešić i Slavenki Drakulić*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2007, nr 4, s. 31; M. Rekšć, *Bałkańskie tawestacje mitu pochodzenia*, „The Peculiarity of Man” 2010, nr 14, s. 242.

kreowania „nostalgicznych opowieści, opartych na archetypie raju utraconego”, gdzie idealizowana wspólnotowość z jej tradycyjnymi wartościami przedstawiana będzie jako wzorzec¹⁴.

Do pewnego stopnia w konwencję tego rodzaju kreacji wpisać można również przypadek postjugosłowiańskiego projektu zestawienia w postaci leksykonu fenomenów popkultury tworzących przestrzeń „yu-mitologii”. *Leksikon YU mitologije* stanowi wszakże oryginalny zapis jugosłowiańskiej przeszłości, będący w gruncie rzeczy niespójną (wpłynąć musiało na to szerokie grono twórców dzieła i wielość przyjmowanych przez nich perspektyw badawczych oraz założeń ideowych), paraencyklopedyczną narracją o tym, czym mieszkańcy republik jugosłowiańskich żyli w czasie, gdy tworzyły one jedną federacyjną, urządzoną w specyficzny sposób (ideologiczna i ekonomiczna oryginalność jugosłowiańskiego modelu socjalizmu) strukturę państwową, co ich scalało, co stanowiło najgorętsze ze wspólnotowo przeżywanych emocji. Być może faktycznie wśród pojęć jugosłowiańskiej kultury popularnej brakło takich, które uznać można by za kluczowe dla zdefiniowania/opisania tożsamości obywateli SFRJ, choć z pewnością można by spróbować wyselekcjonować kilka posiadających walory predestynujące je do tej roli; być może istotnie jugosłowiańską kulturę popularną charakteryzował chaos, pozornie tylko organizowany przez ogólnopaństwowe symbole oraz idee, których emitentem było polityczne centrum – jednakże ów galimatias w *Leksikonie* I. Adricia, V. Arsenijevicia i Đ. Maticia został w jakiś przedziwny sposób uporządkowany, mimo demonstracyjnej wręcz niejednorodności dzieła (przejawiającej się nawet pod względem językowym – oprócz haseł napisanych w językach serbskim i chorwackim czy też w standardzie, który określano przez dziesięciolecia mianem języka serbskochorwackiego, w *Leksikonie* występuje nieco haseł w językach macedońskim i słoweńskim). W efekcie eklektyczny (jednak nie męczący odbiorcy swymi nierównościami) *Leksikon* pełnić może też funkcje przewodnika po różnorodności jugosłowiańskiej popkultury, swoistego wprowadzenia w jugosłowiańskość w jej różnych odsłonach (kult Tity, idee braterstwa i jedności narodów SFRJ oraz samorządności z jednej; sport, muzyka, nocne życie, tatuaże, *užički kajmak* z drugiej strony).

Zestaw pojęć, którym zdecydowano się dać miejsce w *Leksikonie* imponuje. Sam indeks osób wymienianych w tej publikacji (nie wszystkim jednak poświęcono oddzielne hasła) zajmuje aż 16 stron¹⁵. Jak już wspomniano, hasła opracowało wielu autorów, z których część (zapewne rekrutująca się głównie z grona osób nieparających się profesjonalnie pisanem tego typu tekstów) nie zdecydowała się na podawanie swoich personaliów. Lektura *Leksikonu* pozwala dostrzec,

¹⁴ M. Rekść, *Konsumpcjonizm w wydaniu albańskim*, „The Peculiarity of Man” 2012, nr 15, s. 204.

¹⁵ LYUM, s. 446–461.

że często już za samym uznaniem danego hasła przez jego autora na zasługujące na zamieszczenie w książce, a następnie za wyborem konwencji, w której zostało ono opracowane i zaprezentowane (dobór objaśniającego daną kwestię słownictwa, względnie dodatkowo wskazane ukontekstowanie), stały różne motywacje, osobiste oceny opisywanej/go: osoby/rzeczy/idei/zjawiska/wydarzenia etc., a także określony stosunek żywiony do jugosłowiańskiej przeszłości jako takiej. Stąd na kartach *Leksikonu* ujawniona została cała gama postaw jego twórców względem „nieboszczki Jugosławii” – od entuzjazmu, aż po bezlitosny krytycyzm, z dominantą nostalgii. Ta ostatnia okazała się *notabene* wspólna i dla tych, którzy autentycznie tęsknią za jugosłowiańskim modelem socjalizmu oraz ideami krzewionymi w samej SFRJ i przez nią na forum międzynarodowym, i dla tych, którzy mimo antysocjalistycznych i antyfederacyjnych przekonań, z rozrzewnieniem myślą o czasie swojej młodości, dla której okrasę stanowiły letnie wojaże nad Adriatyk wysłużoną *Zastavą*¹⁶ czy też świętowanie w gronie przyjaciół sukcesów jugosłowiańskich sportowców (szczególnie: koszykarzy, futbolistów, waterpolistów)¹⁷, tudzież udział w prywatkach, podczas których słuchano przebojów wylansowanych przez Bijelo dugme¹⁸ lub Zdravka Čolicia¹⁹.

Nadzwyczajna „pojemność” *Leksikonu*, w którym zamieszczono hasła wiążące się z różnorodnymi aspektami i zjawiskami jugosłowiańskiego życia, pokazuje pełną paletę jego barw. Jest w tym niebanalnym dziele tak powaga, jak i śmieszność byłej Jugosławii i jej realiów, szczególnie tych, które kształtowały jugosłowiańską kulturę popularną. Jest bałagan i swoisty ład zarazem. Jest tak fantastycznie szeroka dokumentacja pełnej kontrastów jugosłowiańskiej rzeczywistości minionej, że – jak trafnie ujęto to w jednym z artykułów poświęconych temu dziełu – stanowi ono fenomen sam w sobie²⁰.

¹⁶ Zob. D. Novačić, *Fića*, [w:] LYUM, s. 137; M. Tasić, B. Popović, anonim, *Yugo*, [w:] LYUM, s. 424–426. Temat *Zastavy* (kultowego modelu 750, zwanego *fićią*) w interesujący sposób podjęto również na gruncie polskim: K. Binda, *Zastawą 750 po Jugosławii*, [w:] M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), *op. cit.*, s. 271–286.

¹⁷ W *Leksikonie* zawarte zostało relatywnie dużo haseł dotyczących asów jugosłowiańskiego sportu (gwiazd dyscyplin indywidualnych i drużyn), a także konkretnych wydarzeń sportowych. Zredagowano je w większości w duchu entuzjazmu dla dawnych mistrzów, ogólnojugosłowiańskiej dumy z sukcesów odnoszonych przez reprezentantów całego państwa oraz łatwo dającej się dostrzec nostalgii. W ocenie piszącego te słowa, a także we współczesnych, postjugosłowiańskich realiach, tematyka sportowa odgrywa szczególnie doniosłą rolę w dyskursie publicznym. Uwagę niniejszą odnieść można właściwie do całego obszaru byłej SFRJ.

¹⁸ Zob. B. Rosić, *Kad bi bio Bijelo dugme*, [w:] LYUM, s. 178–181. Zob. również: I. Pauker, *op. cit.*, s. 75–77.

¹⁹ Zob. B. Rosić, M. Babić, Čolicić, *Zdravko*, [w:] LYUM, s. 78.

²⁰ *Fenomen Leksikon*, <http://leksikon-yu-mitologije.net/>.

Na kartach *Leksykonu* spotykają się ze sobą marszałek Josip Broz Tito (nie tylko w poważnej pozie z globusem w dłoniach²¹, ale i w prześmiewczym haśle-biogramie²², jak również w osobnych fragmentach poświęconych m.in. jego śmierci²³, mowom²⁴, inspirowanym jego postacią turniejach szkolnych²⁵, powiedzonku *Tito, potem Bóg*²⁶, czy też spektakularnym formom manifestowania w 1981 roku pamięci o zmarłym rok wcześniej przywódcy²⁷), jego żona Jovanka Broz (Budisavljević)²⁸, jeden z ważniejszych liderów politycznych jugosłowiańskiego państwa (do 1966 roku) Aleksandar Ranković (1909–1983)²⁹, ale także nieco zapomniany przewodniczący prezydencji SFRJ w 1983 roku Mika Špiljak (1916–2007)³⁰ czy też, jeszcze bardziej zapomniana, premier SFRJ z lat 1982–1986 Milka Planinc (1924–2010)³¹. O dziwo, brak w *Leksikonie* osobnego hasła poświęconego Milovanovi Đilasovi (1911–1995), choć ten najbardziej znany jugosłowiański dysydent, pojawia się wielokrotnie wzmiankowany w innych hasłach³².

²¹ LYUM, s. 397.

²² D. Novačić, *Tito*, [w:] LYUM, s. 396.

²³ LYUM, s. 398–401.

²⁴ M. Marković, D. Kršić, B. Lenarčić, *Titovi govori*, [w:] LYUM, s. 396.

²⁵ J. Baljak, *Tito–revolucija–mir*, [w:] LYUM, s. 396. Obok współzawodnictwa uczniów i szkół w ramach wskazanego turnieju, na który składały się dwa etapy (pierwszym było rozwiązywanie zagadek z czasopisma „Kekec” związane z rywalizacją na szczeblach szkolnym, gminnym, miejskim, republikańskim i centralnym; drugim – finałowa rozgrywka organizowana dla najlepszych we wcześniejszym etapie reprezentantów z całego państwa), warto pamiętać również o organizowaniu innych wydarzeń, przez które młodzież czciła jugosłowiańskiego wodza, np. biegów sztafetowych dla uhonorowania kolejnych rocznic narodzin przywódcy, organizowanych nawet jeszcze po śmierci J. Broza Tity. Szerzej na temat tego i innych zabiegów kształtujących kult marszałka i prezydenta SFRJ: L. Radenković, *Tito jako bohater mityczny*, [w:] *Komunistyczni bohaterowie*, t. 1: *Tradycja, kult, rytuał*, M. Bogusławska, Z. Grębecka, E. Wróblewska-Trochimiuk (red.), Warszawa–Kraków 2011, s. 125–138. Zob. też: M. Bogusławska, *Być jak Josip Broz! Komunistyczny projekt dzieciństwa – przypadek jugosłowiański*, [w:] *Komunistyczni bohaterowie*, t. 2: *Przemiana, bunt, odrzucenie*, M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), Warszawa–Kraków 2012, s. 13–33.

²⁶ V. Ognjenović, *Tito pa Bog*, [w:] LYUM, s. 396, 402.

²⁷ T. Grubar, A. Božičević, *Osamdesetosam ruža za druga Tita*, [w:] LYUM, s. 287.

²⁸ Đ. Matić, *Broz, Jovanka*, [w:] LYUM, s. 61.

²⁹ V. Sekulić, *Ranković, Aleksandar*, [w:] LYUM, s. 333.

³⁰ Đ. Matić, *Špiljak, Mika*, [w:] LYUM, s. 383.

³¹ S. Antolić, *Planinc, Milka*, [w:] LYUM, s. 310.

³² LYUM, s. 22, 206, 244, 296, 333, 349, 396. Ostatnio szerzej na temat tej postaci w Polsce: H. Stys, *Inna twarz totalitaryzmu. III Plenum KC Związku Komunistów Jugosławii (16–17 stycznia 1954) i odsunięcie Milovana Đilasa od władzy*, „Dzieje Najnowsze” 2009, nr 2, s. 57–93; idem, *Milovan Đilas o wodzach rewolucji*, „Dialog i Polityka” 2008, nr 10,

Wymienionym politykom (i innym, niewymienionym tu) towarzystwa w *Leksikonie* dotrzymują ważne dla jugosłowiańskiej kultury postaci, jak pisarz Miroslav Krleža³³ czy pianista Ivo Pogorelić³⁴, ale także: kultowy aktor Bata Živojinović³⁵, dziennikarz-celebryta Miroslav Lazanski³⁶ oraz, egzemplifikujący tu licznie przedstawiane w *Leksikonie* gwiazdy jugosłowiańskiego sportu i rozrywkowej sceny muzycznej, bokser Marijan Beneš³⁷ czy piosenkarka Fahreta Jahić, występująca pod pseudonimem Lepa Brena³⁸.

Bez trudu zauważyć można, iż redaktorom *Leksikonu*, włączającym doń hasła otrzymane od różnych autorów (czasem – jak już wspomniano – anonimowych), bliska była idea pokazania, że zarówno kulturę popularną „na żywo”, jak i jej późniejszy obraz, tworzą, niekoniecznie intencjonalnie, lecz jednak w gruncie rzeczy w podobnej mierze, nie tylko zawodowi dostarczyciele rozrywki i twórcy wszelakiego, adresowanego do mas, przekazu medialnego o charakterze kulturalnym, ale także – również zaklasyfikowani przez społeczeństwo do kategorii „bohaterowie popkultury” – politycy, twórcy kultury wysokiej (i ich, żyjące swoim życiem, dzieła³⁹), czy nawet ludzie instytucjonalnej nauki⁴⁰.

s. 97–113; idem, *Dysydenci i opozycja w socjalistycznej Jugosławii 1945–1990. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Poznać Bałkany. Historia – polityka – kultura*, K. Taczyńska, S. Sochacki, M. Zečević (red.), Toruń 2011, s. 65–84; idem, *Milovan Djilas i Polska – wzajemne inspiracje*, [w:] *Poznać Bałkany. Historia – polityka – kultura – języki V*, K. Taczyńska, A. Twardowska (red.), Toruń 2013, s. 79–105.

³³ F. Poljički, *Krleža, Miroslav*, [w:] LYUM, s. 205–207.

³⁴ Đ. Matić, *Pogorelić, Ivo*, [w:] LYUM, s. 314.

³⁵ NoMad, *Filmska banka, Živojinović, Velimir Bata*, [w:] LYUM, s. 441–442.

³⁶ T. Gruber, anonim, *Lazanski, Miroslav*, [w:] LYUM, s. 220.

³⁷ B. Rosić, *Beneš, Marijan*, [w:] LYUM, s. 46–47.

³⁸ Đ. Matić, *Lepa Brena*, [w:] LYUM, s. 223–226.

³⁹ Np. wydarzenia kulturalne czy tytuły prasowe. Zob. hasła: D. Kršić, *BITEF*, [w:] LYUM, s. 54; Đ. Matić, *Pulski filmski festival*, [w:] LYUM, s. 323; R. Vukčević, *Praxis*, [w:] LYUM, s. 320.

⁴⁰ Niekiedy zresztą postaci nominalnie usytuowane poza (czy może raczej – we własnym mniemaniu – „ponad”) rzeczywistością popkultury, szczególnie liderzy polityczni, wkraczają do niej na skutek swoich cech i formułowanych przez siebie przekazów, dzięki podchwyceniu ich, dla celów pozapolitycznych (np. w zamiarze wykorzystania artystycznego), przez koryfeuszy kultury popularnej. Odpowiednim dla realiów jugosłowiańskich przykładem może być tu – jak wskazał D. Kršić – sam J. Broz Tito i np. wykorzystanie fragmentu z jednej z jego mów (wygłoszonej w latach 60. w Splicie i dotyczącej idei jugosłowiańskiego braterstwa i jedności oraz wierności wyborom politycznym poczynionym w 1948 roku związanym z przeciwstawieniem się J. Stalinowi) w singlu pt. *Panorama/Decree* zespołu Laibach – zob. M. Marković, D. Kršić, B. Lenarčić, *Titovi govori*, [w:] LYUM, s. 396.

Rzeczą zasługującą na podkreślenie jest, charakterystyczne dla *Leksikonu* – publikacji przybliżającej składowe mitologii jugosłowiańskiej popkultury – traktowanie co najmniej z pewną dozą powagi (mimo na ogół anegdotycznego, humorystycznego tonu) postaci ściśle związanych z kulturą popularną, a więc profesjonalnie ją tworzących, przy jednoczesnym opowiedzeniu się autorów publikacji za zupełnie odmienną metodą prezentowania odbiorcom sylwetek postaci, które do imaginarium popkultury weszły w sposób zgoła odmienny, jak to już podkreślono – z zasady nie mając wcale takiego zamiaru. Powyższe dotyczy zwłaszcza polityków. Warto zatrzymać się w tym miejscu na moment przy hasłach poświęconych: J. Brozowi Ticie, A. Rankoviciowi, M. Špiljakowi i M. Planinc.

Marszałek i prezydent Jugosławii (tę drugą funkcję zajmował J. Broz Tito najpierw kadencyjnie, zaś od zmian konstytucyjnych z 1974 roku dożywotnio), choć tak bardzo naznaczał jugosłowiańską rzeczywistość swoją osobą, legendą oraz rządami⁴¹, iż nie bez powodu mówi się o nim jako postaci mitycznej⁴², a także jako niemalże „zamienniku” dla pojęcia Jugosławia⁴³, w poświęconym mu w *Leksikonie* hasło Dejana Novačicia przedstawiony zostaje w sposób iście komiczny. Autor z przymrużeniem oka przekonuje bowiem czytelników, że urodzony w Kumrovcu bohater napisanego przezeń hasła to ktoś przypominający jakimś cudem ożywioną postać z kina akcji. Towarzysz Tito prezentowany przez D. Novačicia, niczym bohater wartkiej filmowej fabuły (jej gotowy scenariusz podawać mogłyby biograficzne opracowania Vladimira Dedijera⁴⁴), po dziecięcych wyczynach (przyjście na świat, zabicie świni w celu nakarmienia rodzeństwa, połamanie wykorzystywanego jako sanie koryta), udaje się do miasta Sisak uczyć się rzemiosła, a następnie na front wschodni, gdzie przytrafia mu się

⁴¹ Zob. K. Kozub, *Politycy z pierwszych stron gazet*, Warszawa 1976, s. 371–376. Najnowszą wydaną w Polsce biografia J. Broza Tity: P. Simić, *Tito. Zagadka stulecia*, Wrocław 2011. Interesujące przedstawienie propagandowego postrzegania jugosłowiańskiego prezydenta i marszałka w państwach komunistycznych związanych z ZSRR jako zdrajcy „bloku wschodniego”: B. Zieliński, *Tito jako antybohater komunistycznego świata*, [w:] *Komunistyczni bohaterowie*, t. 2, s. 175–193.

⁴² Por. L. Radenković, *op. cit.*, s. 125–138. Zob. też: T. Rawski, *Josip Broz Tito – charyzmatyczny przywódca? Analiza mitu wodza na przykładzie filmu „Sutjeska”*, [w:] K. Taczynska, S. Sochacki, M. Zečević (red.), *op. cit.*, s. 279–292; M. Reksć, *Jugonostalgia i titonostalgia...*, s. 233–256.

⁴³ Zob. M. Bogusławska, *Tito od kuchni. Popularne (re)konstrukcje obrazu komunistycznej Jugosławii*, [w:] *Popkomunizm. Doświadczenie...*, s. 251–270. W tekście tym autorka formułuje kwestię: „Mówimy Tito, myślimy – Jugosławia” (s. 270).

⁴⁴ V. Dedijer, *Josip Broz Tito – prilozi za biografiju*, Beograd 1953 (także wydanie w jęz. esperanto: *Josip Broz Tito – biografijaj notoj el vivo de Prezidento de Jugoslavio*, Ljubljana 1954); idem, *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, t. 1–2, Zagreb–Rijeka 1980–1981.

odniesienie rany – jakoby z rąk Czerkiesów, pochwycenie w rosyjską niewolę oraz ślub z nastoletnią Pelagią (Belousovą)⁴⁵. Dalej widzimy Titę jako: pracownika Kominternu, sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Jugosławii, więźnia, powstańca-rewolucjonistę, twórcę Antyfaszystowskiej Rady Narodowego Wyzwolenia Jugosławii, oswobodziciela ojczyzny, buntującego się przeciw Stalinowi przywódcę, kompana Winstona Churchilla w picciu *whiskey*, męża Jovanki, miłośnika muzyki i polowania na niedźwiedzie, założyciela Ruchu Państw Niezaangażowanych⁴⁶, posiadacza białego munduru, rękawiczek i Rolexa. Na tym nie koniec – Tito to wszakże również miłośnik młodzieży (zwłaszcza przedstawicielek jej piękniejszej połowy), wina (chętnie popijanego z Richardem Burtonem) oraz cygar (naturalnie osobiście skombinowanych z Kuby).

Kulminacją prześmiewczego niby-biogramu Tity są jednak stwierdzenia autora dotyczące odejścia marszałka z tego świata:

Tito umarł w Lublanie i po krótkim postoju w Zagrzebiu pochowany został w Belgradzie. Ponieważ był dyktatorem, nikomu nie było żal, że umarł. Na jego pogrzeb też nikt nie przybył. A już na pewno nikt z zagranicy (świata). To w TV było zmontowane, a naoczni świadkowie kłamią⁴⁷.

Aleksandar Ranković, zajmujący w Jugosławii pozycję „człowieka nr 2” do momentu odsunięcia go w 1966 roku przez J. Broza Titę i Komitet Centralny jugosłowiańskiej kompartii od wpływu na życie polityczne państwa⁴⁸, na kartach *Leksikonu*, znalazł się jedynie dzięki krótkiemu hasłu napisanemu przez Vatroslava Sekulicia⁴⁹. Warto podkreślić tutaj, iż ten autor, obok m.in.

⁴⁵ Dostępny w Internecie biogram pierwszej żony J. Broza Tity – Rosjanki Pelagii Denisownej Biełousowej (1904–1968): http://sr.wikipedia.org/wiki/Пелагија_Белоусова [dostęp: 5.08.2013].

⁴⁶ Zob. *Nesvrstani*, [w:] LYUM, s. 270 (*tableau* przedstawicieli 25 państw-uczestników belgradzkiej konferencji odbywającej się w dniach 1–6.09.1961). O Ruchu Państw Niezaangażowanych i scalających go ideach jako fenomenie posiadającym swoje postjugosłowiańskie „życie po życiu”: M. Bogusławska, *Egzotyczni przyjaciele Josipa Broza Tity. O recepcji udziału SFRJ w Ruchu Państw Niezaangażowanych w perspektywie postjugosłowiańskiej*, [w:] M. Bogusławska, Z. Grębecka, E. Wróblewska-Trochimiuk (red.), *op. cit.*, s. 139–166.

⁴⁷ D. Novačić, *op. cit.*, s. 396. W oryginale: „Tito je umro u Ljubljani i, nakon kraćeg zadržavanja u Zagrebu, sahranjen je u Beogradu. Pošto je bio diktator, nikome nije bilo žao što je umro. Ni na sahranu mu niko nije došao. Pogotovo ne iz sveta. Ono na TV-u je montirano, a očevići lažu”.

⁴⁸ Zob. W. Szczepański, *Likwidacja polityczna Aleksandra Rankovicia i jej wpływ na przeobrażenia komunizmu jugosłowiańskiego*, [w:] M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), *Komunistyczni bohaterowie...*, s. 195–209.

⁴⁹ Zob. przyp. 29.

wspomnianego wyżej D. Novačicia, jest jednym z tych współtwórców pomnika „hitów i mitów” jugosłowiańskiej popkultury, którzy w istotnej mierze wpłynęli na jego oryginalność w ten sposób, iż, decydując się zamieścić w *Leksikonie* hasła poświęcane osobistościom historycznym, opracowali je, dając w sposób wybitny dojść do głosu idiosynkrazji⁵⁰. O, swego czasu „wszechmocnym”, szefie jugosłowiańskiej bezpieki, jakim był A. Ranković, znany również jako towarzysz Leka, napisał:

Nie mam pojęcia, kim on był [...], ale niektórym wygląda on na bardzo ważnego. [...] Gdyby był – byłoby im lepiej. Nie doszłoby do wszystkiego tego. Czego? Wszystkiego. Jego pogrzeb [...] był w swoim czasie najpotężniejszym koncertem w Bg. (Belgradzie). [...] Często go wspominają w filmach – między wierszami⁵¹.

Anonimowy autor hasła dotyczącego chorwackiego działacza politycznego Miki Špiljaka również dostarcza odbiorcy sugestywnej, osobistej, nasączonej ironią notki na temat jednego z wielu, niczym szczególnym się w sumie niewyróżniających polityków, których szczyt kariery przypadł w dobie posttitowskiej już Jugosławii (w przypadku M. Špiljaka było nim stanięcie na czele kolegalnej prezydentury SFRJ w 1983 roku). Opisujący tego polityka nieznanymi imienia i nazwiska współautor *Leksikonu* wspomina go jako jednego z wielu aparaczyków i biurokratów, który przeszedł jednak do historii jako charakterystyczny, siwy, noszący niemodne okulary rozmówca Ronalda Reagana, który po powrocie ze Stanów Zjednoczonych do Jugosławii zyskał w niej przezwisko „Majk Spajk”. Obraz „niewstydzącego się niczego” M. Špiljaka u boku amerykańskiego gospodarza Białego Domu oraz treść oficjalnej relacji poświęconej wizycie jugosłowiańskiego polityka w Waszyngtonie były dla autora jego leksykonowego biogramiku niczym „fantastyka naukowa”⁵².

Sylwetkę byłej premier SFRJ Milki Planinc, o której Marcus Tanner napisał, że była postacią o wiele mniej popularną od innej Chorwatki zaangażowanej wcześniej w jugosłowiańską politykę – Savki Dabčević-Kučar (dysydentki,

⁵⁰ A. Radak, *Od Adrije...*, s. 13. Autor hasła dotyczącego A. Rankovicia opublikował również w kilka lat po ukazaniu się *Leksikonu* tekst poświęcony jugosłowiańskiemu (pochodzącemu z Serbii) popularnemu aktorowi Igorowi Galo, podkreślając, że nota o nim zasługuje na znalezienie się w tym wyjątkowym dziele: V. Sekulić, *Novi prilozi za Leksikon YU mitologije*, „Novosti” 2009, nr 519 (26.11.), <http://www.novosti.com/2009/11/novi-prilozi-za-leksikon-yu-mitologije/> [dostęp: 5.08.2013].

⁵¹ W oryginale: „Ne mam pojma koji im je taj [...] ali nekima je izgleda jako važan. [...] Da je njega bilo bi im bolje. Ne bi došlo do svega ovoga. Kojega? Svega. Njegov sprovod je [...] bio najjači koncert tih godina u Bg. [...] Puno ga spominju u filmovima, između redova” – V. Sekulić, *Ranković...*, s. 333

⁵² Đ. Matić, *Špiljak...*, s. 338.

liderki tzw. chorwackiej wiosny)⁵³, scharakteryzowała w *Leksikonie* Sandra Antolić. I jej bliskie okazało się idiosynkratyczne spojrzenie na opisywaną osobę, należącą przez część lat 80. XX wieku do grona najważniejszych jugosłowiańskich polityków. Notka o M. Planinc, poza wskazaniem piastowanej przez nią funkcji premiera, nie przynosi żadnych istotnych danych. Pada w niej jednak informacja o tym, iż swego czasu w Jugosławii mawiało się o chorwackiej pani premier, iż zaczesuje ona w charakterystyczny sposób włosy pod górę, aby myślano, że przyjeżdża na miejsce pełnienia służby państwowej rowerem, gdy tymczasem codziennie rano przylatywała do Belgradu specjalnym samolotem rządowym⁵⁴.

Interesującą kwestią może się z pewnością wydać, iż jednej z ostatnich ważnych postaci politycznych dziejów SFRJ, zapamiętanej z niej nawet przez laików bodaj najlepiej obok osoby J. Broza Tity, czyli Slobodanowi Miloševićowi (1941–2006) w *Leksikonie* nie poświęcono odrębnego hasła, mimo że wspomniany jest on w tej publikacji kilkakrotnie⁵⁵. Tym większym zaskoczeniem może być więc odnalezienie napisanej przez Đorđe Maticia notki rozpoczętej imieniem i nazwiskiem Slobodan Milošević wewnątrz dwuczęściowego hasła pt. *Some boys* (współautorem całego hasła jest Branko Rosić)⁵⁶. O co chodzi? Otóż wspomniane imię i nazwisko, niezwykle popularne w Serbii, należały do głównego bohatera kultowego filmu pt. *Chłopak, który obiecuje* (serb. *Dečko koji obećava*), wyreżyserowanego w 1981 roku przez Mišę Radivojevia. Filmowy Slobodan, grany przez Aleksandara Berčeka, jest ustatkowanym studentem i troskliwym partnerem swojej dziewczyny, aż do czasu wdania się w romans ze starszą od siebie, wyzwoloną Szwajcarką. Po nim zachodzi w bohaterze zasadnicza zmiana – młody S. Milošević staje się bowiem rockowym buntownikiem oraz „łamaczem niewieścich serc”⁵⁷. W Slobodanie zakochuje się jednak rocker Pit – homoseksualista, wyśpiewujący w pewnym momencie pod adresem obiektu swoich westchnień: „ja nie chcę najlepszej dziewczyny..., gdyż ty jesteś mój – i ja jestem twój, chcę wrócić do ciebie”. W końcu Pit zabija się z powodu S. Miloševicia. Słowami *Some boys indeed!* Đ. Matić kończy swoje, dedykowane Slobodanowi Miloševićowi, (pod)hasło, stanowiące element większej całości dotyczącej motywów homoseksualnych w muzyce rozrywkowej oraz

⁵³ M. Tanner, *Chorwaci*, [w:] *Chorwacja*, E. Kosiba (red.), Warszawa 2007, s. 55.

⁵⁴ S. Antolić, *Planinc...*, s. 310.

⁵⁵ LYUM, s. 13, 38, 102, 207, 220, 256, 336, 388.

⁵⁶ B. Rosić, Đ. Matić, *Some boys*, [w:] LYUM, s. 363–364. Treść hasła uzupełnia zdjęcie, pochodzące z lat 50. ubiegłego wieku, wymownie korespondujące z tekstem (s. 364). Przedstawieni są na nim dwaj wioślarze klubu Mladost z Zagrzebia, przebywający na splickim wzgórzu Marijan.

⁵⁷ <http://www.filmweb.pl/film/Decko+koji+obecava-1981-222253> [dostęp: 6.08.2013].

filmie z czasów SFRJ⁵⁸. Zapewne inny, osadzony w areszcie w Scheveningen, S. Milošević, mający wówczas na głowie zupełnie inne problemy, nie zaczytywał się w *Leksikonie YU mitologije*. Film M. Radivojevicia mógł on jednak kiedyś mieć okazję obejrzeć...

W ślad za dotychczasowymi recenzentami i interpretatorami *Leksikonu*, takimi jak chociażby autorka jednego z ciekawszych tekstów na jego temat, Iva Pauker z australijskiego Melbourne⁵⁹, można by rozwijać wywody na temat jego struktury oraz poszczególnych haseł, koncentrując się ewentualnie na jakiejś ich grupie (wspomniana badaczka bliżej odnosi się np. do not poświęconych jugosłowiańskiej muzyce rozrywkowej⁶⁰). Wystarczy jednak zaznaczyć raz jeszcze to, co sygnalizowano już wcześniej, a mianowicie – niesamowitą różnorodność postaci, przedmiotów, wydarzeń i różnych zagadnień, ujętych w publikacji poświęconej mitom jugosłowiańskiej kultury popularnej. Obok wspominanych już – nieco na przekór – polityków, których popkultura, nawet wbrew ich woli, zdolna jest przepoczwarzać ze zdystansowanych do niej „poważnych osobistości” w komponenty swej własnej, wielkiej i charakteryzującej się wieloaspektowością struktury, obok gwiazd i gwiazdek sceny muzycznej czy filmu, tudzież sportowców, wertujący karty *Leksikonu* natrafiają na całą galaktykę pojęć odnoszących się do przeróżnych sfer egzystencji Jugosłowian i Jugosłowianek w ich wspólnym, komunistycznym państwie. Nie sposób oprzeć się pokusie wymienienia takich, jak np.: pięcioramienna czerwona gwiazda, wszechobecne w przestrzeni publicznej portrety Tity, mające być znakiem niezachwianej wiary społeczeństwa w swego przywódcę i w jugosłowiańską jedność, KPJ (Komunistyczna Partia Jugosławii), pasta do zębów Kalodent, komiksy, filmy partyzanckie, szkolne przedmioty nauczania typu „Kryzys kapitalizmu a socjalizm – procesy globalne” (serb. *kriza kapitalizma i socijalizam kao svetski proces*)⁶¹, rakija, burek, macedońskie *gravče na tavče*, wojskowe szkolenie taktyczne, „zdrowe siły” (serb. *zdrave snage* – partyjne, państwowe, wszelakie!), subkultura punkowa, szkolne piórniki, kawiarniane rytmy, wakacyjne/urlopowe pobyty na wyspie Mljet (*mljetovanje*), banknot Stoja (100 YUD), charakterystyczny dla języka macedońskiego przyrostek „ta” (maced. cyrylica – ta), czarnogórskie *Nikšičko pivo*, przewoźnik lotniczy JAT, nocne życie Zagrzebia, knajpa *Šansa* w belgradzkim parku Tašmajdan (nazywana „Ostatnią szansą” – serb. *Poslednja šansa*, ze względu na to, że zamykano ją dopiero o 5.00 nad ranem), żel do włosów *Valera*, jugosłowiański

⁵⁸ Đ. Matić, *Some...*, s. 364. Treść cytatu w oryginale: „ja neću najbolju devojku... jer ti si moj – i ja sam tvoj, želim da se vratim tebi”.

⁵⁹ I. Pauker, *op. cit.*, s. 72–81.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 75–77.

⁶¹ M. Borić, *Kriza*, [w:] LYUM, s. 203.

(chorwacki) brand-produkt *Vegeta*, imiona nadawane niekiedy w SFRJ przez słowiańskich i albańskich rodziców dzieciom, wskazujące na fatalne zauroczenie komunizmem lub rusofilstwo (Traktorka, Lenjin, Staljin, Volga, Kaqusha, a nawet Lems – akronim utworzony od Lenin, Engels, Marks i Stalin)⁶², *Dynastia* w telewizji, miejscowość Kovin (znana z tzw. psychiatryka i dzięki temu funkcjonująca w powiedzeniach mieszkańców Serbii, a zwłaszcza Banatu, tak jak w polszczyźnie Tworki)... Dość!

Czy ta gmatwanina pojęć – znaków firmowych państwowości jugosłowiańskiej oraz jugosłowiańskiej popkultury, jej ikon, ale i błahostek, tworzy pospółu jakiś jeden, spójny jugosłowiański mit czy może lepiej mit jugosłowiańskości, który *ex post* uznać można by za konstytuujący w istotnym stopniu coś takiego jak tożsamość jugosłowiańska? Za pomysłodawcami *Leksikonu* odpowiedzieć można, że raczej nie.

Opinię tę zdaje się podzielać także Milena Dragičević-Šešić – profesor kulturoznawstwa z Belgradu⁶³. W rozmowie ze znanym belgradzkim dziennikarzem Omarem Karabegiem, w której uczestniczył również politolog z Zagrzebia Ivo Žanić, stwierdziła ona bowiem, że choć Jugosławia w pamięci zbiorowej w pewnym sensie stała się już mitem (rzeczywistością mityczną), to mit (o) Jugosławii, przekaz formułowany na jej temat, nie jest bynajmniej żadną spójną całością narracyjną. Sam *Leksikon YU mitologije* dla przywołanej badaczki najlepiej odsłania fakt nieistnienia jakiegoś centralnego mitu jugosłowiańskiego, mitu z prawdziwego zdarzenia, mającego solidne fundamenty. Nie ma więc – jak przekonuje M. Dragičević-Šešić – jednego mitu; są za to drobiażdżki w postaci różnych już to cukierków, już to aut (znów „kłania się” *fić!*), te jednak, choć dla wielu stanowiły istotne symbole odnoszące się do ich życia w Jugosławii, na pamiętaniu których aktualnie usiłuje się budować opowieść o tym państwie, to zbyt mało, by powstał i przetrwał prawdziwy mit jugosłowiański⁶⁴.

Wydaje się, że choć ów mit jugosłowiański, taki, jakim chciałaby go widzieć M. Dragičević-Šešić, istotnie nie powstał. Zauważyć należałoby jednak, że niezależnie od powyższego w komunistycznej Jugosławii dość licznie pojawiały się różne mityzowane idee. Nadto w SFRJ dochodziło do mityzacji i nowego definiowania

⁶² Wymienione przykłady za: Đ. Matić, *Jashari, Kaqusha*, [w:] LYUM, s. 169. Wspomniane imię Lems nosi m.in. znany chorwacki lekarz z Puli Lems Jerin. Zob. <http://hr.linkedin.com/pub/lems-jerin/5/521/905> [dostęp: 6.08.2013]. Imię Kaqusha nosi bohaterka wyżej cytowanej notki autorstwa Đ. Matića – albańska polityk, premier autonomicznego, jugosłowiańskiego Kosowa w latach 1987–1989. Zob. http://en.wikipedia.org/wiki/Kaqusha_Jashari [dostęp: 6.08.2013].

⁶³ Sylwetka M. Dragičević-Šešić: http://www.culturecongress.eu/people/sesic_milena [dostęp: 7.08.2013].

⁶⁴ M. Dragičević-Šešić, [w:] *Ko je dobro, a ko loše prošao...*, s. 6.

idei rodem z Jugosławii przedtitowskiej, na czele z samym polityczno-kulturowym konceptem jugoslawizmu, jak również – niejako wbrew projektowi wykreowania jednej jugosłowiańskiej świadomości narodowej – do reinterpretacji mitów organizujących tożsamości poszczególnych narodów jugosłowiańskich. Niewątpliwie jednak w warunkach federacji, której podmioty zintegrowane zostały wokół osoby Tity i jugokomunizmu, wytworzony został wieloskładnikowy system symboli, pojęć i znaczeń, budujący jugosłowiańską mitologię, a nawet szerzej – specyficzną jugosłowiańską przestrzeń znaków, wspólną przestrzeń kulturową, umożliwiającą komunikację społeczną w tym niehomogenicznym organizmie.

Odwoływanie się do tej przestrzeni, przypominanie o niej, jest czymś naturalnym. Jest efektem nostalgii, ale i czymś więcej. To także zajęcie autoterapeutyczne dla części „post-Jugosłowian”. To zanurzenie się tych, którzy odczuwają taką potrzebę w strumieniu własnej przeszłości, odkłamyjące, a jednocześnie po części ją rehabilitujące czy wręcz uwznioślające, stwarzające okazję do powiedzenia sobie samemu, że tak się po prostu żyło, że nie było przecież tak źle i, ogólnie rzecz biorąc, to nie ma się czego wstydzić. Dodatkowo pojawia się aspekt powojennego przywracania pamięci o utraconej wspólnej przestrzeni (politycznej, kulturowej, egzystencjalnej, geograficznej) – tak niedawno podzielonej przez konflikty i ostateczny rozpad federacyjnego państwa, w następstwie czego niegdysiejsza, wspólnotowa, względna wielkość wyparta została przez obecną, jednostkową, bezwzględną skarlałość.

Niełatwe to zadanie – ocalać od zapomnienia to, co łączyło, co czyniło wspólnotowy byt radośniejszym. Spojrzeć z poczuciem humoru, zaprawionym domieszką ironii, na zasługującą (mimo wszystko) na przywrócenie do zbiorowej pamięci wspólną przeszłość, tak ostro negowaną w czasie, w którym świadomość społeczną w nowo powstałych państwach postjugosłowiańskich hodowano na glebie nacjonalizmów⁶⁵. Podczas gdy jedni tak zaprogramowanym działaniom przyklaskują, drudzy odnoszą się do nich ze sceptycyzmem, a czasem i z jednoznaczną krytyką. Są i tacy, którzy dają wyraz postawie ambiwalentnej. Największe kontrowersje rzecz wzbudza wśród Serbów i Chorwatów.

Wśród tych pierwszych – jak zauważyła choćby M. Dragičević-Šešić – wchodzi ze sobą w spór wyraziciele dwóch poglądów na temat jugosłowiańskiej przeszłości. Dla jednej opcji, SFRJ jawi się jako więzienie, w którym nie dane było Serbom być wielkimi, wolnymi, swobodnie rozwijającymi potencjał polityczny, ekonomiczny i kulturowy własnej wspólnoty narodowej, a więc jako frontalna porażka serbskości. Dla drugiej – której reprezentantami z pewnością byli serbscy współtwórcy *Leksikonu*, jak też ci spośród Serbów, którzy z entuzjazmem przyjęli pojawienie się tej publikacji, wspólna państwowość

⁶⁵ Zob. M. Reksć, *Jugonostalgia i titonostalgia...*, s. 241.

jugosłowiańska była upostaciowieniem idei jedności bliskich sobie nacji, zintegrowanych wokół serbskiego Piemontu, zdolnych do wspólnotowego budowania podmiotowej pozycji w międzynarodowych stosunkach politycznych i gospodarczych, a także do osiągnięcia coraz wyższego poziomu kulturowego⁶⁶.

Omówiony dualizm postaw spotyka się również wśród Chorwatów. Wielu z nich *Leksikon* współtworzyło. Chętnie doń w Chorwacji sięgano. Z inspiracji dostarczanych przez zawarte w nim treści zrodziły się dość niekonwencjonalne projekty kulturalne – ekspozycja muzealna, a nawet, zyskujące spory oddźwięk, przedstawienie teatralne, współtworzone w Puli przez partnerów z pięciu pozostałych republik byłej Jugosławii oraz z Kosowa. Komentatorzy, ceniący sobie powstałe w belgradzko-zagrzebskiej kooperatywie dzieło – książkowy pomnik jugosłowiańskiej popkultury, dostrzegali, że zaangażowani w jego wykreowanie Serbowie to zwolennicy antyhegemonistycznej narracji o czasach jugosłowiańskich, a nie jacyś zawzięci nacjonaliści⁶⁷. Często jednak tego rodzaju opiniom towarzyszyły „głosy”, wypowiedziane przez te same, a więc zachowujące się z pewną ambiwalencją, osoby. Ich wypowiedzi dostarczały analiz zagrożeń wynikających z roztkliwiania się nad wspólnotową przeszłością, z opisywania jej na sposób idiosynkratyczny, z naiwnego i dezorientującego, a w ostateczności wręcz manipulacyjnego eksponowania toposów codzienności, jako rzekomo wystarczająco dobrze ukazujących realia życia „pod komunizmem”, bez jednoczesnego przywoływania szerszego kontekstu i pozostawiania miejsca na inne interpretacje (Rade Dragojević)⁶⁸. W poświęconej leksykonowi jugosłowiańskiej mitologii chorwacko-serbskiej dyskusji w audycji *Kontrapunkt* Radia Wolna Europa (chor. *Radijo Slobodna Evropa*), której zapis znalazł się na łamach czasopisma „Zarez” (nr z 17.06.2004), chorwacki krytyk literacki Branimir Donat zarzucał twórcom *Leksikonu* odmalowywanie przeszłości w sposób subiektywny, sentymentalny i selektywny, pokazywanie jej przypudrowanej, atrakcyjnej, bez podejmowania prób demistyfikacji jugonostalgii. Serbski historyk Radoš Ljušić przyszedł mu w sukurs określeniem postawy jugonostalgicznej mianem utopijnej, a żalu za byłą Jugosławią jako nieuzasadnionego⁶⁹.

⁶⁶ M. Dragičević-Šešić, [w:] *Ko je dobro, a ko loše prošao...*, s. 6.

⁶⁷ R. Dragojević, *op. cit.*, s. 1–2.

⁶⁸ *Ibidem* (przywoływany tekst, pochodzący z początku stycznia 2013 roku, zawiera odniesienia do *Leksikonu*, w swej zasadniczej części poświęcony jest jednak wystawie muzealnej pt. „Refleksije vremena 1945–1955, Zagreb, Klovićevi dvori”, ekspozycji trwającej do 10.03.2013).

⁶⁹ S. Kostić, *op. cit.*, s. 12. Obok wymienionych w radiowej dyskusji o *Leksikonie* uczestniczyli również Đ. Matić i V. Arsenijević. O różnicach w postrzeganiu jugonostalgii wśród Serbów i Chorwatów (a także Słoweńców) pisała ostatnio, wychodząc od obserwacji Karla-Markusa Gausa (por. idem, *Europejski alfabet*, Warszawa 2008), Lilla

Jednoznacznie negatywnie o promowaniu jugonostalgicznego spojrzenia na niedawną przeszłość przez autorów i chwalców *Leksikonu* oraz przez twórców innych projektów, inspirowanych treścią tegoż, wypowiedziała się za to w Chorwacji pravicowa publicystka Petra Jurčević, znana z publikacji na portalu hrsvijet.net, z których część powielana bywa m.in. na stronie internetowej www.braniteljski-portal.hr⁷⁰. Autorka ta, która formułuje swoje opinie w sposób jednoznacznie uwidaczniający związek między konstruowanymi strukturami pojęciowymi a przyjmowaną orientacją polityczno-ideologiczną⁷¹, zbulwersowana była faktem wykorzystywania *Leksikonu* w, jej zdaniem propagandowym – służącym dobrze racjom serbskim, źle zaś chorwackim – krzewieniu sentymentów względem SFRJ, w której Chorwatom żyło się źle, i której krwawy rozpad był niczym innym jak rozprawą z Chorwatami i Chorwatkami – masakrowanymi, prześladowanymi i gwałconymi przez Serbów⁷². P. Jurčević jednoznacznie potępiała wystawienie z wielką pompą w Istrijskim Teatrze Narodowym (chor. *Istarsko narodno kazalište*) w Puli w dniu 2.12.2011 roku spektaklu zatytułowanego *Leksikon YU mitologije* w reżyserii Olivera Frljicia, tworzonego w koprodukcji z takimi podmiotami, jak: NETA (chor. *Nova europska teatarska akcija*), Festival Ex Ponto z Lublany, Czarnogórski Teatr Narodowy z Podgoricy, Mały Teatr Dramatyczny z Bitoli, Stowarzyszenie *Kultura nova* z Nowego Sadu oraz Teatr Narodowy z Prisztiny⁷³. Autorka

Moroz-Grzelak – „[...] to samo zjawisko w Chorwacji zyskało zupełnie odmienne znaczenie. [...] osobę zdemaskowaną jako »jugonostalgika« uznaje się za pasożyta na ciele narodu chorwackiego, tęskniącego za hańbą, jaką znosić musieli Chorwaci w Jugosławii. Określenie to z łatwością przypisuje się [...] każdemu, kto odważy się krytykować chorwacki nacjonalizm” (L. Moroz-Grzelak, *Granice i pamięć jako kategorie południowosłowiańskiej rzeczywistości – kompensacyjne mitotwórstwo, rewizja historii, jugonostalgia*, [w:] *Międzykulturowy dialog w świecie słowiańskim w XX i XXI wieku*, I. Stawowy--Kawka (red.), Kraków 2012, s. 26).

⁷⁰ Ustalenie powyższego za pomocą wyszukiwarki google.com.pl: https://www.google.pl/search?q=Petra+Jur%C4%8Devi%C4%87&ie=utf-8&oe=utf-8&rls=org.mozilla:pl:official&client=firefox-a&gws_rd=Cr [dostęp: 8.08.2013].

⁷¹ Związek tego rodzaju opisywany jest w literaturze przedmiotu szczegółowo przez Thomasa Eckesa, a w literaturze powstałej na gruncie polskim spożytkowany przez Janusza Reykowskiego i Danko Šipkę. Zob. T. Eckes, *Politische Orientierung und die semantische Struktur politischer Begriffe*, „Zeitschrift für Sozialpsychologie” 1986, vol. 4, s. 255–269; J. Reykowski, *Poziom politycznego myślenia a rozwiązywanie społecznych zadań koordynacyjnych*, „Czasopismo Psychologiczne” 1996, nr 1, t. 2, s. 7–30; D. Šipka, *Demokracja a interes narodowy w ujmowaniu sytuacji politycznej: przykład wojny w dawnej Jugosławii*, Poznań 2002, s. 85.

⁷² P. Jurčević, *op. cit.*, s. 1–2.

⁷³ *Ibidem*. Na temat samego O. Frljicia, chorwackiego reżysera teatralnego pochodzącego z miasta Travnik w BiH, i jego kontrowersyjnych spektakli wystawianych w różnych

z niesmakiem skwitowała również zachwalanie spektaklu przez zwolenników wydania Trybunałowi ds. zbrodni w byłej Jugosławii gen. Ante Gotoviny oraz przeciwników zorganizowania swego czasu w Puli koncertu chorwackiego nacjonalistycznego piosenkarza Marko Perkovića Thompsona⁷⁴. Tekst Chorwatki, kwestionującej sens interesowania się przez jej rodaków inicjatywami takimi, jak wydanie *Leksikonu* czy też innymi przedsięwzięciami artystycznymi, wyrosłymi na gruncie – zdaniem P. Jurčević – niepotrzebnej i szkodliwej popularności tego dzieła, ilustruje fotografia przedstawiająca prezydenta Serbii Borisa Tadicia, wręczającego księgę upamiętniającą dziedzictwo jugosłowiańskiej popkultury prezydentowi Chorwacji Ivo Josipovićowi. Warto dodać, że pod fotografią widniał podpis: „z okazji 20. rocznicy kapitulacji Vukovaru”⁷⁵. Jakże odległe to w swoim wydźwięku od głosów innych komentatorów (głównie serbskich, choć cytowanych, a niekiedy i wspieranych także przez Chorwatów), dopatrujących się w geście B. Tadicia czegoś pozytywnego⁷⁶.

Prowokując, z perspektywy w sumie tużpowojennej, pytania o niedawną wspólną przeszłość społeczności postjugosłowiańskich i o paradygmaty jugosłowiańskiej kultury, postulując wskrzeszenie dyskursu o wspólnej przestrzeni kulturowej oraz o funkcjonujących w niej mitach, *Leksikon* stwarza okazję do rozrachunków z nieodległą, pełną kontrowersji i emocji, przeszłością⁷⁷. Jako dzieło stanowiące próbę odszukania (rekonstrukcji?) tożsamości jugosłowiańskiej/ich doby komunistycznej poprzez opisanie fenomenów ówczesnej jugosłowiańskiej kultury *Leksikon* – jak konstatują dziennikarze prowadzący wspomnianą wyżej, przeprowadzoną w połowie 2004 roku, serbsko-chorwacką radiową dyskusję nad tym dziełem – nie może pozostawić obojętnym⁷⁸. Zwłaszcza że, analizując głębiej zawarte w nim pojęcia, nie sposób uniknąć przeświadczenia, że jeszcze przez długie lata, przeżywszy agonię państwa jugosłowiańskiego, będą one żywe (fenomen „życia po życiu”) i nieodzowne dla komunikowania się grup i jednostek z obszaru ex-Jugosławii⁷⁹, dla prowadzonego

częściach Europy pisano w ostatnim czasie sporo także w Polsce (w związku z przygotowaniami do wystawienia w Starym Teatrze w Krakowie *Nie-Boskiej komedii* Zygmunta Krasińskiego). Zob. W. Stanisławski (współpraca A. Konikiewicz), *Oskarżyciel objazdowy*, „Rzeczpospolita” (dodatek „Plus Minus”) 2013, 7–8.12., s. P16–P17; G. Andrijanić, *Balkański skandalista w Krakowie*, „w Sieci” 2013, 9–15.12., s. 66–67.

⁷⁴ P. Jurčević, *op. cit.*, s. 1–2.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ M. Dragičević-Šešić, [w:] *Ko je dobro, a ko loše prošao...*, s. 4.

⁷⁷ S. Kostić, *op. cit.*, s. 12.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

w tej przestrzeni dyskursu⁸⁰. Dążenie do wymazania z pamięci zbiorowej doświadczeń i swoistości jugosłowiańskiej przeszłości dyskurs ów mogłoby jedynie zubożyć, a zwolenników ucieczki z postjugosłowiańskiej przestrzeni kulturowej skazać na izolacjonizm. Dostrzegł to m.in. słoweński pisarz i poeta Aleš Debeljak. Zauważają zaś ową kwestię ostatnio (także na gruncie polskim), za wspomnianym twórcą ze Słowenii i za innymi autorami, analitycy paradoksów, w które obfitują aktualne spory o pamięć i ocenę wspólnotowej przeszłości społeczności jugosłowiańskich⁸¹.

Inną kwestią jest jednak to, jak w realiach postjugosłowiańskich żyją, po swoim wcześniejszym, jugosłowiańskim życiu, fenomeny wspólnotowej przeszłości, i jak funkcjonuje pamięć o nich. Coraz mniej jest np. w przestrzeni postjugosłowiańskiej świadomości więzi historycznych narodów byłej SFRJ (także tych starszych, wielowiekowych), coraz mniejsza zdaje się być znajomość geografii obszaru (wydaje się, iż więcej młodych Chorwatów, Bośniaków, Serbów czy Albańczyków z Kosowa zlokalizuje w miarę szybko na mapie Europy bawarskie Garmisch-Partenkirchen lub grecką Leptokarię niż słoweński Bled czy macedoński Stari Dojran). Postjugosłowiańską pamięć kształtują przede wszystkim toposy życia codziennego i zjawiska popkultury.

Opisujący je *Leksikon* dostarcza jednak mimo to inspiracji nie tylko dla snucia przez jugonostalgików wspomnień o grach, zabawach, piosenkach i smakołykach z czasów SFRJ, ale także do dyskusji zwolenników i nieprzejednanych wrogów byłej Jugosławii o polityce, historii, szeregu spraw społecznych⁸².

W dysputach takich zaś w centrum stawiane są częstokroć idee i mity, a ewentualne

⁸⁰ Szersze rozważania w przedmiocie definiowania pojęcia „dyskurs”, m.in. w: *Dyskurs jako struktura i proces*, T.A. van Dijk (red.), Warszawa 2001; M. Kawka, P. Płaneta, *Dyskursy o Macedonii*, Kraków 2013, s. 13–22, 125–127.

⁸¹ Zob. np. L. Moroz-Grzelak, *op. cit.*, s. 26–27 (autorka sięga m.in. do tekstu: A. Debeljak, *Moje Balkany: erozja pamięci i wypływające z niej zagrożenia*, „Krasnogruda” 2002/2003, nr 16, s. 9–18).

⁸² Jak pisze L. Moroz-Grzelak w korespondujących z niniejszymi uwagami *passusach* cytowanego już wyżej artykułu, które notabene mogłyby uzupełniać także wcześniejsze partie niniejszego tekstu skoncentrowane na kwestii jugonostalgii i pamięci postjugosłowiańskiej – „Wspólnota państwowa, która spajała przez lata zróżnicowane, ale etnicznie bliskie sobie narody, zyskała znaczenie kulturowe. Po latach zaowocowała zjawiskiem jugonostalgii, która nie jest li tylko satyrycznym bądź dramatycznym opisem rzeczywistości przedstawianej w literaturze jako tęsknota za federacyjną Jugosławią i jej wieloletnim prezydentem, który dbał o jedność jej struktur. Natomiast zdystansowanie wobec tej przeszłości nie oznaczało wcale wymazywania jej z pamięci. [...] Piętnowana przez jednych, a pielęgnowana przez innych pamięć o wspólnej przeszłości znajduje również swój społeczny wymiar” – L. Moroz-Grzelak, *op. cit.*, s. 26–27.

[...] obalenie mitu nie oznacza unicestwienia jego przestrzeni, ale transpozycję w nowy przekaz, zajmujący równorzędne miejsce w stosunku do poprzedniego. Wszelkie procesy mitoburstwa, nie obejmujące jednak mitycznych konarów, mogą więc jedynie oznaczać dalsze mitotwórstwo⁸³.

Idee i mity trwają zatem, a przy tym transformują świadomość odwołujących się do nich ludzi. Chyba, że – jak pisał o nich Andrzej Sepkowski – mowa o ideach wyzutyh z „[...] mocnej podbudowy aksjonormatywnej, [które] miewają żywot jętek”⁸⁴.

Rolę odgrywaną przez mity, w tym mity polityczne, we współtworzącym świadomość społeczną „zbiorze wyobrażeń, symboli, pojęć, opinii, poglądów i przesądów” trudno przecenić⁸⁵. Ta ogólna uwaga powinna być odnoszona także do uwarunkowań realiów postjugosłowiańskich. Również o tamtejszych mitach powiedzieć można za Jerzym Zalewskim, że proponują one własną rzeczywistość, a ich sukces zależy od percepcji wiarygodności⁸⁶, i że:

jeśli mają one sens dla ludzi, którzy chcą w nie uwierzyć, spełniają wówczas najważniejsze zadanie: dostarczają człowiekowi poczucia tożsamości i orientacji w zdefragmentowanym świecie. Mit rodzi się z rozbieżności między światem realnym a światem nowych aspiracji; odpowiada na pytanie o tożsamość, wspólnotę, podstawy i sens naszej egzystencji. Odpowiada również na zapotrzebowanie oczekiwań wspólnoty, jej nadziei, ideałów, posiadania poczucia tego, czym chciałaby być. Mit jest więc zarówno formą kontemplacji, jak i wezwaniem do działania⁸⁷.

Czytelnik zagłębiający się w treść *Leksikonu YU mitologije*, realizuje intelektualną wędrówkę po zdefragmentowanym świecie byłej Jugosławii. Odczytuje zeń wykładnię starej, minionej już jugosłowiańskiej rzeczywistości, stanowiącą próbę odpowiedzi na pytania o tożsamość, wspólnotę, podstawy, a nawet

⁸³ M. Rekść, *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii*, Łódź 2013, s. 55.

⁸⁴ A. Sepkowski, *Ideologie w przestrzeni mitycznej*, [w:] *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 2, E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), Toruń 2012, s. 16.

⁸⁵ J. Zdański, *Współczesny mit polityczny – forma świadomości społecznej*, [w:] *ibidem*, s. 36. Jerzy Zdański posługuje się definicją „mitu politycznego” sformułowaną przez Tadeusza Biernata. Jest on „swego rodzaju formą świadomości społecznej, powstałą jako korelat określonych procesów poznawczych, informacyjnych, emocji, która wywołuje z góry dający się przewidzieć irracjonalny stosunek do rzeczywistości, modyfikujący tę rzeczywistość, tworzący jej wyobrażenie”.

⁸⁶ J. Zalewski, *Tęsknota za mitem możliwością wypełniania próżni politycznej*, [w:] *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 3, E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Rekść (red.), Toruń 2013, s. 36.

⁸⁷ *Ibidem*.

i sens egzystencji, formułowaną przez autorów wywodzących się ze społeczności zakorzenionych w przeszłości, lecz spoglądających także w przyszłość, mierzących się z rozdzwieniem między światem realnym i światem własnych, nowych aspiracji, nie tylko medytujących nad tym co było, ale i szukających – głównie w doświadczeniach z przeszłości – inspiracji do teraźniejszych i przyszłych działań.

Na drodze do sformułowania programów, z którymi będzie można wkraczać w błyskawicznie przeobrażające się „teraz” i w niepewne jutro, drogowskazami mogą pozostawać pieczołowicie zlustrowane, atrakcyjnie ukazane na kartach *Leksikonu* i – chciałoby się rzec – obdarzone nowym życiem, znaki, symbole i inne treści kulturowe. Ocalone zostały one bowiem od zapomnienia z rezerwuaru niedawnej wspólnotowej przeszłości – wymiaru, którego nie udaje się unieważnić zwolennikom pogrzebania szerokiej, postjugosłowiańskiej przestrzeni społeczno-kulturowej, orędującym za budową nowych, nieliczących się z wcześniejszym wspólnotowym dziedzictwem, tożsamości, nawet za cenę izolacji i zawężenia horyzontów poznawczych obywateli poszczególnych państw powstałych z rozpadu byłej Jugosławii, tego dawnego „absolutnego top-szpanu”, dla nas Polaków (w *Leksikonie* utożsamionych *notabene* wyłącznie z zagładającymi na obszar jugosłowiański handlarzami⁸⁸) „bijącego na głowę Sopot, a nawet Bułgarię”⁸⁹.

Bibliografia

- Adrić I., *The Lexicon of Yu-Mythology: 1989–2001*, „Newsletter” 2001, no. 9, <http://www.ceebp.org/Nwslet9June2001.htm> [dostęp: 13.07.2013].
- Adrić I., Arsenijević V., Matić Đ., *Leksikon YU mitologije*, Beograd 2005.
- Andrijanić G., *Balkański skandalista w Krakowie*, „w Sieci” 2013, 9–15.12.
- Binda K., *Zastawę 750 po Jugosławii*, [w:] *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), Kraków 2010, s. 271–286.
- Bogusławska M., *Być jak Josip Broz! Komunistyczny projekt dzieciństwa – przypadek jugosłowiański*, [w:] *Komunistyczni bohaterowie*, t. 2: *Przemiana, bunt, odrzucenie*, M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), Warszawa–Kraków 2012, s. 13–34.
- Bogusławska M., *Egzotyczni przyjaciele Josipa Broza Tity. O recepcji udziału SFRJ w Ruchu Państw Niezaangażowanych w perspektywie postjugosłowiańskiej*, [w:] *Komunistyczni bohaterowie*, t. 1: *Tradycja, kult, rytuał*,

⁸⁸ S. Antolić, *Poljaci*, [w:] LYUM, s. 316.

⁸⁹ R. Mazurek, *Wakacje w Peerelu*, „Sieci” 2013, nr 29 (22–28.07.), s. 43.

- M. Bogusławska, Z. Grębecka, E. Wróblewska-Trochimiuk (red.), Warszawa–Kraków 2011, s. 139–166.
- Bogusławska M., *Jugonostalgia*, [w:] *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), Kraków 2010, s. 351–353.
- Bogusławska M., *Tito od kuchni. Popularne (re)konstrukcje obrazu komunistycznej Jugosławii*, [w:] *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), Kraków 2010, s. 251–270.
- Bošković A., *Yugonostalgia and Yugoslav Cultural Memory: Lexicon of Yu Mythology*, „Slavic Review. Interdisciplinary Quarterly of Russian, Eurasian, and East European Studies” 2008, no. 1, s. 54–78.
- Czapik-Lityńska B., *Rozpad Jugosławii jako rozpad wartości. Punkt widzenia Dubravki Ugrešić i Slavenki Drakulić*, „Południowośłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2007, nr 4, s. 31–42.
- Debeljak A., *Moje Bałkany: erozja pamięci i wypływające z niej zagrożenia*, „Krasnogruda” 2002–2003, nr 16, s. 9–18.
- Dedijer V., *Josip Broz Tito – prilozi za biografiju*, Beograd 1953.
- Dedijer V., *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, t. 1–2, Zagreb–Rijeka 1980–1981.
- Dragojević R., *Ironija kao znak nemoći*, „Novosti” 2013, nr 681.
- Eckes T., *Politische Orientierung und die semantische Struktur politischer Begriffe*, „Zeitschrift für Sozialpsychologie”, 1986, vol. 4, s. 255–269.
- Janover M., *Nostalgias*, „Critical Horizons” 2001, no. 4, s. 111–133.
- Jurčević P., *‘Leksikon YU mitologije’ u Puli, hrvatskom gradu u kojemu je Thompsonu zabrjen nastup*, http://www.hrsvijet.net/index.php?option=com_content&view=article&id=18584:leksikon-yu-mitologije-u-puli-hrvatskom-gradu-u-kojem-jethompsonu-zabranjen-nastup&catid=47:kazaliste&Itemid=162 [dostęp: 13.07.2013].
- Kawka M., Płaneta P., *Dyskursy o Macedonii*, Kraków 2013.
- Ko je dobro, a ko loše prošao u Jugoslaviji* [rozmowa O. Karabega z M. Dragičević-Šešić i I. Žaniciem, 7.10.2012], <http://www.slobodnaevropa.org/content/most-ko-je-dobro-a-ko-lose-prosao-u-jugoslaviji/24731248.html> [dostęp: 13.07.2013].
- Kostić S., Cvetković Ij., *U traganju za izgubljenim identitetima*, „Zarez. Dvotjednik za društvena i kulturna zbivanja” 2004, nr 132.
- Kozub K., *Politycy z pierwszych stron gazet*, Warszawa 1976.
- Mazurek R., *Wakacje w Peerelu*, „Sieci” 2013, nr 29, 22–28.07.
- Moroz-Grzelak L., *Granice i pamięć jako kategorie południowośłowiańskiej rzeczywistości – kompensacyjne mitotwórstwo, rewizja historii, jugonostalgia*,

- [w:] *Międzywilizacyjny dialog w świecie słowiańskim w XX i XXI wieku*, I. Stawowy-Kawka (red.), Kraków 2012, s. 22–33.
- Pauker I., *Reconciliation and Popular Culture: A Promising Development in Former Yugoslavia?*, „Local–Global: Identity, Security, Community” 2006, no. 2, s. 77–82.
- Radak A., *Od Adrije pa do žmurke*, „Zarez. Dvotjednik za društvena i kulturna zbivanja” 2004, nr 132, s. 13.
- Radenković L., *Tito jako bohater mityczny*, [w:] *Komunistyczni bohaterowie*, t. 1: *Tradycja, kult, rytuał*, M. Bogusławska, Z. Grębecka, E. Wróblewska–Trochimiuk (red.), Warszawa–Kraków 2011, s. 125–138.
- Rawski T., *Josip Broz Tito – charyzmatyczny przywódca? Analiza mitu wodza na przykładzie filmu „Sutjeska”*, [w:] *Poznać Bałkany. Historia – Polityka – Kultura*, K. Taczyńska, S. Sochacki, M. Zečević (red.), Toruń 2011, s. 279–292.
- Rekść M., *Bałkańskie trawestacje mitu pochodzenia*, „The Peculiarity of Man” 2010, nr 14, s. 242–262.
- Rekść M., *Jugonostalgia i titonostalgia. Tęsknota za przeszłością w wyobrażeniach zbiorowych społeczeństw byłej Jugosławii*, [w:] *Poznać Bałkany. Historia – polityka – kultura – języki IV*, K. Taczyńska, A. Twardowska (red.), Toruń 2012, s. 233–258.
- Rekść M., *Konsumpcjonizm w wydaniu albańskim*, „The Peculiarity of Man” 2012, nr 15, s. 191–205.
- Rekść M., *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii*, Łódź 2013.
- Reykowski J., *Poziom politycznego myślenia a rozwiązywanie społecznych zadań koordynacyjnych*, „Czasopismo Psychologiczne” 1996, nr 1, s. 7–30.
- Sekulić V., *Novi prilozi za Leksikon YU mitologije*, „Novosti” 2009, nr 519, <http://www.novosti.com/2009/11/novi-prilozi-za-leksikon-yu-mitologije/> [dostęp: 5.08.2013].
- Sepkowski A., *Ideologie w przestrzeni mitycznej*, [w:] *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 2, E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), Toruń 2012, s. 10–35.
- Simić P., *Tito. Zagadka stulecia*, Wrocław 2011.
- Šipka D., *Demokracja a interes narodowy w ujmowaniu sytuacji politycznej: przykład wojny w dawnej Jugosławii*, Poznań 2002.
- Stanisławski W. (współpraca Konikiewicz A.), *Oskarżyciel objazdowy*, „Rzeczpospolita” (dodatek „Plus Minus”) 2013, 7–8.12.
- Stys H., *Dysydenci i opozycja w socjalistycznej Jugosławii 1945–1990. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Poznać Bałkany. Historia – polityka – kultura*, K. Taczyńska, S. Sochacki, M. Zečević (red.), Toruń 2011, s. 65–84.

- Stys H., *Inna twarz totalitaryzmu. III Plenum KC Związku Komunistów Jugosławii (16–17 stycznia 1954) i odsunięcie Milovana Đilasa od władzy*, „Dzieje Najnowsze” 2009, nr 2, s. 57–93.
- Stys H., *Milovan Đilas o wodzach rewolucji*, „Dialog i Polityka” 2008, nr 10, s. 97–113.
- Stys H., *Milovan Djilas i Polska – wzajemne inspiracje*, [w:] *Poznać Bałkany. Historia – polityka – kultura – języki V*, K. Taczyńska, A. Twardowska (red.), Toruń 2013, s. 79–105.
- Szczepański W., *Likwidacja polityczna Aleksandra Rankovicia i jej wpływ na przeobrażenia komunizmu jugosłowiańskiego*, [w:] *Komunistyczni bohaterowie*, t. 2: *Przemiana, bunt, odrzucenie*, M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), Warszawa–Kraków 2012, s. 195–209.
- Tanner M., *Chorwaci*, [w:] *Chorwacja*, E. Kosiba (red.), Warszawa 2007.
- Ugrešić D., *Kultura kłamstwa*, Wołowiec 2006.
- van Dijk T. A. (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001.
- Zalewski J., *Tęsknota za mitem możliwością wypełniania próżni politycznej*, [w:] *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 3, E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Rekść (red.), Toruń 2013, s. 33–43.
- Zdański J., *Współczesny mit polityczny – forma świadomości społecznej*, [w:] *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 2, E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), Toruń 2012, s. 36–43.
- Zieliński B., *Tito jako antybohater komunistycznego świata*, [w:] *Komunistyczni bohaterowie*, t. 2: *Przemiana, bunt, odrzucenie*, M. Bogusławska i Z. Grębecka (red.), Warszawa–Kraków 2012, s. 175–193.
- <http://czarne.com.pl/katalog/autorzy/dubravka-ugresic> [dostęp: 13.07.2013].
- http://en.wikipedia.org/wiki/Kaqusha_Jashari [dostęp: 6.08.2013].
- <http://inanutshell.hr/> [dostęp: 13.07.2013].
- <http://leksikon-yu-mitologije.net/> [dostęp: 12.07.2013].
- www.postscriptum.hr [dostęp: 12.07.2013].
- <http://postscriptum.hr/leksikon-yu-mitologije> [dostęp: 12.07.2013].
- <http://postyu.info/> [dostęp: 12.07.2013].
- http://sr.wikipedia.org/wiki/Пелагија_Белоусова [dostęp: 5.08.2013].
- http://www.culturecongress.eu/people/sesic_milena [dostęp: 7.08.2013].
- <http://www.filmweb.pl/film/Decko+koji+obecava-1981-222253> [dostęp: 6.08.2013].
- <http://www.youtube.com/leksikonyumitologije> [dostęp: 13.07.2013].
- <https://twitter.com/LeksikonYU> [dostęp: 13.07.2013].
- <https://www.facebook.com/pages/Leksikon-YU-mitologije/237166539751167> [dostęp: 13.07.2013].
- [https://www.google.pl/search?q=Petra+Jur%](https://www.google.pl/search?q=Petra+Jur%20) [dostęp: 8.08.2013].

Abstract

For some time now Poles seem to be increasingly more interested in the Yugoslav popular culture which has thus been gaining its own experts as well as lovers in Poland. It is undoubtedly associated with the development of studies in fields such as (Southern) Slavonic and Balkan Philology as well as with increasing historical, politological, ethnological and anthropological research into the past and present of the post-Slavic area, including cultural, social and political issues.

Leksikon YU mitologije (*The Lexicon of YU mythology*), published in 2005 in Serbian (Belgrade) and distributed more widely in Croatia, is a unique work in the field of cataloging and recognizing phenomena of popular culture of Yugoslavia. This impressive book edited by Iris Adrić, Vladimir Arsenijević and Djordje Matić several years after the break-up of the Socialist Federative Republic of Yugoslavia (SFRY) is the result of work of many professional lexicographers and even a larger group of amateur lexicographers representing different nationalities. It is also the realisation of a design of Dubravka Ugrešić, Dejan Kršić and Ivan Molek dating back to 1989, a few years before the fall of SFRY.

The thoughts on some of the content contained in lexicon is to provide not only an opportunity to look at the selected phenomena of popular Yugoslav culture in the communist period. It is also intended as a contribution to reflection and discussion on the relationship of these phenomena with the identity of the Yugoslavs over their current functioning, hence “life after life”), and finally on the determinants of the process of the creation of certain specific images of collective memory, among which one should mention “yugonostalgia”, which is one of the most important imperatives of participation of many authors of the lexicon.

Keywords: Lexicon of YU mythology, Yugoslavia, popular culture, communism, myths, symbols, memory, yugo-nostalgia

Badania nad stereotypem Chińczyka, czyli jak Polacy postrzegają przedstawicieli Państwa Środka

Znaczenie stereotypu w stosunkach międzynarodowych

Źródłosłów słowa „stereotyp” wywodzi się z języka greckiego i składa z dwóch członów: *stereós* – stężały, sztywny, masywny; *typos* – odcisk, wzorzec. Po raz pierwszy określenia „stereotyp” użyto w roku 1797, a dokonał tego Firmin Didot, określając wymyślony przez siebie system drukowania z całej metalowej płyty (sztywnej matrycy) zamiast złożonych, ruchomych czcionek¹.

W naukach humanistycznych jako pierwszy słowa „stereotyp” użył Walter Lippmann w książce *Public Opinion*, wydanej w 1922 roku. Według Lippmanna, stereotypy to po prostu „obrazy w naszej głowie” (*pictures in our head*). Lippmann scharakteryzował stereotypy jako reakcje docierające do nas z zewnątrz i przetworzone w umyśle, a niezbędne do funkcjonowania w otaczającym nas świecie, gdzie: „Nie ma ani czasu, ani okazji do bliższego poznania. Zamiast tego chwyamy jakiś rys, który sygnalizuje nam dobrze

* Magister, doktorantka, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Zakład Azji Wschodniej.

¹ IT Media, *Firmin Didot*, <http://www.mojefonty.pl/firmin-didot/> [dostęp: 20.01.2013].

znany typ i resztę obrazu wypełniamy za pomocą stereotypów, które nosimy w swoich głowach”².

Lippmann dokonał także rozdzielenia stereotypów na autostereotypy, czyli odnoszące się do obrazu własnej grupy zakodowanego w naszym umyśle (podmiot i przedmiot autostereotypu jest ten sam), i heterostereotypy związane z postrzeganiem grupy obcej (podmiot postrzegający i przedmiot postrzegany nie są te same).

Tę dwudzielną stereotypów (obraz grupy własnej jest zawsze nacechowany dodatnio, zaś grupy obcej obciążony wieloma uwarunkowaniami, takimi jak np. relacje obecne oraz historia) szczególnie widać w stosunkach międzynarodowych. Jan Błuszkowski w swojej pracy *Stereotypy a tożsamość narodowa* wskazał, iż stereotypy

pełnią więc ważne funkcje polityczne związane z kształtowaniem stosunków międzynarodowych – służą artykulacji interesów grup narodowych i etnicznych, są instrumentalnie wykorzystywane w celach propagandowych i manipulacyjnych, kanalizują agresję, stanowią też rodzaj uzasadnienia słuszności przyjmowanych strategii działań wspólnot etniczno-politycznych w stosunkach międzynarodowych³.

Nietrudno zauważyć, iż stereotypy są podstawą uprzedzeń i jedną z przyczyn konfliktów. Wykorzystuje się je w polityce do kreowania określonych celów narodowych, budowania napięcia między państwami, podkreślania istotności problemów, pojawiających się we wzajemnych relacjach, wyjaśniania ich braku.

Po usłyszeniu słowa „Niemiec”, „Rosjanin”, „Szkot” itp. stereotyp uruchamia w naszych umysłach pewne projekcje obrazów, dzięki którym formułujemy swoje sądy o danej osobie, jeszcze zanim nawiążemy z nią bezpośredni kontakt, a to jak postrzegamy dany naród, nim nawiążemy bliższe relacje z jego przedstawicielem, rzutuje na nasze nastawienie i podejście do niego. Z kolei stereotypy utrwalone dzięki wielowiekowym kontaktom między narodami są uznawane za pewnik, a ich ewentualna zmiana jest procesem bardzo długim i trudnym.

Jan Berting i Christiane Villain-Gandossi skonstruowali definicję stereotypu, która bardzo dobrze wskazuje role, jakie pełni on w naszym życiu. Według wspomnianych autorów stereotyp:

- jest bardzo istotnym składnikiem, który integruje społeczeństwo, a jego ślad odnaleźć można zarówno w motywach działań społecznych, jak i propagandzie politycznej oraz wyznawanej ideologii;

² W. Lippmann, *Public Opinion*, New York 1922, s. 79.

³ J. Błuszkowski, *Stereotypy a tożsamość narodowa*, Warszawa 2005, s. 27.

- pełni rolę sądu negatywnego lub pozytywnego, który oparty jest na przekonaniu grupy;
- ma społeczną genezę; jest nam przekazywany od najmłodszych lat, począwszy od rodziny, poprzez proces socjalizacji i uczestnictwa w grupie, co warto podkreślić – bez względu na jej osobiste doświadczenia;
- jest niemożliwy do oddzielenia od emocji – są ze sobą powiązane; stereotyp bywa nacechowany negatywnie bądź pozytywnie;
- zazwyczaj nie opiera się na prawdzie lub odpowiada jej tylko częściowo, jednak przez członków danej grupy uznawany jest za w pełni prawdziwy;
- w związku z niezależnieniem od faktycznych doświadczeń członków grupy, jest trwały i niezmienny w długim okresie czasu⁴.

Chińczycy w badaniu CBOS

Centrum Badania Opinii Społecznej (w skrócie CBOS) już ponad dwadzieścia lat prowadzi badania dotyczące postrzegania przez Polaków innych narodów. Patrząc na wyniki komunikatu nr 53/2016 z kwietnia 2016 roku, można zobaczyć i porównać nastawienia Polaków do innych narodów, a wśród nich i do Chin oraz Chińczyków, których stereotypem zajmę się w tym artykule.

Komunikat 53/2016 prezentuje wyniki badań „Aktualne problemy i wydarzenia” (310), przeprowadzonych w dniach 2–9 marca 2016 roku metodą wywiadów bezpośrednich (tzw. *face to face*) wspomaganych komputerowo (CAPI – Computer Assisted Personal Interview). Badaniem objęto reprezentatywną próbę losową dorosłych mieszkańców Polski (1034 osoby).

Pierwsze miejsce najbardziej lubianego narodu przypada Czechom, do których sympatię zadeklarowało aż 50% respondentów. Na drugim miejscu pod względem sympatii uplasowali się Włosi z wynikiem 49%. Listę zamykają Romowie i Arabowie, cieszący się najmniejszą sympatią Polaków. I tak Romowie zebrali tylko 11% pozytywnych opinii, zaś Arabowie 8%. Co zaś do Chińczyków to zajęli osiemnaste miejsce (na 27) – zaledwie 25% respondentów wyraziło swoją sympatię dla nich, 35% wskazało na swoją obojętność, 28% zadeklarowało niechęć, zaś 11% nie miało zdania w tej kwestii. Średnia dla Chińczyków wynosi -0,10, co wskazuje na stosunek obojętny z niewielką przewagą niechęci do tego narodu⁵.

⁴ J. Berting, Ch. Villain-Gandossi, *Rola i znaczenie stereotypów narodowych w stosunkach międzynarodowych: podejście interdyscyplinarne*, [w:] *Narody i stereotypy*, T. Walas (red.), Kraków 1995, s. 14–15.

⁵ *Stosunek Polaków do innych narodów, Komunikat z badań*, CBOS, nr 53, Warszawa 2016.

Tabela 1. Stosunek Polaków do innych narodów, CBOS styczeń 2016

Narody według malejącego stopnia sympatii	Jak określił(a) by Pan(i) swój stosunek do innych narodów? (%)				
	Sympatia	Obojętność	Niechęć	Trudno powiedzieć	Średnia
Czesi	50	30	13	7	0,72
Włosi	49	31	13	7	0,74
Słowacy	48	31	13	8	0,75
Anglicy	47	30	16	7	0,61
Hiszpanie	46	31	14	9	0,64
Amerykanie	46	30	17	7	0,58
Węgrzy	45	30	17	9	0,63
Francuzi	43	32	18	7	0,53
Holendrzy	41	32	16	11	0,54
Szwedzi	40	32	16	12	0,52
Austriacy	38	34	17	11	0,45
Japończycy	38	30	20	12	0,40
Niemcy	37	32	26	5	0,20
Grecy	34	31	25	10	0,24
Litwini	31	31	27	11	0,13
Ukraińcy	27	33	34	6	-0,18
Bułgarzy	26	38	26	11	0,01
Chińczycy	25	35	28	11	-0,10
Białorusini	25	32	32	11	-0,12
Żydzi	23	31	37	9	-0,32
Wietnamczycy	21	33	32	14	-0,22
Serbowie	20	30	35	15	-0,32
Rosjanie	20	24	50	6	-0,71
Turcy	16	28	45	11	-0,63
Rumuni	15	29	47	9	-0,73
Romowie	11	17	67	5	-1,33
Arabowie	8	16	67	9	-1,51
Średnie mierzone na skali od +3 do -3, gdzie +3 oznacza sympatię, a -3 całkowitą niechęć, 0 oznacza obojętność					

Źródło: CBOS, *Stosunek Polaków do innych narodów, Komunikat z badań*, CBOS, nr 53, Warszawa 2016.

Śledząc wyniki badań CBOS dotyczące zmiany sympatii do poszczególnych narodów, można zauważyć, iż w latach 1993–1997 brak badań nad sympatią dla Chińczyków. Rok 1998 przynosi wynik 21 punktów. Niewielki spadek sympatii da się odnotować w 1999 roku, a ponowny wzrost w latach 2001–2002. Rok 2003 przyniósł spadek sympatii, a kolejne dwa lata pogłębiły tę tendencję. Od 2006 roku nastąpił wzrost sympatii do Chińczyków z lekkim zachwianiem w roku 2009. Po 2009 roku utrzymywała się tendencja wzrastająca, która jednak w badaniu z 2013 roku wykazała spadek sympatii do 27%. Kolejne lata to istna huśtawka. Dalszy spadek do 25% w 2014 roku, wzrost do 27% w 2015 i ponowny spadek do 25% w 2016.

Tabela 2. Zmiany sympatii do Chińczyków

Rok	98	99	00	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16
%	21	19	–	22	26	22	20	16	18	22	31	–	20	31	32	27	25	27	25

Źródło: CBOS, *Stosunek Polaków do innych narodów*, Komunikat z badań, CBOS, nr 53, Warszawa 2016.

Jeśli chodzi o antypatię wobec Chińczyków to najgorszy wynik zanotowano w roku 2005, kiedy prawie połowa ankietowanych (47%) określiła swój stosunek do Chińczyków jako niechęć. Najlepszy był rok 2011, gdy tylko 26% pytanym osób zadeklarowało antypatię. Rok 2012 to niewielki wzrost niechęci do poziomu 31%, zaś rok 2013 przyniósł wzrost niechęci o jeden procent w stosunku do roku poprzedniego. Rok 2014 przyniósł dalszy wzrost antypatii do 36%, jednak w roku 2015 odnotowano spadek niechęci do 29% i kolejny spadek o jeden punkt w roku 2016⁶.

Tabela 3. Zmiany niechęci do Chińczyków

Rok	98	99	00	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16
%	36	37	–	22	26	39	37	47	43	38	30	–	27	26	31	32	36	29	28

Źródło: CBOS, *Stosunek Polaków do innych narodów*, Komunikat z badań, CBOS, nr 53, Warszawa 2016.

Chińczycy w badaniach Jana Błuszkowskiego

Jan Błuszkowski w swojej pracy zatytułowanej *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków. Studium socjologiczno-politologiczne* zamieścił wyniki własnych badań przeprowadzonych w latach 1999–2002, a dotyczących autostereotypów

⁶ *Ibidem*.

i heterostereotypów funkcjonujących w społeczeństwie polskim. Badania dotyczyły zatem tego, jak Polacy postrzegają samych siebie i jak postrzegają inne narody.

W zestawieniu cech najczęściej przypisywanych poszczególnym narodom respondenci wymieniali jako charakterystyczne dla Chińczyków: pracowitość (33,7%), ubóstwo (21,1%), fanatyzm (11,7%)⁷.

Pomiar dystansu społecznego Polaków wobec innych narodów, oparty na treściach emocjonalnych, dotyczy trzech wymiarów: mikrospołecznego, makrospołecznego i partycypacyjnego. W wymiarze mikrospołecznym wyniki badań profesora Błuszkowskiego ukazują, iż Polacy cechują się pewnym dystansem do Chińczyków w odniesieniu do kontaktów zawodowych, sąsiedzkich i przyjacielskich, a dystans ten wzrasta, gdy chodzi o kontakty rodzinne⁸.

Tabela 4. Dystans społeczny Polaków do Chińczyków – wymiar mikrospołeczny

Kontinuum wymiaru mikrospołecznego Liczba odrzuceń kontaktu danego stopnia				Suma odrzuceń
Stopień 1 – kontakty pracownicze	Stopień 2 – kontakty sąsiedzkie	Stopień 3 – kontakty przyjacielskie	Stopień 4 – kontakty rodzinne	
110	127	135	511	883

Źródło: J. Błuszkowski, *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków: studium socjologiczno-politologiczne*, Warszawa 2003, s. 215.

W wymiarze makrospołecznym widać, iż Polacy nie są przeciwni odwiedzaniu Polski przez Chińczyków, jednak niechęć wzrasta, gdy pojawia się kwestia podejmowania przez nich pracy, osiedlania się w Polsce i otrzymywania obywatelstwa polskiego⁹.

Tabela 5. Dystans społeczny Polaków do Chińczyków – wymiar makrospołeczny

Kontinuum wymiaru makrospołecznego Liczba odrzuceń kontaktu danego stopnia				Suma odrzuceń
Stopień 1 – odwiedzanie Polski w charakterze turystów	Stopień 2 – podejmowanie pracy i czasowe osiedlanie się w Polsce	Stopień 3 – uzyskiwanie polskiego obywatelstwa	Stopień 4 – osiedlenie się na stałe w Polsce	
26	179	274	268	747

Źródło: J. Błuszkowski, *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków: studium socjologiczno-politologiczne*, Warszawa 2003, s. 215.

⁷ J. Błuszkowski, *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków: studium socjologiczno-politologiczne*, Warszawa 2003, s. 120.

⁸ *Ibidem*, s. 215.

⁹ *Ibidem*.

W trzeciej części dotyczącej wymiaru partycypacyjnego można zaobserwować, iż Polacy chętnie odwiedziliby Chiny w celach turystycznych, jednak wyraźnie zarysowuje się niechęć do osiedlania się w Państwie Środka, czy też podejmowania tam pracy i otrzymywania tamtejszego obywatelstwa¹⁰.

Tabela 6. Dystans społeczny Polaków do Chińczyków – wymiar partycypacyjny

Kontinuum wymiaru partycypacyjnego Liczba odrzuceń kontaktu danego stopnia				Suma odrzuceń
Stopień 1 – odwiedzenie Chin przez Polaków	Stopień 2 – podejmowanie pracy i czasowe osiedlanie się w Chinach	Stopień 3 – przyjmowanie obywatelstwa chińskiego	Stopień 4 – osiedlenie się na stałe w Chinach	
79	502	715	739	2035

Źródło: J. Błuszkowski, *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków: studium socjologiczno-politologiczne*, Warszawa 2003, s. 216.

Podsumowaniem dystansu społecznego Polaków wobec innych narodów jest porządek rangowy (hierarchiczny), ustalony na podstawie zebranych informacji. Chińczycy w tym zestawieniu zajmują pozycję szesnastą, czyli dystans społeczny Polaków w stosunku do nich jest stosunkowo duży, większy skłonni są okazywać jedynie wobec Białorusinów, Turków, Żydów, Ukraińców oraz Rosjan. Jak widać, są to narody z różnych kręgów geograficznych, cywilizacyjnych i kulturowych, gdzie jedynie Białorusini, Ukraińcy i Rosjanie wydają się ze sobą najbardziej powiązani¹¹.

Na podstawie badań profesora Błuszkowskiego widać, że Chińczyk w oczach Polaka jawi się jako zdyscyplinowany, smutny, pracowity samotnik, unikający zabaw. Mimo swojej pracowitości i zaangażowania nie opływa w dostatki, jest wręcz biedny. Dodatkowo, będąc tradycjonalistą wierzącym w zabobony, wydaje się wręcz osobnikiem zacofanym. Do tego dochodzi jego fanatyczna wręcz lojalność względem ojczyzny, która dopełnia obrazu najczęściej wymienianych przez respondentów cech, jakimi charakteryzują się Chińczycy. Nie dziwne więc, że Polacy starają się zachowywać dystans w stosunku do Chińczyków i niezbyt przychylnie patrzą na zacieśnianie więzów towarzyskich, rodzinnych czy pracowniczych. Dopuszczają za to możliwość odwiedzin w celach turystycznych zarówno Polski przez Chińczyków, jak i Chin przez Polaków.

¹⁰ *Ibidem*, s. 216.

¹¹ *Ibidem*, s. 219.

Stereotyp Chińczyka – wynik ankiety własnej

Ponieważ obraz Chińczyka wyłonił się w kompleksowych badaniach prowadzonych przez Jana Błuszkowskiego dotyczył lat 1999–2002, postanowiłam przygotować krótką ankietę, która pomogłaby mi uzyskać informację na temat tego, jak obecnie postrzegany jest obywatel Państwa Środka (ankieta przeprowadzona w 2012 roku). Przede wszystkim interesowało mnie, czy uzyskam wynik podobny do tego z badań CBOS i tego, na który wskazują badania Jana Błuszkowskiego. Kluczowe było także pytanie: co wpływa na kształtowanie się opinii Polaków na temat Chińczyków? W tym celu ułożyłam zestaw pytań dotyczących Chin i ich mieszkańców. Ankieta była anonimowa i polegała na podaniu pierwszych skojarzeń, jakie pojawią się po przeczytaniu pytania (pytania otwarte, przy których można było podać kilka określeń). Kwestionariusze rozdałam znajomym reprezentującym różne grupy wiekowe i poziomy wykształcenia. Otrzymałam 40 wypełnionych ankiet, na podstawie których spróbowałam stworzyć stereotypowy obraz Chińczyka.

Na ankietę odpowiedziało 40 osób. Wśród nich 77% stanowiły kobiety, a tylko 23% mężczyźni. Najliczniejszą grupą wiekową, która zdecydowała się wziąć udział w badaniu byli 20–31-latkowie (45%), zaś najmniej liczną 41–50-latkowie (tylko 3%). Również osoby mieszkające w miastach powyżej 200 tysięcy mieszkańców (równie 50% ankietowanych) oraz osoby z wyższym wykształceniem (43%) miały zdecydowaną przewagę. Spośród wszystkich ankietowanych (z grupy czterdziestoosobowej) 78% przyznało, że nie zna osobiście żadnego Chińczyka, a tylko 22% potwierdziło, iż miało w swoim życiu do czynienia z przedstawicielami Państwa Środka. Pytanie to było właściwie kluczowe, gdyż stereotyp opiera się na naszych osądach, na tym obrazie, który mamy w swoim umyśle, a który powstaje na długo przedtem, zanim osobiście zweryfikujemy jego prawdziwość. Jest dziedzictwem i bagażem otrzymanym w procesie socjalizacji.

Wiele odpowiedzi otrzymałam na pytanie: „Z czym kojarzy się słowo Chińczyk?” Jednak i tu wyraźnie widać sformułowania używane najczęściej. Jako najpopularniejsze skojarzenia podawano: ryż oraz osobę o małych, skośnych oczach, ubraną w strój *à la* pidżama, w spiczastym kapeluszu i mówiącą dziwnym językiem (po pięć osób wskazało każde z tych porównań).

Przy pytaniu dotyczącym podania synonimów dla słowa „Chińczyk”, również pojawiło się wiele odpowiedzi, ale tu wyraźnie na prowadzenie wysunęło się jedno z niezbyt miłych określeń: „żółtek”, odnoszące się do koloru skóry – podało je 17 osób, czyli prawie połowa z ankietowanych. Na drugim miejscu uplasowały się „Azjata” oraz „skośnooki” – po 10 głosów, a na trzeciej

pozycji pod względem popularności znalazł się również niezbyt mile brzmiący „Chinol” (pięć osób).

Ciekawie przedstawia się sytuacja w punkcie, w którym należało dokończyć rozpoczęte zdanie „Chińczycy to...”. Tu najpopularniejszą odpowiedzią było „bardzo pracowity naród, pracowici ludzie” – 10 osób. Wśród kolejnych określeń wskazywanych przez respondentów (siedem osób tak dokończyło zdanie) pojawiło się „mali ludzie”, zaś sześć osób podało „najliczniejszy naród na świecie, liczny naród”. Cztery osoby wskazały, że jest to „narodowość zamieszkująca Chiny”, zaś po trzy osoby przyznały, że Chińczycy to osoby spokojne oraz zdyscyplinowane. Dwoje ankietowanych uznało Chińczyków za bardzo inteligentnych ludzi ze swoją kulturą i zwyczajami.

Kolejne pytanie dotyczyło wyglądu Chińczyka i jego charakterystycznych cech. Zdecydowana większość ankietowanych jako takowe wskazała „skośne oczy” (13 osób), „żółtą skórę” (11 osób) oraz niski wzrost (dziewięć osób).

Ciekawe odpowiedzi uzyskałam na pytanie: „Kto jest Chińczykiem? Jaki warunek trzeba spełniać, aby być Chińczykiem?”. Prawie połowa ankietowanych (19 osób) oświadczyła, iż trzeba się urodzić w Chinach. Dziesięć osób uważa, że trzeba mieć rodzica Chińczyka, a osiem osób, iż należy być obywatelem Chin. Jednak pojawiały się także odpowiedzi, że wystarczy mieć żółtą skórę (pięć osób), skośne oczy (cztery osoby), czy też znać kulturę, mieć chińskie pochodzenie, posiadać typowo chińską urodę i korzenie, mówić i pisać po chińsku (dwie osoby). Jeden z ankietowanych jako cechę decydującą o tym, że ktoś jest Chińczykiem podał fakt urodzenia się w Pekinie (tak, jakby urodzenie się w innych częściach Chin nie gwarantowało bycia Chińczykiem).

Jako najśłynniejszego Chińczyka ankietowani wskazali Jackiego Chana (15 osób), na drugim zaś miejscu uplasował się Mao, otrzymując jedenaście głosów. Pozycję trzecią z pięcioma głosami zajął Bruce Lee. Konfucjusz i Jet Li uplasowali się na pozycji czwartej z trzema głosami każdy.

Według ankietowanych, Chińczycy przede wszystkim słyną z „plantacji ryżu”, „pracowitości” oraz z „Wielkiego Muru” – te odpowiedzi podało po osiem osób. Siedem osób jest zgodnych co do tego, iż Chińczycy słyną „z podróbek”, a sześć osób wskazuje jako cechę charakterystyczną masową, taną produkcję.

Przedmiotem, który nieodmiennie kojarzy się z Chińczykami są pałeczki do ryżu, wymienione przez zdecydowaną większość ankietowanych (16 osób). Porcelanę wskazały cztery osoby, zaś po trzy osoby wymieniły Wielki Mur, podróbkę iPhone’a oraz spiczasty kapelusz.

Szczególnie interesująco wypada odpowiedź na pytanie: „Za co cenisz Chińczyków?”. Zdecydowana większość (14 osób) przyznała, że za pracowitość, pozostawiając inne odpowiedzi daleko w tyle. Pięć osób z ankietowanej czterdziestoosobowej grupy oświadczyło, że nie podziwia Chińczyków, zaś cztery osoby

cenia chińską kulturę. Dość zabawnie zabrzmiały odpowiedzi: „za to, że jest ich tak dużo” (dwie osoby) oraz „za ryż” (także dwie osoby).

Na pytanie odnoszące się do charakteru Chińczyków, mimo iż zdecydowana większość ankietowanych nigdy nie miała do czynienia z przedstawicielami Państwa Środka, najczęściej wskazywano odpowiedź „pracowity” – 13 osób. Również „uparty” (sześć osób) i „waleczny” (pięć), a także „miły i sympatyczny” (cztery) wysuwają się przed szereg.

Zaskoczyła mnie odpowiedź na pytanie: „Czy Chińczykowi można ufać?”. Podobnie jak w poprzednim pytaniu, mimo iż ankietowani w większości przypadków nie znali osobiście żadnego Chińczyka, jednak dość zdecydowanie opowiedzieli się, iż mają zaufanie do Chińczyków. Odpowiedzi „tak” udzieliło 17 osób, „chyba tak” – trzy osoby, „zależy od człowieka” – siedem osób.

Podobnie miała się sprawa z pytaniem: „Czy lubisz Chińczyków?”. Większość zdecydowanie potwierdziła – 23 osoby. Cztery przyznały, że nie mają nic przeciwko nim, trzy podkreśliło swój neutralny stosunek.

Prawie każdy z ankietowanych jako charakterystyczną potrawę spożywaną przez Chińczyków wskazał ryż – 34 osoby. Żadna inna odpowiedź nie zdobyła takiej popularności. Na drugim miejscu uplasowały się ryby oraz psy/szczeniaki, jednak z zaledwie ośmioma głosami.

Niestety, większość ankietowanych nie odpowiedziała na pytanie dotyczące powiedzeń i przysłów związanych z Chinami – twierdząc, iż ich nie zna (23 osoby).

„Jak coś jest chińskie, to jest...” – w tym punkcie, polegającym na uzupełnieniu urwanego zdania, również pojawiła się odpowiedź dominująca, którą wskazało 11 osób. „Tanie” – nie miało sobie równych, jednak „tandetne” – wybrane przez siedem osób zajęło drugą pozycję tuż przed „słabej jakości” z czterema głosami.

Nie zaskakuje odpowiedź na pytanie dotyczące tego, skąd ankietowani czerpią wiedzę na temat Chin. Tu Internet nie miał sobie równych – 25 osób podało go jako główne źródło informacji, tuż przed książkami, które uzyskały już tylko 14 głosów. Jednak, co ciekawe, na pytanie: „Jaką informację na temat Chin czytałeś, oglądałeś ostatnio?” najwięcej było odpowiedzi: „Nie pamiętam” (16 osób) oraz „Nie słyszałem”.

Na pytanie dotyczące najpopularniejszego aktora chińskiego pochodzenia, więcej niż połowa ankietowanych wskazała Jackiego Chana – 24 głosy, Jet Li z pięcioma głosami i Bruce’a Lee z trzema pozostali daleko w tyle. Wśród filmów wymienianych przez ankietowanych również na pierwszej pozycji uplasował się ten, w którym występuje Jackie Chan – *Kowboj z Szanghaju*, zaś kilkanaście innych tytułów z tym samym aktorem zajęło dalsze miejsca. Większość respondentów przyznała, że postać kreowana przez wymienionego przez nich aktora wzbudziła ich sympatię.

Pytanie dotyczące polskich reklam związanych z tematyką chińską nie spotkało się ze zbyt dużym odzewem. Większość ankietowanych po prostu stwierdziła, że nie zna takowych (24 osoby). Po pięć osób kojarzyło reklamy sieci Plus i zupek chińskich, trzy reklamę Telekomunikacji Polskiej z Sercem i Rozumem w chińskiej aranżacji.

Podobnie sprawa przedstawiała się z dowcipami i skeczami o Chinach i Chińczykach. Tu 19 osób odpowiedziało, że nie zna, siedem nie pamiętało, jednej „nic nie przychodziło do głowy”. 13 osób zdecydowało się podzielić swoją wiedzę w tym zakresie i, jak widać, przytaczane przez nich teksty, odzwierciedlają to wszystko, co na temat Chin i Chińczyków mówili ankietowani.

1. „Prawdziwy mężczyzna musi zasadzić drzewo, wybudować dom i spłodzić syna, prawdziwy Chińczyk musi wyprodukować laptopa, tenisówki i podkoszulek”.
2. „No to po szczeniaku”.
3. „O Chińczyku, Polaku, Niemcu i Rusku. Lecą samolotem i Polak się ich pyta: – Z czego słyną wasze kraje?
Rusek: Mamy tyle terytorium, że przykryje cały świat i jeszcze go zostanie.
Niemiec: Mamy tak wielką flagę, że przykryje cały świat i jeszcze jej zostanie.
Chińczyk: Mamy tyle ryżu, że przykryje cały świat i jeszcze go zostanie.
Polak na to: A nasz orzeł zżre wasz ryż, wy**a się na wasz kraj i podetrze się waszą flagą”.
4. „Rower po chińsku – samarama”.
5. „Szpital: lekarz wyrzuca pacjenta:
– I więcej mi tu nie wracaj! – krzyczy mu na do widzenia.
– Co się stało? – pyta pielęgniarka.
– Ja go pięć lat leczę na żółtaczkę, a on dopiero teraz mówi, że jest Chińczykiem!”
6. „Tata Chińczyk, matka Japonka, a dziecko mieszaniec” – z jednoczesnym pokazywaniem na oczy.
7. „Ile pompek robi Chińczyk w minutę? – Pięć: trzy do piłki i dwie do roweru”.
8. „Trzy najpopularniejsze słowa na świecie – Made in China”.
9. Skecz Ani Mru Mru – „Nasz klient – nasz pan” x 3.

Patrząc na powyższe przykłady, wymienione przez ankietowanych, można zauważyć, że wyłania się z nich obraz Chińczyka – tego o jakim mówili respondenci w poprzednich pytaniach dotyczących wyglądu, cech charakterystycznych i temu podobnych przymiotów przynależących przedstawicielom Państwa Środka. Pracowitość Chińczyków widoczna jest w przykładzie nr 1, 7, 8. Charakterystyczna cecha wyglądu – żółta cera, skośne oczy – przykład nr 5, 6. Bieda Chińczyków – przykład nr 4. Ryż jako jeden z atrybutów Chińczyka

– przykład nr 3. Psy jako jeden z charakterystycznych posiłków – przykład nr 2. Z kolei przykład nr 10 (skecz kabaretu Ani Mru Mru) pokazuje Chińczyka jako wiecznie uśmiechniętego jegomościa, który kłania się na każdym kroku i wydaje się uniżony w stosunku do klienta.

Porównując wyniki badań profesora Błuszkowskiego z wynikami krótkiej ankiety przygotowanej przeze mnie, można zauważyć, iż cztery cechy powtarzają się w każdym z badań, a cecha *pracowity* ma prawie jednakową, równie wysoką procentowo ilość odpowiedzi, co świadczy, iż Chińczycy bezsprzecznie postrzegani są jako osoby bardzo pracowite – jest to wręcz ich cecha charakterystyczna, która nie uległa zmianie. Również określenia *honorowy*, *zdyscyplinowany* i *patriota* wyróżniają się w obu badaniach. Najlepiej przedstawi to tabelka zestawiająca wyniki obu badań. Pogrubioną czcionką zaznaczone zostały te same odpowiedzi.

Tabela 7. Cechy Chińczyków w oczach społeczeństwa polskiego

Obraz Chińczyka w badaniach Błuszkowskiego	Obraz Chińczyka – na podstawie własnej ankiety badawczej
33,3% pracowity 21,1% biedny 11,7% fanatyczny 10,7% zdyscyplinowany 10,3% lojalny obywatel 8,9% skromny 8,8% tradycyjny 8,1% zacofany 8% honorowy 7,6% ceniący życie rodzinne 6,9% przesądny 6,8% zamknięty 6,8% konserwatywny 6,7% patriota 6,6% oszczędny 6,2% smutny 5% brudny	32,5% pracowity 15% uparty 12,3% waleczny 10% miły, sympatyczny 7,5% inteligentny 7,5% patriota 5% zdyscyplinowany 5% pokorny 5% sprytny 5% otwarty na świat 5% bardzo uprzejmy 5% skory do poświęceń 5% uczynny 5% honorowy 5% podporządkowany 5% wytrwały 5% skryty

Źródło: opracowanie własne.

Moi ankietowani byli zgodni co do tego, że Chińczycy charakteryzują się żółtą skórą, skośnymi oczami i niskim wzrostem. Określali ich jako najliczniejszy naród na świecie, który żywi się ryżem, rybami i psami. Pałeczki do ryżu to atrybut Chińczyka. Chińczycy kojarzą się Polakom także z tandetnymi rzeczami produkowanymi na masową skalę oraz z podróbkami znanych marek. Jackie Chan zaś jest ambasadorem wszystkich Chińczyków i z nim kojarzy się przedstawicieli Państwa Środka.

Podsumowanie

Reasumując – stereotypowy obraz Chin i Chińczyków, jaki obecnie mamy w swoich głowach, a który w dużej mierze opieramy na przekazach medialnych (głównie filmy z Jackie Chanem), jest z reguły pozytywny i, z racji odległości dzielącej nasze państwa, nieobciążony żadnymi historycznymi zatargami. W chwili obecnej cenimy Chińczyków za ich pracowitość, zdyscyplinowanie, honor i patriotyzm. Jednak z drugiej strony, pojawia się obawa związana z liczebnością tego narodu (ankietowani wskazywali, że to najliczniejszy naród na świecie). Jeśli są tak pracowici i jest ich bardzo dużo, to mogą zagrozić naszej uporządkowanej egzystencji (odbierając miejsca pracy, przyjmując niższe wynagrodzenie), dlatego też wolimy nie wchodzić z nimi w bliskie relacje. Bliskość kontaktów zawsze wpływa na dodanie negatywnych emocji do obrazu innego narodu, co jest niejako funkcją obronną naszego poczucia narodowego.

Bibliografia

- Berting J., Villain-Gandossi Ch., *Rola i znaczenie stereotypów narodowych w stosunkach międzynarodowych: podejście interdyscyplinarne*, [w:] *Narody i stereotypy*, T. Walas (red.), Kraków 1995, s. 13–30.
- Błuszkowski J., *Stereotypy a tożsamość narodowa*, Warszawa 2005.
- Błuszkowski J., *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków: studium socjologiczno-politologiczne*, Warszawa 2003.
- IT Media, *Firmin Didot*, <http://www.mojefonty.pl/firmin-didot/> [dostęp: 20.01.2013].
- Lippmann W., *Public Opinion*, New York 1922.
- Stosunek Polaków do innych narodów, Komunikat z badań*, CBOS, nr 53, Warszawa 2016.

Abstract

In international relations national stereotypes play a very crucial role. Since they have an influence on our subconscious level, they also decide about our sympathy or antipathy toward individual nations. Fields, German, Russian, Chinese etc. stereotypes make us project images which are built on the vision of a nation that was inherited by us in the process of growing up in a particular cultural environment.

Based on research conducted in Poland and as well as my own research survey I will present how the eyes of Poles are presented by the Chinese

Keywords: national stereotypes, Chinese, research in Poland, image of Chinese

Ideologie *dżucze* jako element silnie oddziałujący na społeczeństwo w Korei Północnej

Wprowadzenie

Koreańska Republika Ludowo-Demokratyczna stanowi relikw przeszłości świata dwubiegunowego. Współcześnie jest to jedyne państwo totalitarne na świecie, którego ideologia *dżucze* pełni istotną funkcję w sferze polityki, gospodarki, bezpieczeństwa i w sferze społeczno-kulturowej. Korea Północna z ideologią *dżucze* na czele wyraża swoistą harmonię, gdzie mimo wzmianek o tragicznej sytuacji, dzięki którym spekuluje się o upadku reżimu, jeszcze długo sytuacja nie ulegnie zmianie. Ideologia Korei Północnej stawia na niezależność polityczną, gospodarczą i militarną państwa, jednym słowem – *dżucze* to samowystarczalność.

Koncepcja Kim Ir Sena jest również silnie związana z północnokoreańskim społeczeństwem. Jak podkreśla propaganda komunistycznego reżimu, doktrynalny kontekst *dżucze* zawiera uniwersalne zasady oraz wartości, bez których podstawy i rozwój społeczeństwa Korei Północnej stają się niemożliwe do osiągnięcia, wręcz skazane są na całkowite niepowodzenie. W doktrynie *dżucze* specyficznego znaczenia nabierają fundamentalne wartości i zasady, które mają istotny wpływ na zachowania i podstawy jednostek i grup społecznych

* Magister, doktorant, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Zakład Azji Wschodniej.

oraz na przejawy wszelkich form aktywności obywatelskiej. Należy do nich zakwalifikować odpowiedzialność, pomocniczość, partnerstwo, sprawiedliwość społeczną, solidarność, suwerenność, czy tożsamość narodową.

Ideologia *dżucze* i jej geneza

Podejmując tematykę społeczeństwa w Korei Północnej, należy najpierw omówić genezę pojęcia oraz wyjaśnić, czym w zasadzie jest ideologia *dżucze*. Wyjaśnienie zasad tejże doktryny jest niezbędne, aby w pełni zrozumieć, jak istotną rolę odgrywa w analizowanym społeczeństwie. Kimirsenowska koncepcja stanowi bowiem fundament systemu społecznego w północnej części Półwyspu Koreańskiego.

Pierwsza udokumentowana wzmianka o *dżucze* pojawia się w 1955 roku, podczas przemówienia Kim Ir Sena pt. *O wykorzenieniu dogmatyzmu i formalizmu i ustanowieniu Dżucze w pracy ideologicznej*¹. Andrew Scobell zauważa, że wielu badaczy zajmujących się Koreą Północną uzasadnia niezwykłość systemu politycznego tego kraju. Reżim północnokoreański stanowi organizm posiadający dwie niezbędne i najważniejsze cechy. Po pierwsze, rządy sprawuje rodzina Kimów, działająca na wzór zorganizowanej grupy przestępczej, po drugie, system ten to korporacyjny organizm².

Waldemar J. Dziak zaznacza, że Korea Północna posiada wysoko scentralizowany i zmilitaryzowany biurokratyczny reżim, gdzie wszystko jest związane z potężnym wodzem. Północnokoreańska propaganda lansuje tezę, że wódz równa się system, jest tożsamy z ideologią i przede wszystkim stoi na czele społeczeństwa. W.J. Dziak akcentuje, że bez umiłowanego przywódcy, zarówno *dżucze*, jak i społeczeństwo nie miałyby szansy istnienia i przetrwania. Nawet jeżeli to istnienie charakteryzowałoby się brakiem poczucia bezpieczeństwa, stałoby się niekompletne, nie stanowiłoby harmonii. Logicznie wnioskując, to wszystko zapewnia istnienie nieomylnego lidera³.

Erik Cornell zwraca uwagę, że *dżucze* to potężny i budzący grozę system, który kładzie ogromny nacisk na państwo i społeczeństwo – żądając ciągłej aktywności i mobilizacji obywateli⁴. Nie sposób w związku z tym nie zauważyć, że utrzymywanie tak wysokiej ideologicznej indoktrynacji, wiecznie czujnego

¹ W.J. Dziak, *Korea Północna. U źródeł rodzinnej sukcesji*, Warszawa 2009, s. 113–114.

² A. Scobell, *Kim Jong Il and North Korea: The Leader and the System*, Morrisville 2013, s. 1–2.

³ W.J. Dziak, *op. cit.*, s. 153–154.

⁴ E. Cornell, *North Korea under Communism: Report of an Envoy to Paradise*, London 2002, s. 69.

aparatu przymusu oraz organizacji dużej obrony narodowej wśród społeczeństwa należy do wysokich i ostatecznie może wpływać destrukcyjnie na system, ideologię i formę społeczeństwa.

Mając powyższe na względzie, należy wyjaśnić, czym jest *dżucze*? Samo słowo oznacza „samowystarczalność” i znane jest Koreańczykom od bardzo dawna, lecz podczas japońskiej okupacji Korei wykształcił się specyficzny sens tego słowa, mianowicie zaczęto określać nim patriotę walczącego za ojczyznę, o wolność, kierującego się wiarą we własne siły. Kim Ir Sen zmodyfikował to pojęcie i posłużył się nim do rozwinięcia trwałego procesu politycznego, który doprowadził Koreę Północną do pełnej niezawisłości, suwerenności, niezależności i desatelizacji na arenie międzynarodowej. Innymi słowy, Wielki Wódz przekształcił to, co kiedyś oznaczało zmaganie się o własny status w społeczeństwie i patriotyzm na wysiłki zmierzające do osiągnięcia całego północnokoreańskiego narodu⁵. Formułując doktrynę polityczną, jak wskazuje W.J. Dziak, Kim Ir Sen postawił na wszelako rozumianą samodzielność. Według twórcy koreańskiego systemu totalitarnego, *dżucze* opiera się na następujących czterech nadrzędnych zasadach:

- samodzielność w ideologii – odrzucanie obcych wzorców ideologicznych nie uwzględniających specyfiki, możliwości, tradycji, przeszłości historycznej, aspiracji i dążeń mieszkańców Korei Północnej;
- niezależność w polityce – nieuleganie naciskom politycznym i ingerencjom z zewnątrz, które prowadzą do stopniowej utraty suwerenności, ale prowadzenie własnej niezależnej polityki w kontaktach międzynarodowych;
- samodzielność w gospodarce – nieuzależnianie się gospodarcze od innych państw i organizacji, bo prowadzi to do utraty suwerenności politycznej, ale twórcze rozwijanie gospodarczych zdolności własnego narodu przy równoprawnej wymianie handlowej ze światem;
- samodzielna obrona kraju – obrony nie można powierzać innym, gdyż prowadzi to do utraty własnej suwerenności, ale trzeba posiadać własny, samodzielny przemysł obronny oparty na własnej myśli technicznej, surowcach i mocach wytwórczych oraz ogólnonarodowy system obrony⁶.

Christopher Hale zwraca uwagę, że na przestrzeni lat ideologia *dżucze* wykrystalizowała się w uniwersalny, spójny i zwarty system, dostarczający odpowiedzi nie tylko na wszystkie problemy współczesnego świata, ale także na wszelkie zagadnienia wyłaniające się w toku budownictwa komunistycznego, takie jak trudna sytuacja ekonomiczna w kraju czy kwestia roli, jaką człowiek,

⁵ W.J. Dziak, *op. cit.*, s. 156–157.

⁶ *Ibidem*, s. 115–118.

masy ludowe, naród, społeczeństwo odgrywają w komunistycznej rewolucji⁷. W nawiązaniu do powyższego, nasuwa się wniosek, że doktrynalny światopogląd formułuje naukowe filary do uzasadnienia poprawnego i właściwego rozumienia północnokoreańskiego społeczeństwa.

Doktrynalno-ideologiczne podstawy społeczeństwa w Korei Północnej

Punktem wyjścia do wszelkich rozważań na temat społeczeństwa w Korei Północnej jest *dżuczowska* wizja nowego człowieka, ponieważ od tej konkretnej idei wszystko się zaczęło. W *dżucze* człowiek znajduje się w centrum uwagi, jest władcą świata, jako jedyny panuje nad swoim losem i przede wszystkim jest istotą społeczną. Społeczność zaś posiada świadomość, zdolność do twórczego działania i samodzielność. Jednakże, co podkreśla kimirsenowska ideologia, te trzy komponenty nie są wrodzone, ale kształtują się w procesie rozwoju społeczno-historycznego. Samodzielność to naturalna cecha człowieka, o ile ów człowiek jest istotą społeczną, która działa, walczy, zrywa poddaństwo, przeobraża przyrodę. Bez samodzielności człowiek nie odróżnia się od zwierzęcia, w związku z tym nie ma zdolności do twórczego działania – głównie w swoim interesie i według swych potrzeb nie przeobraża przyrody i społeczeństwa w sposób celowy. Taki człowiek nie jest świadomy, a tylko świadomość jest gwarantem samodzielności i twórczej zdolności człowieka jako istoty społecznej.

Należy pamiętać, że w północnokoreańskiej ideologii to świadomość kształtuje byt, a o wszystkim przesądza wizja człowieka. W związku z tym o rozwoju społeczeństwa decydują ludzie propagujący postępowe idee i przede wszystkim osoby przepełnione ideologią.

Człowiek, jak przekonuje *dżucze*, będąc istotą świadomą, społeczną, samodzielną i twórczą może zaistnieć tylko wtedy, kiedy zacznie żyć życiem społeczno-politycznym. Koncepcja Wielkiego Wodza propaguje ideę, że człowiek posiada dwa życia. Pierwsze związane jest z biologicznymi potrzebami organizmu, ma swój początek i koniec, a kierowanie się jedynie nimi przemienia człowieka w zwierzę. Natomiast drugie życie stanowi przepustkę do nieśmiertelności, to życie społeczno-polityczne. Człowiek żyjący życiem społeczno-politycznym stanowi część społecznego kolektywu i prowadzi swoją działalność na rzecz życia społeczno-politycznego państwa i w bezpośrednim związku z nim. A więc człowiek *dżucze* jest wolny, świadomy, kreatywny i samodzielny, ale żyjąc poza życiem społeczno-politycznym, nie posiada żadnych wartości. Jak przekonuje

⁷ C. Hale, *Multifunctional Juche: A Study of the Changing Dynamic between Juche and the State Constitution in North Korea*, „Korean Journal” 2002, no. 3, s. 283–308.

sam Kim Jong Il, dopiero człowiek zjednoczony z kolektywem, z partią, która zapewnia życie społeczno-polityczne, i przede wszystkim z wodzem staje się istotą wartościową. To kolektywizm sprawia, że człowiek jest w stanie dokonać czegoś użytecznego dla społeczeństwa i pozostawić coś w imię wiecznie żyjącego kolektywu⁸. Wnioskując z powyższego, człowiek może umrzeć, ale kończy się tylko jego życie biologiczne, ponieważ jeżeli kierował się ideami społeczno-politycznymi, zapewnił sobie nieśmiertelność.

Dla lepszego zrozumienia społeczeństwa w Korei Północnej należy omówić kwestię kolektywu. Otóż jest on równoznaczny z masą ludową i obejmuje cały północnokoreański naród. Człowiek rezygnuje z indywidualnych potrzeb na rzecz potrzeb kolektywu, uznaje więc priorytet państwa i społeczeństwa, ponieważ kolektyw jako masa ludowa stanowi siłę do wszelkich zmian. W Korei Północnej kolektywizm objął swoim zasięgiem wszystkie dziedziny życia społecznego – system edukacji, rodzinę, partię czy środowisko pracownicze. A jego rola jest niezwykle ważna, gdyż prawdziwe życie dla świadomego człowieka to życie społeczno-polityczne, realizowane wyłącznie w ramach kolektywu. Jak słusznie zauważa W.J. Dziak, od momentu proklamowania Koreańskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej Kim Ir Sen nie tylko dążył do zbudowania nowego państwa, ale pragnął ustanowić nowy ład polityczny, który opierałby się na zasadach powszechnego kolektywizmu⁹. Łatwo wywnioskować, że w Korei Północnej wszystko jest kolektywem. Każdy aspekt życia opiera się na kolektywizmie, występuje on w szkole, w pracy, w domu, w wyborze form wypoczynku.

Wedle Kim Ir Sena, powyższa kategoryzacja jednostki w kolektywie winna przyczynić się do powstania kolektywnej odpowiedzialności, czujności i strachu. Przy czym miało zrodzić się kolektywne sumienie, które powinno ostatecznie unicestwić wszelkie załączki lub pozostałości indywidualizmu¹⁰.

Nasuwa się tutaj jeden niezaprzeczalny wniosek, mianowicie człowiek *dżucze* to tania siła robocza, jego najważniejszym zadaniem, o którym ciągle musi pamiętać, jest praca bez ograniczeń, ponad siły, bez zapłaty, a nawet wbrew swej woli. Zdaniem W.J. Dziaka, człowiek *dżucze* jest jedynie politycznym tworem z przypisaną mu rolą i obowiązkami, to ideologiczny element większej całości, nigdy jednostka, konsument, czy indywidualny byt¹¹. Człowiek poddany procesowi północnokoreańskiej indoktrynacji jest na wskroś fanatyczny, agresywny, apodyktyczny, brutalny i nie myśli. Całkowicie podporządkowuje się woli

⁸ Kim Jong Il, *Szkalowanie socjalizmu jest niedopuszczalne*, Warszawa 1994, s. 23–28.

⁹ W.J. Dziak, *op. cit.*, s. 142.

¹⁰ Kim Ir Sen, *O rewolucjonizowaniu całego społeczeństwa i przeobrażaniu jego na obraz klasy robotniczej*, Phenian 1982, s. 33, 58, 91.

¹¹ W.J. Dziak, *op. cit.*, s. 140–141.

wodza, partii, w każdej sytuacji działa zgodnie z zaprogramowanymi ideami, bez żadnego sprzeciwu wykonuje polecenia, jest po prostu polityczno-ludzką maszyną¹². Jak zaznacza Bradley K. Martin, niestosownością i uproszczeniem byłoby stwierdzenie, że permanentnym celem indoktrynacji jest wychowanie człowieka na zaprogramowaną maszynę. Indoktrynacja zakłada wpojenie zasad bezinteresowności¹³.

Ważny z punktu widzenia omawianej problematyki jest pogląd związany ze sposobem rozumienia roli masy ludowej. Otóż według ideologii *dżucze*, masy ludowe stanowią siłę napędową rewolucji, to wyłączny twórca historii, to siła zdolna do przeobrażeń natury i społeczeństwa zgodnie z własnymi potrzebami oraz interesami. Jak twierdził Kim Jong Il, masy ludowe posiadają siłę i rozum, nie istnieje dla nich żadna bariera, a tylko masy dążące do samodzielności zdolne są odróżnić „słuszną drogę” od złej czy „właściwy pogląd”¹⁴.

Kimirszenowska ideologia zakłada wizję, w myśl której istotnym kryterium określającym przynależność do mas ludowych jest ideologia człowieka, a nie jego społeczno-klasowe pochodzenie¹⁵. Oznacza to jedno, członkiem mas ludowych może zostać inteligent, żołnierz czy chłop. Może nim być każdy, ale pod warunkiem, że za jedyną i właściwą drogę uzna służbę Wielkiemu Wodzowi. Tak więc, partycypantem mas ludowych może zostać każdy bez względu na status społeczny, pochodzenie i kolor skóry, może nim być Koreańczyk z Północy, a nawet kapitalista, wystarczy jedynie spełnić kryterium miłości do wodza i wspierać komunistyczno-koreańską rewolucję.

Nietrudno wywnioskować, że w kolektywizmie tkwi fanatyzm. W związku z tym, wyrażony indywidualnie bądź kolektywnie fanatyzm stanowi wielką siłę, oczywiście tylko i wyłącznie wtedy, kiedy zostanie ujarzmiony poprzez polityczną dyscyplinę, wolę Drogiego Przywódcy i zostanie poddany ideologicznej indoktrynacji. Przekładając zindoktrynowany fanatyzm na kształtowanie modelu społeczeństwa, można doprowadzić do powstawania inicjatyw i różnego rodzaju grup lokalnych zapewniających właściwą egzystencję komunizmu, tym samym właściwe funkcjonowanie społeczeństwa i ewolucję idei samowystarczalności.

¹² *Ibidem*, s. 143.

¹³ B.K. Martin, *Under the Loving Care of the Fatherly Leader: North Korea and the Kim Dynasty*, New York 2004, s. 383.

¹⁴ Kim Jong Il, *Socjalizm to nauka*, [b.m.w] 2012, <https://maopd.files.wordpress.com/2012/11/socjalizm-to-nauka-1994.pdf> [dostęp: 23.09.2016], s. 28.

¹⁵ *Ibidem*, s. 27.

Konfucjańskie korzenie *dżuczowskiego* społeczeństwa

Rozważając problematykę północnokoreańskiego społeczeństwa, należy również zwrócić uwagę na religijno-kulturowe fundamenty, na których została ona zbudowana. Konfucjanizm to system filozoficzno-religijny, panujący na Półwyspie Koreańskim od czasów starożytnych. System ten głęboko zakorzenił się w koreańskiej tradycji, kulturze, obyczajach i przyzwyczajeniach oraz ma wpływ na polityczne rozwiązania. W pewnym sensie konfucjanizm stanowi klucz do odpowiedniego zrozumienia specyfiki społeczeństwa w Korei Północnej. Ponadto, co ma znaczenie dla omawianego zagadnienia, ów system był inspiracją dla Kim Ir Sena, który dość obficie czerpał z nauk konfucjanizmu, zniekształcając jednakże pierwotną myśl konfucjańską¹⁶.

Główną zasadą zaczerpniętą z tradycji konfucjańskiej jest podział społeczeństwa na klasy. Społeczeństwo północnokoreańskie podzielone jest na trzy klasy, mianowicie klasę lojalną, chwiejną i wrogą. Ponadto, obecna jest w nim frakcyjność, skutkująca liczbą pięćdziesięciu jeden podklas¹⁷. Co ciekawe, rodzinę Kimów również obejmuje podział klasowy na tzw. miękki rdzeń i twardy rdzeń¹⁸. Analizując kwestię podziału, można zauważyć, że ma on historyczne uzasadnienie. System klasowy istniał już w Królestwie Koryo, a w Królestwie Silla obecny był podział w monarchii¹⁹.

Kolejną zasadą wykorzystywaną przy tworzeniu *dżuczowskiego* społeczeństwa jest potraktowanie państwa, a w związku z tym całego narodu, jako zakładu wychowawczego z uczniami wymagającymi właściwej edukacji. W skutek tego, wódz stał się niedoścignionym wzorem do naśladowania, najlepszym nauczycielem, osobą wszechwiedzącą, znającą potrzeby wszystkich poszczególnych obywateli nowego państwa. W rezultacie, społeczeństwo zostało odseparowane od jakiejkolwiek własnej myśli i woli, ślepo wypełnia rozkazy swego najukochańszego Przywódcy.

¹⁶ W.J. Dziak, *op. cit.*, s. 161.

¹⁷ P. French, *North Korea. The Paranoid Peninsula. A Modern History*, London–New York 2005, s. 42.

¹⁸ Zdaniem W.J. Dziaka, podziału dokonano po śmierci Kim Ir Sena, przy czym przynależność do któregośkolwiek rdzenia zależy od stopnia pokrewieństwa członka rodziny z Kim Jong Ilem. Osoby z twardego rdzenia dopuszczone są do uczestnictwa w podejmowaniu decyzji i pozostawania w kręgu najwyższej elity, z której dokonuje się wyboru sukcesora. Podział na dwa rdzenie ma w dziejach Korei długą tradycję, w dodatku analogie do koreańskich dynastii są aż nadto zauważalne. W.J. Dziak, *op. cit.*, s. 184–185.

¹⁹ *Ibidem*, s. 162–163.

Nie bez znaczenia jest również kolejny element, jakim z pewnością jest przywiązanie do więzi rodzinnych. Wedle myśli konfucjańskiej osoba władcy stanowi patriarchę wielkiej rodziny, jaką niewątpliwie stanowią jego poddani. Także posłuszeństwo i oddanie władcy uważano za cnoty, ponadto, każdy miał przypisane określone role do spełnienia. Władca natomiast posiadał władzę absolutną, był pierwszorzędnym nauczycielem. Mógł karać za nieposłuszeństwo, które traktowano jako atak na harmonię i porządek wewnętrzny. Władca był obrońcą harmonii i jako taki stawał się przedmiotem kultu²⁰. Mając powyższe na względzie, nietrudno zauważyć, że identyczna zależność ma miejsce w obrazie relacji między osobą wodza Korei Północnej a jego poddanymi, czyli społeczeństwem kraju.

Spółeczeństwo *dżucze*

Należy przyznać, że społeczeństwo Korei Północnej jest wyjątkowe. Posiada wspólną ideę – *dżucze*, która łączy wszystkich obywateli kraju, jest oparte na kolektywizmie, jednakże pozbawione niezależności. W związku z powyższym warto podjąć próbę zdefiniowania go. A więc, *dżuczowskie* społeczeństwo jest przestrzenią działania instytucji państwowych, a konkretniej rzecz ujmując Partii Pracy Korei, grup lokalnych i jednostek działających na rzecz dobrego funkcjonowania komunizmu i głębszego utrwalania doktryny. Owa przestrzeń rozciąga się pomiędzy władcą, państwem, rodziną i mieszkańcami kraju. Zasadniczym elementem społeczeństwa jest samowystarczalność określona w ramach ideologii *dżucze*. To społeczeństwo wspólnotowe równych obywateli, odznaczające się kolektywnym myśleniem, odpowiedzialnością i sumieniem.

Jak można zauważyć, kimirsenowska koncepcja uformowała społeczeństwo w północnej części Półwyspu Koreańskiego. Aczkolwiek błędem jest nieuznawanie narodu Korei Północnej jako społeczeństwa obywatelskiego. Wyjaśniając, suwerenem jest naród, ale władzę w jego imieniu sprawuje partia rządząca, na czele z Przywódcą, władza działa na zasadach ustanowionych norm prawnych, państwo zapewnia prawny system gwarantujący ochronę praw wolności obywateli. Nadto, funkcjonują instytucje zapewniające przestrzeganie praw, a obywatele KRLD mają zagwarantowane prawo do uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym.

Niezbędna jest tutaj pewna uwaga. Wedle A. Scobella, koncepcja *dżucze* postrzega społeczeństwo jako porozumienie wolnych i równych ludzi, którzy swoją wolność, jedność, odpowiedzialność, egzystencję i sumienie zawdzięczają

²⁰ *Ibidem*, s. 173–174.

kolektywnej samowystarczalności. Powyższa odmiana *consensusu* opiera się na następujących zasadach:

- potrzeby ludzkie zaspokajane są przez podział pracy, centralnie sterowany rynek. Produkuje się pewne dobra, aby zaspokajać potrzeby, jednocześnie samemu jest się uzależnionym od wyników pracy innych osób. Przy czym należy pamiętać o idei samowystarczalności, która przejawia się tu następująco: jeżeli Koreańczycy nie są w stanie wyprodukować danej rzeczy w Korei z dostępnych na miejscu materiałów, to będą musieli poradzić sobie bez tej rzeczy. *Dżucze* jest przedstawicielem skromnej, acz prężnej gospodarki, co jest godne podziwu. Zakłada poświęcenie korzyści materialnych w imię wyższego celu, w imię wyższego dobra, co także nieodłącznie jednoczy obywateli;
- poszczególni obywatele społeczeństwa Korei Północnej są właścicielami i dysponentami pewnych zdolności oraz tego, co uzyskują przy wykorzystaniu swoich zdolności. Zatem należy uznać, że jednostki są równouprawnione, tzn. korzystają z równych szans i możliwości, aby się rozwijać. Przy czym rozwój następuje tylko i wyłącznie w kolektywie. Warto poczynić tu komentarz: doktryna *dżucze* uznaje równość wszystkich ludzi w zakresie swych praw i obowiązków, ale wyklucza posiadanie przez wszystkich jednakowych umiejętności. Ideologia samowystarczalności to system, w którym każdy wykonuje pracę odpowiadającą jego zdolnościom i talentom²¹.

Wobec powyższego, nasuwa się następujący wniosek. Północnokoreańskie społeczeństwo realizuje wszystko to, czego wymaga od niego Wielki Wódz, a ustanowione prawo jest akceptowane przez obowiązujące normy moralne. Ponadto, zabrania się w nim jak najwięcej. Jednostki nie mogą postępować według swej woli i jednostkowo, nie posiadają również większej możliwości wyborów i rozwiązań, które zarówno dla indywidualnych obywateli, jak i dla społeczeństwa północnokoreańskiego byłyby najbardziej efektywne. Jednakże kładziony jest nacisk na rozwój kolektywny w myśl idei samowystarczalności. Tak pojmowane społeczeństwo zamyka możliwości dla swoich obywateli. Naród Korei Północnej cechuje brak różnorodności podmiotów i stosunków, które łączą te podmioty. Jedynie idea *dżucze* jest właściwą drogą postępowania, to ona ostatecznie decyduje o kierunkach rozwojowych i stanowi w pewnym sensie element spajający mieszkańców kraju.

Tego rodzaju normy uszczuplają ramy funkcjonowania północnokoreańskiego społeczeństwa. Jasper Becker podkreśla, że nie jest to równoznaczne z paraliżowaniem funkcjonowania Korei Północnej jako państwa czy ograniczaniem

²¹ A. Scobell, *Kim Jong Il and North Korea...*, s. 6–30, 33–34.

kraju w działaniu charakteryzującym się dobrą wolą. Aczkolwiek wola, czyli władztwo państwa, jest popierane przez wszystkich Koreańczyków z Północy, o czym nieustannie przypomina propaganda komunistycznego reżimu. Społeczeństwo KRLD posiada pewien wzór osobowy, do którego powinien aspirować każdy jego obywatel²². Wzory te pochodzą z koreańskiego doświadczenia historycznego i tradycji konfucjańskiej, np. postać wodza jako opiekuńczego ojca swojej rodziny, którą niewątpliwie jest cały naród koreański. Osoba Przywódcy sprawia, że każdy członek *dżuczowskiego* społeczeństwa to człowiek posiadający ambicje i aspiracje do perfekcjonistycznego doskonalenia zarówno siebie, jak i otaczającej go rzeczywistości. Trzeba jednak pamiętać, że byłoby wielką niestosownością stawianie się na równi z Wielkim Wodzem. Nadto, wzory te są niezmiennie od momentu ustanowienia idei *dżucze* i stanowią wytyczne dla mieszkańców kraju. Kolejny niewątpliwym wzór to kolektyw, który w rzeczywistości Korei Północnej jest silnie zakorzeniony²³.

Należy również wspomnieć, że społeczeństwo północnokoreańskie charakteryzuje się wewnętrzną dyscypliną, rozumianą jako zdolność do długodystansowego wysiłku w imię szerzenia idei *dżucze*, co wymaga podporządkowania mniej ważnych rzeczy kwestiom niezwykle ważnym. Istotną cechą tej grupy społecznej jest również wola, a raczej przymus realizowania wyznaczonych zadań²⁴. Doktryna *dżucze* propaguje własne przekonania i interesy oraz broni ich, jest w pewnym sensie uczciwa intelektualnie. Dzięki niej społeczeństwo nie musi odczuwać strachu przed myślą, dlatego że koncepcja samowystarczalności skutecznie izoluje Koreańczyków z Północy od myślenia. Albowiem myśl bywa buntownicza, rewolucyjna, niszczycielska, anarchiczna, bezlitosna dla ustanowionego porządku społeczno-politycznego i obojętna wobec autorytetów.

Funkcje i cechy *dżuczowskiego* społeczeństwa

Ideologia *dżucze* odgrywa istotną rolę w procesie budowy społeczeństwa Korei Północnej. Analizując tę problematykę, można zauważyć, że idea spełnia następujące funkcje:

- funkcja edukacyjno-indoktrynacyjna – rozumiana jako forma oddziaływania, która wywiera znaczny wpływ na kształt świadomości i postaw północnokoreańskiego społeczeństwa;

²² J. Becker, *Rogue Regime. Kim Jong Il and the Looming Threat of North Korea*, New York 2005, s. 86–98.

²³ W.J. Dziak, *op. cit.*, s. 142.

²⁴ S.A. Juetten, *North Korea's Juche Ideology and the German Re-Unification Experience*, Virginia 2008, s. 15–19.

- funkcja integracyjna – odbierana jako oddziaływanie na egalitarne relacje pomiędzy podmiotami, które uczestniczą we wspólnej budowie komunizmu, rozwoju idei samowystarczalności i realizacji jej celów;
- funkcja mobilizacyjna – interpretowana jako zbiór merytorycznych norm i praktycznych instrumentów inspirujących naród koreański, władze państwowe oraz inne określone środowiska do aktywności w procesie formowania *dżuczowskiego* społeczeństwa;
- funkcja programowa – pojmowana jako bezpośrednie oddziaływanie na proces umacniania życia według koncepcji samowystarczalności oraz pośrednie relacje z możliwymi strategiami i programami umacniającymi idee *dżucze*²⁵.

Każda z wymienionych funkcji jednocześnie zapewnia szansę i wyzwanie dla swoistych form aktywności, które są w zasięgu każdego Koreańczyka. Ponadto, sama doktryna stanowi impuls dla kreowania płaszczyzn wspólnotowego działania w ramach świadomego formowania społeczeństwa *dżucze*.

Główne priorytety i rola *dżucze* w społeczeństwie

Z diagnozy podstawowych komponentów społeczeństwa *dżucze*, z uwzględnieniem szans i zagrożeń jego rozwoju, wynika, że głównym składnikiem, a jednocześnie pierwszoplanowym determinantem rozwoju północnokoreańskiego społeczeństwa nie jest obywatel, ale właśnie idea *dżucze*. Obywatele są aktywni i świadomi w swoich działaniach, co może potwierdzać wysoki poziom podmiotowości społeczno-politycznej i ekonomicznej. Niemniej jednak wszelkie działania, wszelka świadomość jest wynikiem i przymusem doktryny *dżucze*. Wymiar tej podmiotowości najczęściej wyraża się w fanatycznym przestrzeganiu norm, organizowaniu życia i formowaniu lepszego społeczeństwa *dżucze*. Tylko ta idea jest w stanie wyartykułować potrzeby i interesy obywateli Korei Północnej. Dzięki koncepcji samowystarczalności naród koreański posiada zdolność wypełniania funkcji i realizowania zadań służących zaspokajaniu potrzeb społecznych oraz prowadzi działalność pożytku publicznego, co może realizować wspólnotowo z północnokoreańskimi instytucjami administracji publicznej. Powyższa forma aktywności wymaga właściwej edukacji w zakresie wiedzy Koreańczyka jako obywatela *dżucze*, kształtowania odpowiednich *dżuczowsko-obywatelskich* postaw, aktywizacji nie tylko na poziomie kolektywnym, ale i indywidualnym. Dopiero tacy aktywni, świadomi i ukierunkowani przez ideologię obywatele stanowią podstawowy komponent struktury

²⁵ Kim Sung Chull, *North Korea under Kim Jong Il. From Consolidation to Systemic Dissonance*, New York 2006, s. 165–192.

społeczeństwa *dżucze*. Od stopnia ich zaangażowania zależy nie tylko dynamika rozwoju samowystarczalnego państwa, ale również samej doktryny, która będzie stanowiła bezpośrednią formę reprezentacji kolektywnego interesu.

Świadomi i aktywni obywatele *dżucze* permanentnie stanowią potencjał tworzący silną, zjednoczoną, spójną i aktywną wspólnotę kimirsenowskiej koncepcji. Urzeczywistniają najważniejsze normy i wartości *dżuczowskiego* ładu społecznego, który oparty jest na kolektywnej więzi społecznej. Społeczeństwo Korei Północnej jest zorganizowane w sposób kolektywny, stanowiąc determinantę ewolucji idei jako poszczególnej syntezy potencjału własnego, Partii Pracy Korei, instytucji państwowych i wzajemnych relacji zachodzących między nimi.

Podsumowanie

Zaproponowana przez Kim Ir Sena ideologia *dżucze* jest niezwykła. Warto się nią zainteresować z dwóch powodów. Po pierwsze, spośród wszystkich państw antykapitalistycznych, Korea Północna nie została zniszczona w wyniku działań odśrodkowych lub wojennych, jak miało to miejsce w przypadku pozostałych krajów totalitarnych. Po drugie, można stwierdzić, że Korea Północna jest, ze wszystkich państw wrogim Stanom Zjednoczonym, największym antagonistą i to przeciwko niej kierowane są najsilniejsze ataki amerykańskiej propagandy. Pomimo to, reżim koreański z ideologią *dżucze* na czele jest stabilny.

Idea społeczeństwa *dżucze*, która posiada zarówno zwolenników, jak i przeciwników, może być uznana za kontrowersyjną. Kimirsenowska doktryna silnie oddziałuje nie tylko na aspekt polityczno-ekonomiczny, ale również na sferę społeczno-kulturową. Takie podejście należy uznać za ogromne zagrożenie dla idei narodu północnokoreańskiego. Niemniej jednak wypada podkreślić, że społeczeństwo *dżucze* zostało ukształtowane na solidnych fundamentach, jakimi niewątpliwie są konfucjańska tradycja, respektowana kultura, samowystarczalność, wolność czy kolektywny rozwój.

Opisując naród Korei Północnej, trzeba zaznaczyć, że charakteryzuje się on kolektywną egzystencją. Nie ma w nim miejsca na indywidualny rozwój jednostek, a północnokoreańskie społeczeństwo nacechowane jest brakiem niezależności. Przede wszystkim łatwo zauważalna jest nieobecność własnego myślenia. Istnieje tylko jedna, wszechobecna myśl Wielkiego Wodza, którą każdy powinien wypełniać bez zakwestionowania. Jednostki, aby się rozwijać, muszą prowadzić kolektywne życie społeczno-polityczne, wszystko na rzecz właściwego rozwoju idei samowystarczalności i istnienia *dżuczowskiego* ładu społecznego.

W Korei Północnej istnieje wspomniana wcześniej bogata i wartościowa tradycja konfucjańska. Trzeba zaznaczyć, że formułując swoją koncepcję,

Kim Ir Sen powoływał się w niektórych aspektach na istniejący w Korei od najdawniejszych czasów system filozoficzno-religijny. W związku z powyższym, konfucjanizm i doktryna *dżucze* odegrały znaczący wpływ na funkcjonowanie społeczeństwa na północy Półwyspu Koreańskiego. Korea Północna o *dżuczowskiej* orientacji społeczeństwa może posłużyć jako wyznacznik godnego życia, gdzie powszechnie akceptowane są uniwersalne i nadrzędne wartości koncepcji Najukochańszego Przywódcy.

Niemniej jednak kimirsenowska koncepcja pełni znaczącą funkcję kształtującą i jednoczącą naród Korei Północnej. Ponieważ dzięki tej ideologii każdy mieszkaniec państwa może być w pełni ukształtowany, posiada możliwość do aktywności społeczno-politycznej. Idea *dżucze* jest inspiracją do tworzenia wspólnotowego działania, integruje i mobilizuje północnokoreańskie społeczeństwo. Doktryna kształtuje i zakorzenia w obywatelach właściwe postawy, nacechowane myśleniem w ramach idei. Wręcz idzie krok do przodu, oznajmiając, że od każdego obywatela w państwie zależy sukces rewolucji. Z tego też powodu każdemu Koreańczykowi, który stał się pełnoletni wydawana jest broń i oczekuje się od niego walki za ojczyznę. Nawet jeśli rząd i armia północnokoreańska poniosłyby klęskę, ludzie mają walczyć do końca, nawet gdy nie będzie jakichkolwiek struktur dowodzenia, mają prowadzić walkę do ostatniej kropli krwi.

Wydaje się, że społeczeństwo Korei Północnej jest zatopione w ideologicznym absolutie. Tym samym, z punktu widzenia Kim Ir Sena, może czuć się wolne, spełnione i bliskie ideału.

Bibliografia

- Becker J., *Rogue Regime. Kim Jong Il and the Looming Threat of North Korea*, New York 2005.
- Cornell E., *North Korea under Communism: Report of an Envoy to Paradise*, London 2002.
- Dziak W.J., *Korea Północna. U źródeł rodzinnej sukcesji*, Warszawa 2009.
- French P., *North Korea. The Paranoid Peninsula. A Modern History*, London–New York 2005.
- Hale C., *Multifunctional Juche: A Study of the Changing Dynamic between Juche and the State Constitution in North Korea*, „Korean Journal” 2002, no. 3, s. 283–308.
- Juetten S.A., *North Korea's Juche Ideology and the German Re-Unification Experience*, Virginia 2008.
- Kim Ir Sen, *O rewolucjonizowaniu całego społeczeństwa i przeobrażaniu jego na obraz klasy robotniczej*, Phenian 1982.

- Kim Jong Il, *Socjalizm to nauka*, [b.m.w] 2012, <https://maopd.files.wordpress.com/2012/11/socjalizm-to-nauka-1994.pdf> [dostęp: 23.09.2016].
- Kim Jong Il, *Szkalowanie socjalizmu jest niedopuszczalne*, Warszawa 1994.
- Kim Sung Chull, *North Korea under Kim Jong Il. From Consolidation to Systemic Dissonance*, New York 2006.
- Martin B.K., *Under the Loving Care of the Fatherly Leader: North Korea and the Kim Dynasty*, New York 2004.
- Scobell A., *Kim Jong Il and North Korea: The Leader and the System*, Morrisville 2013.

Abstract

The Juche ideology, despite political and economic aspects, has influenced socio-cultural aspect in North Korea. Kim Il Sung's doctrine is an important factor that strongly unites state's inhabitants. North Korean society, which can be called *juche* society, was formed on solid foundations that have historical and doctrinal conditions. Furthermore, *juche*' function is to mobilize and integrate North Korean society. It is also an inspiration to community activity. It provides entity's progress but under collective. Additionally, North Korean society shows thinking due to *juche* ideology.

The purpose of this publication is to show *juche* as an important factor that influences and unites North Korean society.

Keywords: *juche*, *juche* society, Confucianism

Relacje polsko-ukraińskie jako czynnik warunkujący tożsamość Lwowian

Wielowiekowe relacje między Polakami i Ukraińcami w Galicji odegrały ważną rolę w kształtowaniu się tożsamości narodowej mieszkańców regionu. Jednakże na przeszkodzie do wytworzenia spójnej wspólnej tożsamości regionalnej stanęły bardzo podobne w swojej naturze, choć wewnętrznie sprzeczne, roszczenia do tego samego terytorium. Tym niemniej, pomimo skomplikowanych okoliczności historycznych, jedną wspólną cechą Lwowianie zachowali – mianowicie swoją europejskość.

Próbując opisać typowego mieszkańca Lwowa, Andrij Bondar przedstawił następującą opinię: „Lwowiak – to przede wszystkim osoba kulturalna i zawsze przyjmuje zasługi swego miasta z wielką dumą. Lwowiak uważa, że dobrze zna język polski, ale od jego wschodniego akcentu wiedną uszy nawet u przemysłan”¹. Nie zaskakuje, że element polski jest obecny w tej charakterystyce, jako że długotrwałe współistnienie Ukraińców i Polaków na jednym terytorium nie mogło nie zostać odzwierciedlone w strukturach umysłowych społeczności, która na nim żyje. Jak zauważył Manuel Castells, lokalne tożsamości krzyżują się z innymi źródłami znaczeń². Ich związek i wpływ wzajemny jest unikalny dla każdej wspólnoty terytorialnej. We wstępie do swojego artykułu *Lwowska tożsamość: knajpy – kalafiory – stienky* O. Krywdyk zauważył, że: „Tożsamość – to

* Postgraduate researcher, I. F. Kuras Institute of Political and Ethno-National Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy.

¹ A. Bondar, *Ne mij L'viv*, L'viv 2008, s. 384.

² M. Castells, *The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Oxford 2004, s. 64.

jest góra lodowa. Mimo że nadchodzi globalne ocieplenie, które może rozpuścić ją jako taką, to byłoby warto zobaczyć jej podwodną część”³. Parafrazując, określenie to w odniesieniu do tożsamości uwypukla niedostrzegalny aspekt tworzenia się tożsamości regionalnej, zatem to, co nieuchwytnie dla ludzkiego oka, przybiera postać podwodnej, ukrytej części Lwowa. Ta podwodna część Lwowa ewoluowała przez wieki i znalazła się pod wpływem bogatego zestawu czynników, wśród których wcale nie ostatnie miejsce zajmowały i nadal zajmują stosunki polsko-ukraińskie.

Miasto Lwa zostało założone w połowie XIII wieku. Istotnym czynnikiem umocnienia na przestrzeni wieków jego pozycji było przede wszystkim dogodne położenie na skrzyżowaniu głównych szlaków handlowych między Wschodem i Zachodem, a więc na styku dwóch cywilizacji: łacińskiej i bizantyjskiej. Taka cecha miasta odegrała niejednoznaczną rolę w jego historii. W swojej pracy *Potrójny Lwów czyli Kronika miasta Lwowa* Bartłomiej Zimorowicz nazywa to miasto trójgrodem. Według informacji przekazanych przez historyka, istniały trzy miasta⁴. Pierwsze, założone przez Lwa, było ruskie, nazywano je Lwigrodem, drugie – Lemberg – pierwotnie było niemieckie, a później, od 1551 roku, stało się polskie. Według kronikarza Dionizego Zubryckiego, Polacy przejęli zarządzanie miastem od Niemców trochę wcześniej, po roku 1517, ponieważ właśnie wtedy po raz ostatni akta miejskie były spisane w języku niemieckim⁵. Mimo to, Niemcy nadal zajmowali czołowe miejsce w społeczności miejskiej, ale według tego samego historyka, „stałe było wymieszanie obu narodów między sobą, jak również poprzez wspólne obowiązki społeczne, tak że dla Polaków otworzyła się droga i podejście do rady”⁶. W ten sposób polska grupa etniczna stała się dominująca w regionie, podczas gdy Rusinom pozostała rola znajdującej się w gorszym położeniu mniejszości. Natomiast ludność żydowska miasta przyczyniła się do wzmocnienia pozycji zajmowanej przez Polaków. Ponadto, według Stanisława Vincenza, „Żydzi w żadnym innym mieście nie przyczynili się tak wyraziście do wzmocnienia wszystkiego, co polskie, tak jak we Lwowie”⁷. W znacznej mierze pomoc ta wynikała z postawy, jaką prezentowali Żydzi. Nie wnosili oni żadnych pretensji do przywództwa, w przeciwieństwie do Polaków oraz Rusinów. Neutralność Żydów w konfliktach etnicznych, a także podczas ataków na Lwów, spowodowała negatywną reakcję wśród Ukraińców. Trzeba zauważyć, że „w latach 1920–1921 Żydzi

³ O. Krivdik, *Lvivs'ka identičnist': knajpi – kalâfjori – stênki*, L'viv 2008, s. 28.

⁴ B. Zimorovič, *Potrjijnij L'viv tob to Hronika mista L'vova*, „Nezaležni kul'turologičnij časopis «Ĭ»”, <http://www.ji.lviv.ua/n29texts/zimorowicz.htm> [dostęp: 2.03.2006].

⁵ Ĭ. Lemko, *Cikavinki z istorii L'vova*, L'viv 2011, s. 23–24.

⁶ *Ibidem*, s. 1–44.

⁷ S. Vincenz, *Židivs'ki temi. Uâvna dijistnist'*, L'viv 2009, s. 76–77.

galicyjscy masowo bronili Polski, pomimo irytujących antysemickich ekscesów we Lwowie końca 1918 roku. Krótko mówiąc, Austria była dla nich kontynuacją Polski, a nowa Polska wydawała się im kontynuacją Austrii”⁸. Wymuszone, wielowiekowe współistnienie i współdziałanie z Polakami miało bezpośredni wpływ na umysłowe wyobrażenia Rusinów, a później i Ukraińców. Badając początki lwowskiej europejskości, Ilko Łemko następująco podsumował rolę polskiego czynnika: „Europejczykami Galicjanie stali się z powodu aneksji przez Rzeczpospolitą, zostali wciągnięci do »raju europejskiego« faktycznie przymusowo, za uszy. Jakkolwiek by było, stali się przecież Europejczykami i ta europejskość stała się kamieniem narożnym naszej mentalności galicyjskiej aż do dnia dzisiejszego”⁹. I jest to całkiem zrozumiałe, zważywszy, że Lwów jest położony bliżej Warszawy i Krakowa niż stolicy Ukrainy. Mieszkańcom Lwowa zatem bliżej do Wiednia niż Odessy, bliżej do Drezna niż Dniepropietrowska, bliżej do Wenecji niż Ługańska¹⁰. Jednak lwowiaczy zawdzięczają Polakom nie tylko swoją europejskość, ale przede wszystkim początki tworzenia narodowej „ukraińskiej” tożsamości. Wspólna przynależność terytorialna przez całe wieki powodowała napięcia w stosunkach między Polakami i Ukraińcami. Rzutował na to fakt, że oba narody rozpatrywały ten sam obszar jako arenę do realizacji własnych aspiracji politycznych. I właśnie problem rozdzielenia Galicji był stałym katalizatorem konfliktu na tle etnicznym. Iwan Monolatić przedstawił wzajemne uprzedzenia ukraińsko-polskie, a nawet nienawiść, używając słów Leopolda von Sacher-Masocha, który z kolei cytował dwa przysłowia. Pierwsze, polskie: „Jak długo będzie istniał świat, Polak nie był i nie będzie Rusinowi brat” i drugie ukraińskie: „Co Lach, to wróg”¹¹. Jednakże konfrontacja między dwoma narodami nie od razu nabrała charakteru politycznego, do połowy XIX wieku była ona w dużej mierze apolityczna, ponieważ okres polityki masowej rozpoczął się dopiero od 1848 roku¹².

Pojawiające się konflikty rozwiązywano na płaszczyźnie prawnej. Myron Kaprał zbadał konfrontację prawną między Polakami i Rusinami w swojej książce *Wspólnoty narodowe Lwowa XVI–XVIII wieku*. Według tego autora, rуска wspólnota aktywizowała się w XV wieku. Impulsem do tego była decyzja Rady Miasta Lwowa z roku 1525. Wówczas rada miasta nie dała Rusinom uprawnień do swobodnego prowadzenia handlu i działalności rzemieślniczej, a także dołączenia do gildii, kupowania nieruchomości w którejkolwiek części

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ī. Lemko, *L'vivi ěvropejs'kist'*, L'viv 2013, s. 5.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ī. Monolatić, „Svoi”/„čuži” *identičnost*, „Nezaležnij kul'turologičnij časopis «Ī»”, <http://www.ji.lviv.ua/n58texts/monolatić.htm>, s. 20 [dostęp: 3.05.2016].

¹² V. Rasevič, *Leopolis*, L'viv 2008, s. 48.

śródmieścia¹³. W tamtych czasach tego rodzaju spory były rozstrzygane w drodze postępowania sądowego. W pierwszej połowie XVI wieku społeczność ruska w dalszym ciągu zmagала się z ograniczeniami religijnymi i gospodarczymi. Na skutek tego, w dniu 20 maja 1571 roku król Zygmunt August w swoim przywileju zrównał uprawnienia społeczności ukraińskiej i katolickiej we wszystkich strefach życia religijnego, gospodarczego, prawnego i kulturowego¹⁴. Jednak to rozwiązanie nie tylko było ignorowane, ale także zostało odwołane w dniu 21 czerwca 1578 roku przez króla Stefana Batorego¹⁵. Pomimo ciągłego prześladowania społeczności ukraińskiej, konfrontacje z Polakami miały zwykle charakter pokojowy, z wyjątkiem niektórych epizodów. Jak zaznaczał M. Kaprał, „konflikty z elementami przemocy eksplodowały zazwyczaj w krótkich okresach wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego, kontrowersji wokół zawarcia unii czy wojny wyzwoleńczej z połowy XVII wieku”¹⁶. Po tym konfrontacja ponownie wracała do ram prawnych. Jednak z czasem stała się ona czynnikiem zbiorowej identyfikacji. Przecież Rusini byli nie tylko mniejszością, która cierpiała ucisk ze strony uprzywilejowanej polskiej społeczności i nie miała dostępu do władz miasta, odróżniali się także swoimi elementami kulturowymi i religijnymi. Tak więc, długotrwała styczność, a nawet konfrontacja w wymiarach prawnym, ekonomicznym, a zwłaszcza religijnym sprzyjała „przyciąganiu szerszego grona ludności ukraińskiej do sprawy narodowej, przejawom świadomości narodowej wśród wiodącej warstwy ukraińskiej społeczności Lwowa, która grupowała się wokół bractwa Stauropigijskiego”¹⁷.

Proces kształtowania się tożsamości lwowian determinowany był głównie przez wielorakość czynników zewnętrznych, wśród których wyróżniał się olbrzymi wpływ kultury łacińskiej, z jaką byli związani mieszkańcy Lwowa poprzez historyczną przynależność do I i II Rzeczypospolitej, tym samym nieprzerwanie orbitując w kręgu kultury europejskiej. Z rzadka dostrzegalne było oddziaływanie kultury bizantyjskiej, objawiając się sporadycznie poprzez epizodycznie przybywających mieszkańców z wschodnich rubieży ziem ukraińskich. Nie można pominąć także czynników wewnętrznych, w tym długotrwałego współistnienia z Polakami, co w rezultacie zaowocowało tworzeniem się rozbudowanej świadomości narodowej i konsolidacją mniejszości ukraińskiej.

Lwów należał do Rzeczypospolitej w latach 1387–1772, następnie przeszedł do Austrii, a potem – do Austro-Węgier. W tym okresie miasto, które było

¹³ M. Kaprał, *Nacional'ni gromadi L'vova XVI–XVIII st.*, L'viv 2003, s. 98–99.

¹⁴ *Ibidem*, s. 102.

¹⁵ *Ibidem*, s. 104.

¹⁶ *Ibidem*, s. 155.

¹⁷ *Ibidem*, s. 157.

centrum Królestwa Galicji i Lodomerii aktywnie realizowało swój potencjał, wynikający ze statusu stolicy kulturalnej. W 1918 roku doszło do wydarzenia znaczącego dla ruchu wyzwolenia narodowego. W dniu 13 listopada Lwów został ogłoszony stolicą Zachodnioukraińskiej Republiki Narodowej. Jednak chwila triumfu nie trwała długo i miasto wróciło pod władzę Rzeczypospolitej. Na przegraną strony ukraińskiej istotny wpływ miało małe rozeznanie w infrastrukturze miasta. O tym mówi też I. Łemko: „Ukraińcy zostali pokonani w walkach listopadowych, bo nie znali dobrze miasta i nie orientowali się w nim, w przeciwieństwie do rdzennych lwowiaków-orląt”¹⁸. W okresie międzywojennym mapa narodowościowa przedmieść Lwowa kształtowała się w sposób następujący: Hołosko wielkie i Krywczyce – Rusinów jedna trzecia, reszta – Polacy; Riasna Ruska – przeważnie Rusini; Riasna Polska – głównie Polacy; Sichów – Rusinów jedna trzecia, reszta – Polacy; Kozielniki – głównie Polacy; Skniłów – głównie Rusini; Skniłówek i Zboiska – jednakowo Polaków i Rusinów¹⁹. Polski okres w historii Lwowa zakończył się w 1939 roku, kiedy miasto zostało włączone do ZSRR. Jednocześnie stolica Galicji straciła takie charakterystyczne dla niej cechy, jak wielonarodowość i wielokulturowość. Jak zauważyła Iryna Magdysz, „po masakrze II wojny światowej poszły w zapomnienie całe lwowskie światy – żydowski, niemiecki, austriacki, polski. Natomiast powstał Lwów monosowiecki”²⁰. W związku z powyższym zamknął się jeden z kluczowych etapów rozwoju tożsamości regionalnej lwowian, obfitujący w bogate doświadczenia społeczne, z których wytworzyła się własna odrębność i niepowtarzalność kulturowa oraz świadomość historycznego trwania i ciągłości zbiorowości ukraińskiej.

Sytuacja zmieniła się w wyniku znaczących zmian demograficznych społeczności miejskiej, spowodowanych przez II wojnę światową i powojenne wydarzenia. Z ludności rdzennej pozostała tylko niewielka część. We wspólnej pracy *Lwów codzienny* autorzy, W. Mihalik i I. Łemko, podkreślają, że Lwów sowiecki najboleśniej odczuł skutki tragicznego podziału Europy i drastycznych zmian demograficznych, właściwych dla całego ZSSR²¹. Polacy masowo wyjeżdżali lub ich deportowano. Dla porównania, w czasie II wojny światowej było ich 63%, a w 1989 roku – tylko 1,2%²². W ramach planu budowy sowieckiego Lwowa do miasta przenieśli się Rosjanie i rosyjskojęzyczni Ukraińcy ze Wschodu, których zadaniem było wypełnienie próżni po Polakach i Żydach.

¹⁸ V. Mihalik, I. Lemko, *Lviv povsâkdennij*, L'viv 2009, s. 6.

¹⁹ *Ibidem*, s. 82.

²⁰ I. Magdiš, *Mono – malo – kul'turnij L'viv*, „Bagato kul'turnij L'viv”, <http://ji.lviv.ua/n58texts/N58-lviv.htm> [dostęp: 2.10.2016].

²¹ V. Mihalik, I. Lemko, *op. cit.*, s. 6.

²² *Ibidem*.

Jak twierdzi W. Rasewicz, ogółem w czasach powojennych do Ukrainy Zachodniej zostało przesiedlonych ponad milion Rosjan i wschodnich Ukraińców²³. Proces ten miał sprzyjać głównie rusyfikacji Galicji, która była postrzegana przez władze centralne jako wrogo nastawiona ze względu na jej rolę w walce narodowowyzwoleńczej. Negatywne postawy wobec regionu doprowadziły do tego, że, jak podaje W. Rasewicz, słowo »galicyjski« stało się przekleństwem i przeszkodą dla możliwości rozwoju zawodowego²⁴. Procesu odgórnego rusyfikacji nigdy nie zrealizowano pomyślnie, ponieważ zakładany efekt został zniwelowany przez gwałtowny napływ ludności wiejskiej pochodzenia ukraińskiego. Przyczyniło się do tego oddziaływanie miasta jako prężnego i atrakcyjnego ośrodka przemysłowego, ponadto życie we Lwowie było alternatywą dla biednego mieszkańca wsi. W wyniku tego, w 1989 roku odsetek Ukraińców wynosił 80%, a w 2001 roku wzrósł do 88,1%. W tym czasie mieszkało we Lwowie 8,9% Rosjan, 0,4% Białorusinów, 0,1% Ormian, 0,3% Żydów i 0,9% Polaków²⁵. Dane spisowe potwierdzają tezę I. Łemki, że »po II wojnie światowej kamienie pozostały – ludzie znikli«²⁶. Jednak pamięć zbiorowa stała się kluczem do zachowania mapy mentalnej lwowian. Kulminacją walki narodowowyzwoleńczej stało się ogłoszenie Deklaracji Niepodległości Ukrainy. W referendum narodowym 1 grudnia 1991 roku na pytanie: »Czy popieracie Deklarację Niepodległości Ukrainy?« odpowiedź twierdzącą dało 90,32% ludności kraju, podczas gdy w obwodzie lwowskim – 97,46%²⁷. Samookreślenie ukraińskiego etnosu, deklaracja niepodległości oznaczały również konieczność określenia swojego miejsca w stosunkach międzynarodowych. Dla Galicji Warszawa nadal pozostawała ważnym punktem orientacyjnym w nowym układzie współrzędnych na mocy osobliwości historycznych, kulturowych i geograficznych. W pierwszej dekadzie istnienia niepodległego państwa ukraińskiego stosunki ukraińsko-polskie przeszły długotrwałą transformację, na przebieg której rzutowało wiele trudnych kwestii. Najbardziej ostrymi pozostawały przez długi czas tragedia wołyńska i Cmentarz Orląt. Lwów otrzymał rolę symbolicznego miasta pojednania między Polakami i Ukraińcami. Misja ta została uzasadniona przez miejsce, które zajmowało miasto w historii obu narodów. Pomimo faktu, że Lwów, jak zauważył M. Riabczuk, nigdy nie odegrał kluczowej roli w żadnym z państw, do których należał, »ani tym bardziej nie był rzeczywiście

²³ V. Rasevič, *op. cit.*, s. 112.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Pro kil'kist' ta skladnaselennâ L'vivs'koï oblasti zapidsumkami Vseukraïns'kogo perepisu naseleonnâ 2001 roku*, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/lviv/> [dostęp: 11.09.2016].

²⁶ I. Lemko, *L'viv i êvropejs'kist'*, L'viv 2013, s. 8.

²⁷ I. Kotlobulatova, *Dati i podii v istorii L'vova*, L'viv 2009, s. 200.

ważnym politycznym, kulturalnym i gospodarczym »centrum« na europejskiej lub światowej mapie», to odegrał on ważną rolę tak dla Polaków, jak i dla Ukraińców, ponieważ był centrum „jedynego terytorium, gdzie Polacy i Ukraińcy mogli jakoś pielegnować swój język, kulturę i tożsamość”²⁸. Dla Ukraińców Lwów stał się Piemontem, po tym jak wcześniej był nim dla Polaków. Kolejny krok stanowiła symboliczna transformacja Galicji w Ukrainę Zachodnią. Właśnie o takiej ewolucji mówił A. Zajcev w artykule *Lwów nacjonalistyczny: mit czy rzeczywistość?*. Według autora, pozytywny mit Lwowa jako twierdzy ukraińskiego ducha wytworzył się w kontrze do mitu polskiego miasta *Semper Fidelis* – czyli zawsze wiernego Rzeczypospolitej²⁹. Początkowo stało się ono miastem wiernym Ukrainie, a później – „otwartym na świat”. Właśnie to przesłanie, posiadające głębokie historyczne konotacje, wytyczyło nowy kurs dla Lwowa w latach 90. XX wieku już w niepodległej Ukrainie. Wówczas oficjalne stosunki między krajami od momentu ich ustalenia były przyjazne i zmierzały w kierunku strategicznego partnerstwa między oboma państwami. Znaczącym krokiem w kierunku porozumienia międzynarodowego było spotkanie prezydentów obu państw we Lwowie, w czerwcu 2005 roku. Wówczas udało się rozwiązać problem Cmentarza Orląt. Podczas uroczystości odsłonięte zostały pomniki francuskich piechurów i amerykańskich lotników. Władze we Lwowie nie zgodziły się jedynie na rekonstrukcję kamiennych lwów i szczerbca, ponieważ radni uznawali je za symbole polskiej ekspansji. Symboliczne znaczenie otwarcia Cmentarza Orląt dobrze zilustrował prezydent Aleksander Kwaśniewski: „Otwarcie Cmentarza Orląt Lwowskich jest spełnieniem potrzeby polskich serc oraz znakiem pokoju, pojednania i przyjaźni płynącym z serc ukraińskich. Potrafimy to docenić. W imieniu Polski i Polaków mówię ze wzruszeniem w tym wielkim, historycznym dniu: Dziękujemy!”³⁰. Tego samego dnia, 24 czerwca odbyła się ponadto uroczystość przy Memoriale Żołnierzy Ukraińskiej Armii Galicyjskiej, w której udział wzięli m.in. prezydenci Polski i Ukrainy.

Należy jednak zauważyć, że porozumienie to nie zostało osiągnięte na wszystkich poziomach. Nadal tragedia wołyńska pozostaje bolesnym tematem dla historyków po obu stronach Bugu. Gazeta „Dzień” w dniu 5 marca 2013 roku opublikowała artykuł *Dwa wymiary stosunków polsko-ukraińskich*, którego autorem był Henryk Litwin. Ambasador Polski na Ukrainie dokonał w nim przeglądu stosunków międzypaństwowych na przestrzeni 20 lat od

²⁸ M. Râbčuk, *Īstorična i politična marġinalizaciâ L'vova*, L'viv 2008, s. 64.

²⁹ O. Zajcev, *L'viv nacionalističnij: mif či real'nist*, L'viv 2008, s. 160.

³⁰ T.A. Tupalski, *Stosunki polsko-ukraińskie w latach 2004–2010*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2014, nr 3, s. 141.

chwili podpisania polsko-ukraińskiego Traktatu o przyjaźni i dobrych stosunkach sąsiedzkich. Według autora, „ten dokument jest efektem polityki, którą Polska rozpoczęła w 1989 roku, zaraz po otrzymaniu pełnej niepodległości”³¹. Potwierdzeniem tych słów jest fakt, że Polska, wyprzedzając Kanadę, pierwsza przekazała stronie ukraińskiej dokumenty formalne o uznaniu jej niepodległości i chęci nawiązania stosunków dyplomatycznych. Według H. Litwina, stało się to

symbolicznym i ostatecznym sukcesem, który nie był tak ważny dla żadnego innego kraju niż Polska. Polacy i Ukraińcy, którzy mieszkali w pobliżu granicy, *zaczaili się* we wzajemnej wrogości po inwazji na ich terytorium i bratobójczej walce z Armią Czerwoną, a sowiecka dominacja dążyła do unieruchomienia rozwoju stosunków między dwoma narodami przez długie dziesięciolecia³².

Jednak nowy kurs polskiego MSZ, polegający na pragnieniu, by „jednocześnie mieć dobre stosunki z Rosją i wspierać dążenia do niepodległości republik ZSRR, a po roku 1991 – ściśle współpracować z nowo utworzonymi państwami i posiadać uregulowane stosunki dwustronne”, nie przyczynił się do złagodzenia napięć między oboma państwami. Według samego ambasadora, który rozpoczął pracę jako szef Agencji Konsularnej we Lwowie w czerwcu 1991 roku, „na początku lat 90. w zachodniej Ukrainie w kręgach działaczy politycznych dominowała wrogość i brak zaufania do Polaków”³³. Nieufność między Polakami i Ukraińcami była przekazywana z pokolenia na pokolenie, dlatego zmieniać formułę ze „swój” – „wrogi, obcy” na coś innego było niezwykle trudno.

Dodatkowo do podsycania tego rodzaju postaw przyczyniała się prasa i incydentalne prowokacje, potwierdzają to chociażby materiały gazety „Visokij zamok” m.in. w numerze z dnia 5 sierpnia 1995 roku został opublikowany materiał o pomniku postawionym w Lublinie. Według tego artykułu, pomnik przedstawiał lwowskiego lwa z tarczą, polską wersją herbu miasta i napisem *Semper Fidelis*, z celowym zignorowaniem współczesnego oficjalnego godła miasta³⁴. W artykule *Każdy ma swój ból* z dnia 7 grudnia został ogłoszony protest Centrum Informacji Lwowskiego Komitetu Wykonawczego przeciw instalacji na polskim cmentarzu wojskowym tabliczek z „jednostronnym obciążeniem ideologicznym”, takich jak „nieznanym bohaterom, którzy polegli w obronie miasta i kresów południowo-wschodnich”. W kolejnych artykułach tego czasopisma pojawiają się bardzo surowe sformułowania: „nikt inny, tylko polscy militaryści pod pozorem pomocy Polakom ze Lwowa rozpoczęli przeciw nowo utworzonej

³¹ G. Litvin, *Dva vimiri pol's'ko-ukraïns'kih vidnosin* „Den”, <http://www.day.kiev.ua/uk/article/svitovi-diskusiyi/dva-vimiri-polsko-ukrayinskih-vidnosin> [dostęp: 4.09.2016].

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ V. Lâškiv's'kij, *Lûbov do L'vova po-lûblins'ki*, „Visokij zamok” 1995, nr 95, s. 3.

1 listopada 1918 roku Zachodnioukraińskiej Narodowej Republiki krwawą wojnę, która przyczyniła się do tysięcy ofiar i okupacji ziem zachodniej Ukrainy³⁵. I dalej: „Lwowa i całej ziemi Galicji w latach 1918/19 broniła od polskich najeźdźców Ukraińska Galicyjska Armia. I to powinni w końcu uświadomić sobie wszyscy”³⁶. W dniu 12 listopada 1996 roku ukazał się artykuł w rubryce pod tytułem *Ukrainofobia po polsku*. Odnosił się on do sprawy pozwu przeciwko Mikołajowi Sywickiemu, autorowi trzytomowej *Historii konfliktów polsko-ukraińskich*, który został oskarżony o nawoływanie do separacji południowo-wschodnich ziem polskich, co było naruszeniem integralności terytorialnej państwa³⁷. Od 1997 roku Polska stała się regularnym adresatem rubryki *Nie po sąsiedzku*, w której jednak w dniu 15 kwietnia w artykule *Przepraszamy i prosimy o przebaczenie* została opublikowana informacja na temat akcji „Wisła”, z przypomnieniem, że z okazji 50. rocznicy tego wydarzenia odbył się w Warszawie Kongres Ukraińców Polski³⁸. W tym samym roku, na skutek napięcia we wzajemnych stosunkach między oboma państwami, pod znakiem zapytania stała kwestia organizacji Festiwalu Kultury Ukraińskiej w Przemyśle. Ponadto nerwową atmosferę spotęgowała informacja ze strony polskiej z dnia 26 czerwca. Wówczas opublikowany został komunikat związany z Przemyślem, gdzie w wojskowym kościele garnizonowym znaleziono pamiątkową tablicę z tryzubem odwróconym i następującym tekstem: „Niewinnej ludności polskiej, bestialsko mordowanej przez bandy UPA na kresach południowo-wschodnich Rzeczypospolitej w latach 1942/48”³⁹. Oczywiście, nie obeszło się i bez prowokacji także po stronie ukraińskiej. W rocznicę uchwalenia konstytucji wyróżnili się w tych działaniach przedstawiciele UNSO, którzy rzucili u podnóża pomnika Tarasa Szewczenki flagi Polski, Rosji i Rumunii, następnie je podeptali, a potem rozerwali⁴⁰. Stosunek obu narodów do wspólnej historii jest pełen emocji, o czym świadczą odmienne optyki, a także zróżnicowana narracja o przeszłości. Dla strony polskiej tragedia wołyńska w latach 1943–1944 to problem ludobójstwa, natomiast strona ukraińska prezentuje postawę zakładającą, że na ziemiach zachodniej Ukrainy w latach 40. XX wieku miał miejsce konflikt polsko-ukraiński, a ofiary były po obu stronach.

Z początkiem nowego tysiąclecia w relacjach między Polską a Ukrainą dostrzec można było pozytywne przemiany, do których przyczyniły się zasadniczo wydarzenia z 2004 roku: przystąpienie Polski do UE, a także pomarańczowa rewolucja. Bezpośrednie sąsiedztwo granicy z Unią Europejską, a także

³⁵ *U kożnogo svij bil'*, „Visokij zamok” 1995, nr 166, s. 2.

³⁶ *Ukrainofobiâ po-pol's'ki*, „Visokij zamok” 1996, nr 172, s. 2.

³⁷ M. Levic'kij, *Vibačæmo ï prosim o vibačennâ*, „Visokij zamok” 1997, nr 59, s. 1–5.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Divna tablicâ; pol's'komu vijs'kovomu kosteli*, „Visokij zamok” 1996, nr 101, s. 3.

⁴⁰ *Čim zavinili prapori?*, „Visokij zamok” 1997, nr 103–104, s. 1.

aspiracje Ukrainy, by stać się członkiem stowarzyszonym organizacji, ponadto rola Polski w promowaniu interesów swego sąsiada, odegrały w tej przemianie swoją rolę. Później czynnikiem zbliżającym oba narody stało się Euro 2012. Według wyników badania przeprowadzonego przez socjologiczną grupę Rejting, 45% Ukraińców było pozytywnie nastawionych wobec polskiego prezydenta Bronisława Komorowskiego, a około 90% miało pozytywne nastawienie do Europejczyków, Polaków, Litwinów i Niemców⁴¹. W tym samym czasie, według materiałów polskiego Centrum Badania Opinii Społecznej, z badania przeprowadzonego na początku stycznia 2013 roku wynika, że liczba Polaków z pozytywnym nastawieniem wobec Ukrainy w ciągu 20 lat wzrosła z 13% do 31%, zaś liczba negatywnie nastawionych zmniejszyła się o połowę – z 65% do 33%⁴².

Reasumując, proces kształtowania się tożsamości narodowej mieszkańców Galicji, bazującej na wielowiekowych zawiłych relacjach między Polakami i Ukraińcami, utrudniał identyfikację lwowian. Lwów, stanowiący centrum Galicji, która nie bez powodu była uznawana za „Dziki Zachód” imperium Habsburgów, przejął na siebie rolę mitycznego Babilonu, gdzie wymieszane były narody, języki, tradycje, obyczaje i religie. Historycznie złożyło się tak, że element ukraiński długo pozostawał w mniejszości w regionie, ustępując ilościowo i jakościowo najpierw Niemcom, Żydom, Rosjanom, a następnie Polakom. Interakcje z tymi ostatnimi były i pozostają ważnym czynnikiem tworzenia się tożsamości lwowiaków. Polacy dominowali we Lwowie do 1945 roku. Jednakże przez ten cały okres współistnienia dwóch narodów i tak nie została stworzona silna wspólna tożsamość regionalna. Przyczyn było kilka. Przede wszystkim Polaków i Ukraińców dzieliły język, kultura i religia, a także, co nie mniej ważne, przeciwne narodowe idee o „prawdziwej polskiej Galicji i o najbardziej ukraińskiej Ukrainie”⁴³. W opozycji do dominującej polskiej społeczności na bazie schematu „swój – obcy” narodziła się ukraińska narodowa irredenta. Obywatele Lwowa zawdzięczają Polakom to, co dla nich najcenniejsze i co stanowi swoistą cechą charakterystyczną miasta, z której zawsze byli dumni – europejskość. Wewnętrzna świadomość siebie jako części Europy, spowodowana przez połączenie czynników historycznych i geograficznych, bliskość granicy z Unią Europejską, określiły wybór orientacji mieszkańców regionu w międzynarodowym układzie współrzędnych. Po ogłoszeniu niepodległości Ukrainy między państwami zostały nawiązane przyjazne stosunki. Natomiast nierozwiązane, historycznie odziedziczone problemy przez długi czas pozostawały przeszkodą w przyjaznych stosunkach międzypaństwowych. Po przystąpieniu do

⁴¹ *Seredino zemnih lideriv, najbil'she lûblât' – opituvannâ*, „Ukraïns'ka Pravda”, <http://www.pravda.com.ua/news/2014/09/23/7038653/> [dostęp: 23.09.2014].

⁴² *Stavlenâ polâkiv do ukraïnciv*, http://tvi.ua/new/2013/02/03/stavlennya_polyakiv_do_ukrayinciv_zminylos_z_20_rokiv_-_opytuvannya [dostęp: 3.02.2013].

⁴³ V. Rasevič, *Īstoriâ mifu Galičini*, L'viv 2008, s. 106.

UE Polska występuje w roli adwokata Ukrainy, regularnie broniąc jej interesów. To, a także pomarańczowa rewolucja, Euro 2012 i „rewolucja godności” przyczyniły się do zbliżenia między obu narodami. Lecz pomimo tych pozytywnych poczynań we wzajemnych oficjalnych stosunkach, na tożsamość lwowian coraz częściej wpływa postawa zdecydowanej części elit intelektualnych współczesnego Lwowa, mitologizująca wyobrażenie o wielokulturowości tego miasta i jego przynależności „od zawsze” do Europy, z dominującym językiem ukraińskim, przy jednoczesnej marginalizacji tysiącletniej przynależności do państwa polskiego, co w efekcie kształtuje zafałszowany obraz miasta i jego mieszkańców.

Bibliografia

- Bondar A., *Ne mij L'viv*, L'viv 2008.
- Castells M. *The Information Age: Economy, Society, and Culture*, vol. 2: *The Power of Identity*, Oxford 2004.
- Čim zavinili prapori?, „Visokij zamok” 1997, nr 103–104.
- Divna tablicâ; pol's'komu vijs'kovomu kosteli, „Visokij zamok” 1996, nr 101.
- Kapral M., *Nacional'ni gromadi L'vova XVI–XVIII st.*, L'viv 2003.
- Kotlobulatova Ĺ., *Dati i podii v istorii L'vova*, L'viv 2009.
- Krivdik O., *L'viv's'ka identičnist': knajpi – kalâffori – stênki*, L'viv 2008.
- Lâškiv's'kij V., *Lûbov do L'vova po-lûblins'ki*, „Visokij zamok” 1995, nr 95.
- Lemko Ĺ., *Cikavinki z istorii L'vova*, L'viv 2011.
- Lemko Ĺ., *L'viv i êvropejs'kist'*, L'viv 2013.
- Levič'kij M., *Vibačaêmo i prosim o vibačennâ*, „Visokij zamok” 1997, nr 59.
- Litvin G., *Dva vimiri pol's'ko-ukraińs'kih vidnosin*, „Den”, <http://www.day.kiev.ua/uk/article/svitovi-diskusiyi/dva-vimiri-polsko-ukrayinskih-vidnosin> [dostęp: 4.09.2016].
- Magdiš Ĺ., *Mono- malo-kul'turnij L'viv*, „Bagato kul'turnij L'viv”, <http://ji.lviv.ua/n58texts/N58-lviv.htm> [dostęp: 2.10.2016].
- Mihalik V., Lemko Ĺ., *L'viv povsâkdennij*, L'viv 2009.
- MonolatiĹ Ĺ., „Svoi”/ „čuži” identičnostì, „Nezaležnij kul'turologičnij časopis «Ĺ»”, <http://www.ji.lviv.ua/n58texts/monolatiĹ.htm> [dostęp: 3.05.2016].
- Prokil'kist'ta sklad naseleonnâ L'viv's'koï oblasti zapidsumkami Vseukraińs'kogo perepisu naseleonnâ 2001 roku*, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/lviv/> [dostęp: 11.09.2016].
- Râbčuk M., *Ĺstorična i politična margînalizaciâ L'vova*, L'viv 2008.
- Rasevič V., *Ĺstoriâ mifu Galičini*, L'viv 2008.
- Rasevič V., *Leopolis*, L'viv 2008.

- Seredino zemnih lideriv ukraïnci najbilše lûblât' Lukašenka – opituvannâ*, „Українська правда”, <http://www.pravda.com.ua/news/2014/09/23/7038653/> [dostêp: 23.09.2014].
- Stavlennâ polâkiv do ukraïnciv*, http://tvi.ua/new/2013/02/03/stavlennya_polyakiv_do_ukrayinciv_zminylos_za_20_rokiv_-_opytuvannya [dostêp: 3.02.2013].
- U kožnogo svîj bil'*, „Visokij zamok” 1995, nr 166.
- Ukraiño fobiâpo-pol's'ki*, „Visokij zamok” 1996, nr 172.
- Vincenz S., *Židivs'kitemi. Uâvnadijsnist'?*, L'viv 2009.
- Zajcev O., *L'viv nacionalističnij: mîf či real'nist'*, L'viv 2008.
- Zimorovič B., *Potrijnij L'viv tobtô Hronika mîsta L'vova*, „Nezaležnij kul'turologičnij časopis «İ»”, <http://www.ji.lviv.ua/n29texts/zimorowicz.htm> [dostêp: 2.03.2006].

Abstract

The article addresses the problem of shaping the centuries-long relationship between Polish people and Ukrainians from Galicia, and discusses the factors influencing the process of shaping the national identity of the inhabitants of Lvov. The publication underlines the historical and ethnic backgrounds influencing the people living in Lvov region and in Lvov itself. The article also refers to the issue of identifying Lvov residents as Europeans. The author of the article also highlighted obstacles preventing the creation of solid foundation between the inhabitants of Lvov to build a common regional identity despite centuries of co-existence. The destabilizing elements were primarily claims to the same territory. Despite the complicated history, there is one common feature of the Lvov residents which has been preserved – as the author of the article points out – namely, their European identity. This belief has risen to the rank of myth. The article has made a synthetic analysis of the mutual relationship between Polish people and Ukrainians from the 15th century up to the present day, taking into account the influence of elements of collective memory. The current relations between the two nations are relatively well formed. After joining the EU, Poland acts as a Ukrainian supporter, regularly defending its interests. This, as well as the Orange Revolution, Euro 2012 and the Revolution of Dignity contributed to the untightened relations between these two nations. However, despite these positive actions in common relations, the attitude of a decisive part of the intellectual elite of modern Lvov residents is more and more influenced by the mythology of the multiculturalism of this city and its membership “ever since” to Europe, with the dominant Ukrainian language, and simultaneous marginalization of thousand years of belonging to the Polish state, which in effect creates a fake image of the city and its inhabitants.

Keywords: identification, regional identity, myth, collective memory, European identity

Mit dyplomacji pingpongowej w świetle przyszłych prób wykorzystania sportu w celu kreacji zbliżenia międzynarodowego¹

Prezentowany artykuł poświęcony jest słynnej dyplomacji pingpongowej, do jakiej doszło pomiędzy Chińską Republiką Ludową a Stanami Zjednoczonymi na początku lat 70. To wydarzenie, które często postrzegane jest jako swoisty pierwowzór dyplomacji sportowej obejmującej kreację zbliżenia pomiędzy państwami przy wykorzystaniu sportu. Kiedy dyskutuje się o następstwach dyplomacji pingpongowej, najczęściej zwraca się uwagę na przełom w stosunkach amerykańsko-chińskich, anulowanie amerykańskiego embarga na handel z Chinami, wejście ChRL do ONZ czy nawiązanie po kilku latach stosunków dyplomatycznych pomiędzy dwoma zaangażowanymi krajami. Celem artykułu jest natomiast analiza następstw tego wydarzenia sportowo-politycznego z nieco innej perspektywy, jako swoistego katalizatora dla kolejnych prób nawiązania bliższych relacji Stanów Zjednoczonych z państwami, które można określić jako nieprzyjazne.

Przedstawiane badanie stanowi próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące wytworzenia się w świadomości zbiorowej społeczeństwa amerykańskiego mitu

* Doktor, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej.

¹ Badanie zostało sfinansowane przez Narodowe Centrum Nauki w ramach projektu nr 2015/19/D/HS5/00513.

dplomacji pingpongowej jako narzędzia dyplomatycznego umożliwiającego poprawę relacji z innymi państwami przez Stany Zjednoczone. Weryfikacji zostanie w związku z tym poddana hipoteza, zgodnie z którą przełom w stosunkach amerykańsko-chińskich, do którego przyczyniła się dyplomacja pingpongowa, wywarł na społeczeństwie amerykańskim tak wielkie wrażenie, iż można ją rozpatrywać w kategoriach mitu politycznego. Sukces dyplomacji pingpongowej rozbudził bowiem w Stanach Zjednoczonych duże nadzieje związane z możliwością politycznego dyskutowania międzynarodowego sportu, a także z ogólnym rozwojem dyplomacji publicznej w tym kraju. W tym kontekście można mówić o micie dyplomacji pingpongowej.

W pierwszej części artykułu w krótki sposób opisany zostanie przebieg i bezpośrednie następstwa dyplomacji pingpongowej pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Chinami, natomiast w drugiej części analizie będą poddane kolejne próby wykorzystania sportu w USA w celu nawiązania bliższych stosunków z Kubą z perspektywy ich związków z dyplomacją pingpongową. Przedstawione zostaną także inne sposoby nawiązywania do dyplomacji pingpongowej – poprzez kolejne obchody jej rocznic. Analiza realizowana będzie przy zastosowaniu metody hermeneutycznej, co wiąże się z koniecznością interpretowania motywacji inicjatorów oraz decydentów politycznych zaangażowanych w realizację poszczególnych nawiązań do dyplomacji pingpongowej.

Dyplomacja pingpongowa. Przebieg i następstwa

Zdecydowanie najbardziej znanym i najczęściej przytaczanym przez naukowców przykładem dyplomacji sportowej w ogóle jest tzw. dyplomacja pingpongowa, która miała miejsce pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Chińską Republiką Ludową. Chiny, państwo komunistyczne, nie utrzymywało bliższych relacji z państwami zachodnimi, jednak w obliczu konfliktu ze Związkiem Radzieckim pojawiła się tam chęć poszukiwania możliwości otworzenia się na relacje międzynarodowe, w tym zbliżenia z USA. Chociaż strategicznie pozycja Stanów Zjednoczonych była na początku lat 70. zgoła inna, to nie można powiedzieć, iż to jedynie ChRL pozostawała zainteresowana nawiązaniem z nimi bliższych relacji. Wielu badaczy wskazuje, iż Amerykanom również zależało na możliwości zbliżenia z Chińczykami, szczególnie po objęciu prezydentury w USA przez Richarda Nixona. Ten prezydent jeszcze przed objęciem urzędu twierdził, iż Stany Zjednoczone muszą przeorientować swoją politykę względem Chin². Chęć zbliżenia amerykańsko-chińskiego była zatem dwustronna.

² T.F. Carter, J. Sugden, *The USA and Sporting Diplomacy: Comparing and Contrasting the Cases of Table Tennis with China and Baseball with Cuba in the 1970s*, „International

Sytuacja pozostawała jednak skomplikowana i trudne byłoby zwyczajne nawiązanie stosunków dyplomatycznych. Chiny były bowiem krajem komunistycznym, Stany Zjednoczone zaś głównym ośrodkiem świata zachodniego. Sam ten fakt sprawiał, iż utrudnione byłoby zbliżenie tradycyjnymi kanałami dyplomatycznymi. Istotny okazał się także wątek związany z Republiką Chińską (Tajwanem). USA utrzymywały w tym czasie stosunki dyplomatyczne właśnie z tym krajem, a także umieszczały tam swoje wojsko. Tymczasem dwa państwa chińskie były wobec siebie wrogo nastawione do tego stopnia, iż odmawiały przynależenia do organizacji międzynarodowych, do których należało drugie z nich. Zatem i w tym kontekście Amerykanie zmuszeni byli do bardzo ostrożnych działań.

Od początku lat 70. podejmowano kroki zorientowane na nawiązanie politycznych relacji pomiędzy USA a ChRL, w pierwszej kolejności aby zaaranżować amerykańsko-chińskie spotkanie na wysokim poziomie. Miało to formę dyplomacji tajnej i odbywało się najczęściej poprzez tzw. kanał pakistański, za pośrednictwem którego przekazywano listy. Właśnie tą drogą doszło do pierwszych propozycji ze strony ChRL, aby do Pekinu udał się na rozmowy specjalny przedstawiciel prezydenta USA, sekretarz stanu lub nawet sam prezydent. Rozmowy zmierzały w kierunku zaaranżowania tajnego spotkania, podczas którego poczyniono by przygotowania do oficjalnych rozmów. Richard Nixon miał naciskać na ową tajność właśnie ze względu na obawę, iż gdyby informacja o spotkaniu wyszła na jaw, tajwańskie lobby w USA mogłoby uniemożliwić zbliżenie³. Warto dodać, iż wspomniany kanał pakistański nie był pierwszą drogą, za pośrednictwem której Waszyngton próbował nawiązać kontakt z Pekinem. Wcześniej próbowano także skorzystać z pomocy dyplomatów holenderskich i francuskich, w obu przypadkach bezskutecznie. Ponadto obie strony czyniły w tym czasie różne gesty dobrej woli, np. w grudniu 1970 roku na pierwszej stronie chińskiego „Dziennika Ludowego” ukazało się zdjęcie Mao Zedonga wraz z jego przyjacielem, amerykańskim dziennikarzem Edgarem Snowem, na placu Tian'anmen, opatrzone komentarzem: „Ludzie z całego świata, w tym Amerykanie, są naszymi przyjaciółmi”. *Nota bene* podczas tego spotkania Mao miał powiedzieć Snowowi, iż chciałby zaprosić Nixona do Pekinu⁴. Ukazuje to istotę prowadzenia dyplomacji sportowej jako instrumentu umożliwiającego podjęcie właściwej dyplomacji. W opisaney sytuacji niezwykle trudne, jeśli w ogóle możliwe, było nawiązanie otwartych rozmów, i to pomimo faktu, iż

Relations” 2011, no. 26, s. 103.

³ X. Yafeng, *Negotiating with the Enemy. U.S. – China Talks during the Cold War, 1949–1972*, Bloomington 2006, s. 154–155.

⁴ Xu Guoqui, *Olympic Dreams. China and Sports 1895–2008*, Cambridge–London 2008, s. 120, 123.

wola w tym kierunku była obustronna, a także podjęto już kontakt drogą tajną, za pośrednictwem dyplomatów pakistańskich. Aby przyspieszyć rozwój wydarzeń, niezbędny okazał się „nietuzinkowy krok”, którym miała okazać się dyplomacja pingpongowa.

Bezpośrednim wstępem do późniejszej dyplomacji pingpongowej był udział chińskiej drużyny w XXXI Mistrzostwach Świata w Tenisie Stołowym, które odbywały się w japońskiej Nagoi w marcu i kwietniu 1971 roku. Warto wspomnieć, iż w tym czasie, w związku z konfliktem z Tajwanem, ChRL nie należała do większości międzynarodowych federacji sportowych, po tym jak w 1958 roku z nich wystąpiła⁵. Zachowała jednak członkostwo w Światowej Federacji Tenisa Stołowego, odpowiedzialnej za organizację mistrzostw świata w tej dyscyplinie sportu. Mimo to komunistyczne Chiny nie uczestniczyły w dwóch poprzednich edycjach mistrzostw. Poprzedzając chiński udział w nich w 1971 roku, silnie zaangażowany w dyplomację sportową premier Chin Zhou Enlai spotkał się w ChRL z prezydentem Japońskiego Związku Tenisa Stołowego Kojim Goto, w celu poczynienia uzgodnień dotyczących udziału Chin w mistrzostwach. Problem stanowił bowiem fakt, iż Tajwan był członkiem Azjatyckiej Federacji Tenisa Stołowego, podczas gdy Chińczycy stosowali politykę, zgodnie z którą członkostwo w jakiegokolwiek międzynarodowej organizacji sportowej pozostawało możliwe tylko wówczas, gdy jej członkiem nie był Tajwan. Niemniej Zhou Enlaiowi i Kojiemu Goto udało się dojść do porozumienia i Chiny miały wziąć udział w mistrzostwach, co ogłoszono w „Dzienniku Ludowym” 2 lutego 1971 roku⁶. Trzeba jednak pamiętać, iż w chińskim kierownictwie nie było zgodności co do słuszności wysyłania reprezentacji do Japonii. Zwolennikami tego rozwiązania byli Mao Zedong i Zhou Enlai, podczas gdy przeciwne głosy płynęły z Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Państwowej Komisji Kultury Fizycznej i Sportu. Chiński przywódca był jednak zdecydowany, aby skorzystać z możliwości, jaką dawał sport, zdecydował zatem, że reprezentacja ChRL powinna pojechać do Nagoi⁷.

Chińska Republika Ludowa wzięła zatem udział w XXXI Mistrzostwach Świata w Tenisie Stołowym w japońskiej Nagoi. Bezpośrednio przed wyruszeniem miała miejsce sytuacja, która obrazuje instrumentalne podejście chińskiego kierownictwa do sportu w związku z możliwością jego dyplomatycznego wykorzystania. Podczas uroczystości pożegnania zawodników w Wielkiej Hali Ludowej premier Zhou Enlai miał poprosić reprezentantów, aby kierowali

⁵ *Ibidem*, s. 86; R. Espy, *The Politics of the Olympic Games. With Epilogue, 1976–1980*, Berkeley–Los Angeles–London 1981, s. 63.

⁶ Xu Guoqi, *op. cit.*, s. 127; R. Espy, *op. cit.*, s. 127–128.

⁷ Xia Yafeng, *op. cit.*, s. 153.

się duchem: „najpierw przyjaźń, potem rywalizacja”. Chiński rząd wydał także szereg instrukcji odnośnie do kontaktów z Amerykanami, m.in. Chińczykom nie wolno było witać się pierwszym ani wymieniać się flagami w przypadku bezpośrednich pojedynków, dozwolony był natomiast uścisk dłoni⁸. Biorąc pod uwagę późniejsze rozstrzygnięcia, wspomniane instrukcje dla chińskich reprezentantów mogły wydać się zaskakujące lub też sugerować brak wcześniejszego planu zaproszenia Amerykanów do Chin.

W trakcie mistrzostw w tenisie stołowym miało dojść do rozmowy chińskiego mistrza świata Zhuang Zedonga z członkiem drużyny amerykańskiej Glennem Cowanem, zaś okazją do tego miała być okoliczność, w której Amerykanin spóźnił się na autobus własnej drużyny, w związku z czym został podwieziony przez Chińczyków. Zawodnicy wymienili się prezentami, zaś następstwem tego kontaktu miała być propozycja ze strony Chińczyka, aby zorganizować chińsko-amerykańskie spotkanie graczy w tenisa stołowego w sytuacji braku stosunków dyplomatycznych pomiędzy obydwojema krajami⁹. Pomiędzy autorami nie ma jednak zgody co do konkretnej formy sformułowania zaproszenia. Wiele wskazuje, iż to Amerykanie poszukiwali możliwości otrzymania zaproszenia do Chin w sytuacji, kiedy inne kraje takie zaproszenie dostały (np. Kanada i Kolumbia), jednak raczej nie miało to charakteru oficjalnego stanowiska drużyny¹⁰. W związku z tym można domniemywać, iż brak precyzyjnych informacji odnośnie do przebiegu samego zaproszenia był częścią planu nawiązującego do wspomnianej wcześniej chęci zachowania amerykańsko-chińskich kontaktów w tajemnicy. Jest to jednak jedynie spekulacja, nieposiadająca wiarygodnego potwierdzenia w faktach.

6 kwietnia 1971 roku Pekin wystosował do drużyny amerykańskiej zaproszenie do odbycia *tournée* po Chinach. Zaproszenie zostało jednak poprzedzone nieoficjalną wizytą chińskiego przedstawiciela Song Zhonga w hotelu amerykańskiej drużyny, podczas której miał on spytać prezydenta Amerykańskiego Związku Tenisa Stołowego Ruffora Harrisona, „jak by zareagował na zaproszenie do Chin”. Harrison wyraził jedynie obawę, czy młodszych zawodników będzie stać na zmianę terminu biletów lotniczych, jednak kwestią kosztów mieli się zająć Chińczycy. W związku z brakiem formalnych kontaktów dyplomatycznych ze strony amerykańskiej za decyzję odpowiadał specjalista ds. Chin w amerykańskiej ambasadzie w Tokio, który wyraził zgodę na wyjazd – miała to być pierwsza amerykańska delegacja w Chinach od 1949 roku. Sam

⁸ Xu Guoqi, *op. cit.*, s. 129.

⁹ G.A. Pigman, *Contemporary Diplomacy*, Cambridge 2010, s. 193.

¹⁰ Xu Guoqi, *op. cit.*, s. 131; Xia Yafeng, *op. cit.*, s. 153.

prezydent Nixon miał przyjąć tę wiadomość z radością i od razu polecić wystawienie wiz dziennikarzom, aby mogli relacjonować *tournée*¹¹.

W następstwie wcześniejszych wydarzeń, 10 kwietnia 1971 roku dziewięciu amerykańskich tenisistów stołowych wraz z czterema działaczami i dwoma osobami towarzyszącymi zawodnikom przekroczyło most łączący Hongkong z Chinami kontynentalnymi. Amerykanie odwiedzili Pekin, Szanghaj i Hangzhou i rozegrali dwa mecze towarzyskie¹². Zostali przyjęci bardzo ciepło i entuzjastycznie, w co osobiście zaangażowany był premier Zhou Enlai. Kulminacją wizyty miało być spotkanie premiera z drużyną chińską, amerykańską oraz czterema innymi w Wielkiej Hali Ludowej 14 kwietnia, podczas którego powiedział: „Wasza wizyta otworzyła nowy rozdział w historii stosunków pomiędzy Chińczykami i Amerykanami”. Kilka godzin później Waszyngton ogłosił zniesienie trwającego od 22 lat embargo na handel z Chinami, zezwolenie na handel towarami będącymi bliskim ekwiwalentem do tych, którymi handlowano ze Związkiem Radzieckim, zakończenie kontroli amerykańskiej waluty w odniesieniu do Chin oraz ułatwienia wizowe dla Chińczyków chcących odwiedzić Stany Zjednoczone¹³.

Dalsze wydarzenia działały się niezwykle szybko. W lipcu 1971 roku sekretarz stanu USA Henry Kissinger złożył wizytę w Chinach, podczas której rozmawiał z premierem Zhou Enlaiem. Wizyta była tajna, ale wkrótce R. Nixon podał informacje o niej do publicznej wiadomości. Podjęto także przygotowania do wizyty samego prezydenta USA w Pekinie. W październiku 1971 roku Kissinger ponownie udał się do ChRL, tym razem już publicznie. Wówczas ustalono szczegóły wizyty Nixona, a zaraz potem przeprowadzono w Chinach kampanię wyjaśniającą społeczeństwu zmianę w stosunkach z USA. Richard Nixon przybył ostatecznie do Chińskiej Republiki Ludowej 21 lutego 1972 roku. Podczas tej wizyty podpisano dokument określany jako nieformalne porozumienie strategiczne pomiędzy dwoma krajami¹⁴. Jeszcze wcześniej, bowiem już w październiku 1971 roku, komunistyczne Chiny zostały przyjęte do Organizacji Narodów Zjednoczonych, w miejsce Tajwanu. Jak widać, polityczne następstwa dyplomacji pingpongowej były niezwykle doniosłe.

¹¹ E. Ladley, *Nixon's China Trip*, Lincoln 2002, s. 108; N. Griffin, *Ping-Pong Diplomacy. The Secret History Behind the Game that Changed the World*, New York 2014, s. 197.

¹² A. Axelrod, *The Real History of the Cold War. A New Look at the Past*, New York 2009, s. 378; Xu Guoqi, *op. cit.*, s. 135.

¹³ Xia Yafeng, *op. cit.*, s. 153–154; G.A. Pigman, *op. cit.*, s. 193.

¹⁴ J.S. Goldstein, J.R. Freeman, *Three-Way Street. Strategic Reciprocity in World Politics*, Chicago 1990, s. 109–111.

Narodziny mitu

Wydarzenia związane z dyplomacją pingpongową zostały uznane za ogromny sukces dyplomatyczny i większość obserwatorów podziela pogląd, iż był to ważny krok na drodze do pełnej normalizacji stosunków między dwoma krajami osiem lat później¹⁵. Wspominany wielokrotnie Zhou Enlai powiedzieć miał w ich kontekście, iż „nigdy wcześniej w historii sport nie został w tak efektywny sposób wykorzystany jako narzędzie międzynarodowej dyplomacji”¹⁶. Stwierdzono ponadto, iż „Chińczycy nauczyli się z dyplomacji pingpongowej, że sport i polityka są nierozłączne. [...] Sportowcy wzięli na siebie wielką odpowiedzialność. Są naszymi politycznymi ambasadorami”. Warto w związku z tym wspomnieć, iż Chińczycy także w późniejszym czasie wykorzystywali sport do zacieśniania więzów politycznych z innymi państwami. Niejednokrotnie sportowcy chińscy otrzymywali instrukcje, aby przegrywać wybrane pojedynki, głównie z państwami komunistycznymi, w celu pogłębienia przyjaźni. Chiny budowały także stadiony w państwach Trzeciego Świata, poszukując sposobów na zbliżenie z nimi¹⁷.

Jak widać, dyplomacja pingpongowa w zaledwie kilka dni bardzo mocno zmieniła polityczny klimat dla kontaktów pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Chińską Republiką Ludową. Kiedy rozpatruje się ją w kategoriach mitu, to jego uobecnienie się jest zauważalne przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, aczkolwiek oczywiście także i w Chinach docenia się jej donośność. W dalszej części artykułu przeprowadzona zostanie analiza następstw dyplomacji pingpongowej w USA, dzięki którym wydarzenie to może być rozpatrywane w kategoriach mitu.

O mitycznym znaczeniu dyplomacji pingpongowej w USA świadczyć może wiele argumentów. Jeśli chodzi o kulturę masową, wydarzenie to zostało upamiętnione chociażby w filmie fabularnym *Forrest Gump*. Nawiazywali do niego także politycy w odniesieniu do relacji Stanów Zjednoczonych z Chinami. W lutym 2002 roku prezydent USA George W. Bush wspomniął dyplomację pingpongową podczas swojej drugiej wizyty w Chinach¹⁸. Chociaż aspekty

¹⁵ A.L. Johns, *Introduction. Competing in the Global Arena: Sport and Foreign Relations since 1945*, [w:] *Diplomatic Games. Sport, Stagecraft, and International Relations since 1945*, H.L. Dichter, A.L. Johns (red.), Lexington 2014, s. 2.

¹⁶ C. Bjola, M. Kornprobst, *Understanding International Diplomacy. Theory, Practice and Ethics*, Abingdon 2013, s. 91

¹⁷ Fang Hong, Xiong Xiaozheng, *Communist China: Sport, Politics and Diplomacy*, [w:] *Sport in Asian Society. Past and Present*, J.A. Mangan, F. Hong (red.), Oxon–New York 2003, s. 335–337.

¹⁸ D.A. DeVoss, *Ping-Pong Diplomacy*, „Smithsonian Magazine” 2002, <http://www.smithsonianmag.com/history/ping-pong-diplomacy-60307544/?no-ist> [dostęp: 6.06.2016].

takie stanowią oczywiście argumenty przemawiające na rzecz hipotezy o mitycznym znaczeniu dyplomacji pingpongowej, w niniejszej analizie uwaga skupiona będzie na próbach powtórzenia sukcesu dyplomacji pingpongowej oraz na licznych wydarzeniach upamiętniających ją.

Próby powtórzenia sukcesu dyplomacji pingpongowej

Przełom, jaki dokonał się w stosunkach amerykańsko-chińskich za sprawą dyplomacji pingpongowej, odbił się w Stanach Zjednoczonych takim echem, że w kolejnych latach pojawiały się inicjatywy ponownego wykorzystania sportu w celu zmiany stanu stosunków pomiędzy USA a innym krajem, z którym łączyły je wrogie relacje. Chodzi mianowicie o stosunki z Kubą.

Relacje Stanów Zjednoczonych i Kuby wydają się w wielu elementach przypominać te, które łączyły USA z Chinami w okresie dyplomacji pingpongowej. Obydwa kraje nie utrzymywały bowiem stosunków dyplomatycznych po tym, jak w 1961 roku Amerykanie je zerwali. Wcześniej, w 1959 roku partyzantka narodowa Fidela Castro obaliła skorumpowany i utrzymujący na wyspie neokolonialną zależność od USA reżim Fulgencia Batisty. Następnie, nie mogąc zapewnić Kubie samowystarczalności, Castro przyjął pomoc radziecką, a niedługo potem, w kwietniu 1961 roku, rząd Stanów Zjednoczonych przygotował nieudaną akcję lądowania brygady antykomunistycznych imigrantów kubańskich w Zatoce Świń na Kubie, ukierunkowaną na obalenie reżimu Castro¹⁹. Władze obydwu krajów miały zatem wobec siebie wrogie nastawienie związane z antagonizmem ideologicznym. Było jednak także szereg różnic. Kuba leży bardzo blisko terytorium Stanów Zjednoczonych, gdzie obecna była dobrze zorganizowana grupa imigrantów kubańskich. Ponadto obydwie narody łączy wielkie zainteresowanie baseballiem. Jak stwierdzili John Sugden, Alan Tomlinson i Eamon McCartan, paradoksem jest, że mimo znacznego antagonizmu pomiędzy USA a Kubą, do najważniejszych sportów w obu krajach należą baseball, koszykówka i boks. Są to sporty, które „przynieśli” na wyspę Amerykanie na przełomie XIX i XX wieku. Pokazuje to, iż społeczeństwo kubańskie pozostaje pod głębokim wpływem kultury USA pomimo oficjalnej nienawiści do tego kraju²⁰. Te uwarunkowania w znacznym stopniu determinowały próby

¹⁹ W. Roszkowski, *Półwiecze. Historia polityczna świata po 1945 roku*, Warszawa 2005, s. 101, 103–104.

²⁰ J. Sugden, A. Tomlinson, E. McCartan, *The Making and Remaking of White Lightning in Cuba: Politics, Sport, and Physical Education Thirty Years after the Revolution*, [w:] *The Social Roles of Sport in the Caribbean Societies*, M.A. Malec (red.), New York 2008, s. 222.

wykorzystania sportu jako narzędzia dyplomatycznego pomiędzy Stanami Zjednoczonymi i Kubą. Co więcej, właśnie baseballa, a także koszykówki, dotyczyły najważniejsze próby powtórzenia sukcesu dyplomacji pingpongowej.

Dyplomacja baseballowa

Po rewolucji na Kubie nastąpił zanik kontaktów baseballowych pomiędzy dwoma krajami. Jednak już na początku lat 70. zaczęły pojawiać się pierwsze inicjatywy związane z ich ponownym nawiązaniem. W 1971 roku urodzony na Kubie menadżer zespołu San Diego Padres – Preston Gómez – ogłosił plan zabrania na Kubę w marcu tego roku drużyny gwiazd złożonej z Kubańczyków występujących w lidze MLB. Z inicjatywą taką wyszedł po tym, jak rok wcześniej odwiedził na Kubie swojego ojca, przy okazji mając okazję do spotkania z kubańskim przywódcą. Seria meczów miała mieć „wartość dla USA jako symbol dobrej woli”. Zainteresowanie inicjatywą wyrazili komisarz ligi MLB Bowie Kuhn oraz działacze kubańscy. Departament Stanu USA nie wyraził jednak zgody na wyjazd drużyny z San Diego. Uznano, iż kontakt baseballowy na tak wysokim poziomie postawiłby administrację Richarda Nixona w trudnym położeniu, ponieważ musiałaby usprawiedliwiać inicjatywy odprężeniowe z otwarcie deklarowanym wrogiem. Ponadto, Amerykanie zbojkotowali także odbywające się na Kubie w tym samym roku amatorskie zawody Amateur World Series. Federacja amerykańska tłumaczyła to najpierw „delikatną sytuacją polityczną”, później natomiast kwestiami finansowymi²¹. Trzeba jednak zwrócić uwagę, iż wspomniana inicjatywa miała miejsce, jeszcze zanim doszło do dyplomacji pingpongowej. Jej zaistnienie w kwietniu 1971 roku i – zgodnie z hipotezą niniejszego artykułu – powstanie jej mitu, zmieniło sytuację, dając wyobrażenie o możliwościach wykorzystania sportu w celu zbliżania nieprzychylnych sobie państw.

Na początku 1975 roku, a więc już po sukcesie dyplomacji pingpongowej, pojawiła się kolejna inicjatywa – zaproponowana przez Prestona Gómeza i komisarza MLB Bowiego Kuhna, która także miała obejmować serię spotkań drużyny występujących w MLB Kubańczyków z drużynami kubańskimi. Inicjatywą taką mieli być zainteresowani działacze kubańscy²² – zresztą dokumenty potwierdzają, że w owym czasie przedstawiciele MLB kontaktowali się

²¹ J.W.R. Turner, *Baseball Diplomacy, Baseball Deployment: The National Pastime in U.S. Cuba Relations*, Tuscaloosa 2012, s. 131–133; R. Elias, *The Empire Strikes Out. How Baseball Sold U.S. Foreign Policy and Promoted the American Way Abroad*, New York 2010, s. 236.

²² J.W.R. Turner, *op. cit.*, s. 144–147.

bezpośrednio z kubańskim ministerstwem sportu, poza oficjalnymi kanałami dyplomatycznymi²³. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, iż ta i inne próby nawiązania kontaktów baseballowych miały oddolny charakter i były proponowane najczęściej przez osoby związane z klubami sportowymi czy z ligą MLB, nie zaś z administracją rządową. To mechanizm typowy dla dyplomacji publicznej, która często jest prowadzona bezpośrednio przez jednostki czy organizacje społeczne, jedynie zaś koordynowana przez władze państwowe.

W związku z nową inicjatywą wywiązała się bardzo intensywna wymiana korespondencji pomiędzy B. Kuhnem, asystentem sekretarza w Departamencie Stanu Williamem Rogersem i sekretarzem stanu Henrym Kissingerem. Starania o wysłanie drużyny gwiazd na Kubę czynił Kuhn, który spotkał się nawet w związku z tym w lutym 1975 roku w Meksyku z działaczami kubańskimi celem ustalenia szczegółów. Rogers zdawał się popierać jego inicjatywę, natomiast przeciwny był Kissinger²⁴. Kiedy Kissinger spytał Rogersa, dlaczego popiera *tournée*, ten odpowiedział:

Krok z zakresu *public relations* mógłby naprawić niektóre zniekształcenia w publicznym postrzeganiu naszej polityki kubańskiej – przenosząc akcenty na sfery niepolityczne i niekontrowersyjne. Chińscy zawodnicy ping-ponga zostali zaakceptowani przez amerykańską opinię publiczną jako dobry sposób na przełamanie lodów między krajami podzielonymi dekadami wrogości. Baseball z Kubą mógłby służyć podobnemu celowi, budując most pomiędzy Zatoką Świń a nowymi stosunkami z Castro. [...] Wybranie sportu, w którym mamy duże szanse wygrać byłoby dobrze przyjęte przez Amerykanów zmartwionych zwycięstwami komunistów na igrzyskach olimpijskich. Mecz byłby widziany jako sprytny polityczny krok Jankesów²⁵.

W wypowiedzi tej, w której nawiązano do dyplomacji pingpongowej, dostrzec można, jak silny oddźwięk pozostawiła ona w świadomości Amerykanów, w tym przedstawicieli administracji rządowej, stając się niejako wyznacznikiem potencjału sportu w dziedzinie dyplomacji i argumentem na rzecz popierania kolejnych, podobnych prób.

Problemem dla Departamentu Stanu pozostawał jednak brak gestów dobrej woli ze strony Kuby, dzięki czemu kontakt baseballowy mógłby być określony jako odpowiedź na niego. Mimo to Departament wydawał się mocno zainteresowany inicjatywą. Ostatecznie 24 lutego 1975 roku sekretarz stanu Henry

²³ T.F. Carter, J. Sugden, *op. cit.*, s. 109.

²⁴ J.P. Sugden, *Sport and Spies: The Dark Side of Sport and International Relations*, [w:] *Image, Power and Space. Studies in Consumption and Identity*, A. Tomlinson, J.M. Woodham (red.), New York 2007, s. 49; M.H. Jamail, „One Day when the Yankees...”: *Cuba Baseball, the United States and the Cold War*, [w:] *East Plays West. Sport and the Cold War*, S. Wagg, D.L. Andrews (red.), Abingdon 2007, s. 200.

²⁵ J.P. Sugden, *op. cit.*, s. 49–50; J.W.R. Turner, *op. cit.*, s. 151–153.

Kissinger odwołał mecz, pomimo argumentacji Rogersa, prawdopodobnie obawiając się nacisków ze strony potężnego, antykubańskiego republikańskiego lobby²⁶. W kontekście przytoczonej wyżej wypowiedzi, warto zwrócić uwagę na motywację ewentualnego nawiązania kontaktu baseballowego. William Rogers zwrócił bowiem uwagę na możliwość przekonania społeczeństwa do zmiany dotychczasowej linii politycznej względem Kuby, co jest celem bardzo zbliżonym do sytuacji dyplomacji pingpongowej z perspektywy amerykańskiej. Jednocześnie jednak zwrócono uwagę na prestiż związany z oczekiwanym zwycięstwem sportowym. Takie podejście, jak się wydaje, może ujawniać problemy ze skutecznością dyplomacji baseballowej pomiędzy USA a Kubą, bowiem żadna ze stron nie miała na celu wyłącznie ocieplenia relacji, ale także uzyskanie korzyści wizerunkowych „kosztem” partnera dzięki sportowemu zwycięstwu.

W późniejszym czasie pojawiały się kolejne inicjatywy związane z nawiązaniem kontaktów baseballowych, jednak nieustannie na drodze ich realizacji stał Departament Stanu. Co prawda, od 1987 roku organizowano coroczne serie spotkań, naprzemiennie na Kubie i w USA²⁷, jednak dotyczyły one drużyn amatorskich i – co za tym idzie – ich wydźwięk dyplomatyczny był ograniczony. Swoisty przełom nastąpił dopiero po wizycie na Kubie papieża Jana Pawła II w 1998 roku, po którym nastąpiła pozytywna zmiana nastawienia administracji Billa Clintona względem Kuby. Od stycznia 1999 roku postanowiono zezwolić na intensyfikację kontaktów międzyludzkich z Kubą, zwiększając kontakty kulturalne, w tym sportowe²⁸. Nowe okoliczności zostały wykorzystane przez właściciela drużyny Baltimore Orioles Petera Angelosa, który poszukiwał możliwości zagrania z reprezentacją Kuby od 1995 roku, jednak wówczas Departament Stanu nie wydał pozwolenia na kontakty na tak wysokim poziomie. Angelosowi zajęło aż trzy lata doprowadzenie do szansy realizacji swojego celu. Pojawiła się w związku z tym informacja ze strony administracji USA o możliwości zagrania przez Orioles jednego meczu w Hawanie i rewanżu w USA na stadionie Baltimore Camden Park. Najważniejszym celem administracji USA było to, aby rząd Kuby nie korzystał ekonomicznie na meczach, zgodnie z *hard currency denial policy*. Przeciwna meczom Rada Bezpieczeństwa Narodowego USA ostatecznie ustąpiła po tym, jak sekretarz stanu Madeleine Albright stwierdziła, że mecze miały na celu „dać mieszkańcom

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 208, 210–213, 216.

²⁸ Jest to określane jako *January 5 measures*. Patrz: M.P. Sullivan, *Cuba: U.S. Restrictions on Travel and Remittances*, CRS Report for Congress, 7.01.2011, s. 4; M. Morley, C. McGillion, *Unfinished Business. America and Cuba after the Cold War, 1989–2001*, Cambridge 2002, s. 149.

Kuby nadzieję w ich walce”²⁹. Administracja Clintona zezwoliła na mecze pod warunkiem, że fundusze przeznaczone na ich organizację zostaną przekazane na cele humanitarne³⁰. Kuba proponowała przeznaczenie dochodów dla ofiar huraganów w Ameryce Południowej³¹. Albright ustaliła także, że fundusze dla Kuby w związku z meczem zostaną przekazane Caritasowi jako ich administratorowi³².

Kiedy podano do wiadomości informację, że mecz Orioles rzeczywiście ma dojść do skutku, pojawiła się krytyka takiej decyzji ze strony niektórych organizacji imigrantów kubańskich w USA. Departament Stanu USA twierdził, iż decyzja, aby zagrać jeden mecz w Hawanie, nie może być postrzegana jako „nagroda” dla rządu Kuby, ponieważ „nie ma zachowania, które można nagradzać”. Administracja USA stwierdziła ponadto, iż nie był to wstęp do normalizacji stosunków w stylu dyplomacji pingpongowej. Ponadto władze amerykańskie sugerowały, iż mecze ułatwią rozbudowę procesu zaangażowania międzyludzkiego (*people-to-people engagement*), czego ostatecznym celem jest promocja demokracji na Kubie³³. Co prawda, nie nawiązywano bezpośrednio do sukcesu dyplomacji pingpongowej, ale jej obecność w świadomości zbiorowej Amerykanów jest tak głęboko zakorzeniona, że i tak o niej wspomniano podczas rozważań nad słusznością inicjatywy.

Dyplomacja koszykarska

Jeśli chodzi o amerykańsko-kubańskie kontakty sportowe w celach dyplomatycznych obok wspomnianego wcześniej baseballa starano się wykorzystać także koszykówkę. Dyplomacja koszykarska pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Kubą, podobnie jak dyplomacja baseballowa, z perspektywy amerykańskiej także wyrosła z wielkiej fascynacji sukcesem dyplomacji pingpongowej.

Okoliczności związane z dyplomacją koszykarską są ściśle powiązane z uwarunkowaniami politycznymi, jakie zaszły w połowie drugiej połowie lat 70. W styczniu 1977 roku stanowisko prezydenta Stanów Zjednoczonych objął Jimmy Carter. Już na początku swojej pracy w prezydenckiej dyrektywie stwierdził, iż widzi konieczność normalizacji stosunków z Kubą. Jednak

²⁹ M. Morley, C. McGillion, *op. cit.*, s. 149–150.

³⁰ R. Elias, *op. cit.*, s. 241.

³¹ I.L. Horowitz, *The Long Night of Dark Intent. A Half Century of Cuban Communism*, New Brunswick 2011, s. 482.

³² M. Morley, C. McGillion, *op. cit.*, s. 150.

³³ *Ibidem*, s. 152; S.E. Eckstein, *The Immigrant Divide. How Cuban Americans Changed the US and Their Homeland*, New York 2009, s. XXXIII.

pomimo tej dyrektywy droga do polepszenia relacji była trudna i skomplikowana. W związku z tym nowa administracja amerykańska rozpoczęła wysyłanie sygnałów w stronę reżimu Castro, np. gdy w jednej z wypowiedzi sekretarz stanu Cyrus Vance skrytykował embargo nałożone przez Kubę, określając je jako nieskuteczne. Gesty czynili także Kubańczycy. Pod koniec stycznia 1977 roku za pośrednictwem dyplomatów szwajcarskich zaproponowali rozmowy na temat rybołówstwa i granic morskich. Amerykanie odpowiedzieli, iż są także zainteresowani rozmowami na temat traktatu skierowanego przeciwko porwaniom samolotów. Carter zawiesił również loty zwiadowcze nad Kubą, natomiast Cyrus Vance miał pozwolić, aby zakaz podróży na Kubę (oraz do trzech innych krajów) wygaś³⁴. W nawiązaniu do takiego rozwoju wydarzeń, w marcu i kwietniu po raz pierwszy od 15 lat Amerykanie i Kubańczycy prowadzili bezpośrednie negocjacje, które zgodnie z wcześniejszą propozycją strony kubańskiej dotyczyły granicy morskiej i rybołówstwa. Obydwa kraje otworzyły także w stolicy partnera tzw. *diplomatic interest sections*, czyli jednostki dyplomatyczne otwierane przez jedno państwo przy ambasadzie drugiego państwa w państwie trzecim – w sytuacjach, gdy państwa pierwsze i trzecie nie mają bezpośrednich kontaktów dyplomatycznych³⁵.

Jednym z gestów, jakie poczyniła amerykańska administracja w kierunku Kuby, była zgoda Departamentu Stanu z marca 1977 roku, aby koszykarze z Uniwersytetu Południowej Dakoty oraz Stanowego Uniwersytetu Południowej Dakoty odbyli podróż na Kubę, gdzie mieli rozegrać serię meczów pokazowych³⁶. Inicjatywa z tym związana miała jednak miejsce już wcześniej, bowiem w 1975 roku. Wówczas to doszło do spotkań kubańskiego dyktatora Fidela Castro z amerykańskimi senatorami Jamesem Abourezkiem i George'em McGovernem i od tego czasu podejmowane były pierwsze kroki mające na celu zorganizowanie wizyty³⁷. Inicjatywa wysłania na Kubę drużyny męskiej

³⁴ W.M. LeoGrande, P. Kornbluh, *Back Channel to Cuba. The Hidden History of Negotiations Between Washington and Havana*, Chapel Hill 2014, s. 155, 157.

³⁵ D. Moreno, *U.S. Policy in Central America. The Endless Debate*, St. Gainesville 1990, s. 37.

³⁶ W.M. LeoGrande, P. Kornbluh, *op. cit.*, s. 157; *South Dakota College Team Gets OK to Travel to Cuba*, „Milwaukee Sentinel” 1977, 5.03., s. 2/1.

³⁷ UA 46.1 *Cuba Trip Collection*, Athletic Department, South Dakota State University, 8.05.1998, <http://libguides.sdstate.edu/content.php?pid=378739&sid=3102369> [dostęp: 2.04.2015]; B. Dunsmoor, *Abourezk Applauds Normalized Relations With Cuba*, 18.12.2014, <http://www.keloland.com/newsdetail.cfm/abourezk-applauds-normalized-relations-with-cuba/?id=173428> [dostęp: 2.04.2015]; idem, *Abourezk Supports Obama's Efforts On Cuba*, 18.12.2014, <http://www.keloland.com/newsdetail.cfm/abourezk-supports-obamas-efforts-on-cuba/?id=173451> [dostęp: 2.04.2015]; K.K. Skinner, A. Anderson, M. Anderson (red.), *Reagan In His Own Hand. The Writing of Ronald Reagan that Revealed His Revolutionary Vision for America*, New York 2001, s. 183.

koszykówki początkowo miała dotyczyć Stanowego Uniwersytetu Południowej Dakoty, jednak za sprawą wspomnianych senatorów Abourezka i McGoverna wyjazd stał się wspólnym przedsięwzięciem dwóch uczelni – wspomnianej powyżej oraz Uniwersytetu Południowej Dakoty. Planowanie miało nabrać tempa w marcu 1977 roku, zaś do samej wizyty doszło w dniach 4–8 kwietnia 1977 roku³⁸.

Wizyta koszykarskiej delegacji z Dakoty Południowej liczyła 100 osób. Jak miał zażartować Abourezk podczas wyprawionego przez kubańskie ministerstwo sportu bankietu dla gości, była to największa grupa Amerykanów odwiedzająca Kubę od czasu inwazji w Zatoce Świń³⁹. Pod względem politycznym kluczowymi postaciami w grupie byli amerykańscy senatorowie z Dakoty Południowej George McGovern i James Abourezk. Postrzegali wizytę jako „formę dyplomacji koszykarskiej mającą wybudować most nad szesnastoletnią wyrwą w relacjach amerykańsko-kubańskich”, a także nie ukrywali, iż w ich mniemaniu „ma ona otworzyć drzwi, tak jak dyplomacja pingpongowa doprowadziła do bliższych relacji pomiędzy USA a komunistycznymi Chinami”. Atmosfera spotkań była określana przez dziennikarzy jako pozytywna, Kubańczycy zaś mieli okazać się bardzo gościnni⁴⁰. Warto zwrócić uwagę, iż wspomniana gościnność gospodarzy wydaje się typowa dla przejawów dyplomacji sportowej pomiędzy państwami pragnącymi ocieplić wzajemne stosunki. Była bowiem widoczna także we wcześniej opisywanych dyplomacjach: pingpongowej pomiędzy USA a Chinami oraz amerykańsko-kubańskiej dyplomacji baseballowej. Ponadto należy zwrócić uwagę, iż główni inicjatorzy wymiany – amerykańscy senatorowie McGovern i Abourezk – nie ukrywali, iż jej celem od początku była próba popierania zbliżenia pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Kubą.

Upamiętnianie dyplomacji pingpongowej

O mitycznym znaczeniu dyplomacji pingpongowej świadczą nie tylko próby powtórzenia jej sukcesu, do których dochodziło w USA później, ale także bezpośrednie nawiązania do niej, chociażby poprzez obchody rocznicowe tego wydarzenia. W pierwszej kolejności warto jednak wspomnieć o niejako drugim etapie dyplomacji baseballowej, do jakiego doszło na rok po właściwych,

³⁸ UA 46.1 *Cuba Trip...*

³⁹ J.G. Abourezk, *Advise & Dissent. Memoirs of South Dakota and the U.S. Senate*, Chicago 1989, s. 235.

⁴⁰ J. Platero, *Cuba, U.S. Play Diplomats While Ball Bounces*, „The Daily Item” 1977, 5.04., s. 10B; *Renewal of Ties with Cuba Urged*, „The Tuscaloosa News” 1977, 10.04., s. 12A.

opisanych wyżej wydarzeniach. Tak więc, wiosną 1972 roku reprezentacja Chin złożyła rewizytę w Stanach Zjednoczonych.

W USA zakładano, i to już w momencie zaproszenia Amerykanów do Chin, iż naturalnym rozwojem wydarzeń będzie zaproszenie do USA drużyny tenisa stołowego z Chin. Taka też informacja została przekazana Chińczykom, jeszcze zanim amerykańscy tenisiści stołowi wyruszyli do Pekinu w 1971 roku. Rewizytę, na którą strona chińska wyraziła zgodę, przygotowywał Amerykański Związek Tenisa Stołowego USTTA przy wsparciu Narodowego Komitetu Stosunków Amerykańsko-Chińskich. Kontakty związane z organizacją przyjazdu realizowano głównie na linii pozarządowej, z bardzo nieznacznym bezpośrednim zaangażowaniem Białego Domu. Pojawiały się przy tym problemy, chociażby dotyczące terminu wizyty – Chińczycy mieli sugerować chęć przyjazdu w okresie kwitnienia kwiatów. Dopiero w połowie marca 1972 roku strona chińska poinformowała, że 10 kwietnia do USA przybędzie 26 członków drużyny tenisa stołowego (zawodnicy byli osobiście wybrani przez Zhou Enlaia) i sześciu przedstawicieli mediów. Ostatecznie wizyta odbyła się między 12 a 29 kwietnia⁴¹. W jej trakcie rozegrano serię meczów towarzyskich pod nazwą „Najpierw Przyjaźń” (oryg. *Friendship First*, tłumaczenie własne)⁴².

W kolejnych latach wielokrotnie dochodziło do organizacji obchodów rocznic dyplomacji pingpongowej. Na szczególną uwagę zasługują obchody 25. i 40. rocznicy. W ramach obchodów tej pierwszej wizyty w USA złożyła delegacja chińska, zaś w Chinach delegacja amerykańska. Obchody rozpoczęło przyjęcie powitalne w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, zorganizowane przez Narodowy Komitet Stosunków Amerykańsko-Chińskich, jednego z organizatorów *tournee* chińskich tenisistów stołowych w USA w 1972 roku. W obchodach brali udział Henry Kissinger, członkowie rodziny prezydenta Richarda Nixona, sportowcy biorący udział w dyplomacji pingpongowej, czynni sportowcy z obu krajów⁴³. W jej ramach rozegrano także mecz pokazowy w siedzibie ONZ w Nowym Jorku⁴⁴.

W ramach upamiętnienia 40. rocznicy dyplomacji pingpongowej obchody w obu krajach organizowały obie federacje tenisa stołowego, przy współpracy

⁴¹ Xu Guoqi, *op. cit.*, s. 148–151.

⁴² J. Basu, *Ping-pong Diplomacy Returns to Stanford after 25 Years*, „Stanford News” 1997, 15.07., <http://news.stanford.edu/pr/97/970715pingpong.html> [dostęp: 6.06.2016].

⁴³ J. Hoarfrost, *25th Anniversary of Ping Pong Diplomacy, Paddle Palace*, <http://blog.paddlepalace.com/1997/04/25th-anniversary-of-ping-pong-diplomacy/> [dostęp: 7.06.2016].

⁴⁴ Ban Ki-moon, *Remarks Prepared for Delivery at the United Nations Correspondents Association Dinner*, United Nations Statements, 2.12.2005, <http://www.un.org/sg/statements/?nid=1814> [dostęp: 6.06.2016].

ze strony Narodowych Komitetów Olimpijskich – na podstawie porozumienia o współpracy. W USA zaplanowano obchody w lipcu 2011 roku, w trakcie których odbyć się miały m.in. mecze w ramach *2011 US Table Tennis Open* w Milwaukee oraz wizyta w muzeum sztuki w Milwaukee. Zaplanowano także wydarzenia kulturalne w San Francisco oraz wizytę w bibliotece Richarda Nixona w Yerba Linda w Kalifornii. Z kolei obchody w Chinach ustalono na październik tego samego roku. W obchodach brali udział sportowcy uczestniczący we właściwej dyplomacji pingpongowej, a także czynni sportowcy, działacze, trenerzy itp.⁴⁵.

Konkluzje

W niniejszym artykule dokonano analizy dyplomacji pingpongowej z perspektywy jej uobecnienia się jako mitu w świadomości zbiorowej społeczeństwa amerykańskiego. Analizie poddano w szczególności próby powtórzenia jej politycznego sukcesu, jakie czynione były od lat 70. w odniesieniu do relacji z Kubą, ale także sposoby upamiętniania dyplomacji pingpongowej.

Jak wskazano, pojawił się cały szereg inicjatyw związanych z chęcią powtórzenia sukcesu dyplomacji pingpongowej. Chciano w tym celu wykorzystywać kontakty w baseballu i w koszykówce – dwóch dyscyplinach sportowych, które zarówno w USA, jak i na Kubie cieszyły się stosunkową dużą popularnością, co stanowi zarazem pewną różnicę względem dyplomacji pingpongowej. Należy w związku z tym zwrócić uwagę, iż inicjatywy te miały charakter oddolny, zaś ich niepowodzenia najczęściej uwarunkowane były brakiem zgody ze strony Departamentu Stanu. Nasuwa się w związku z tym wniosek, iż mit dyplomacji pingpongowej silniej zakorzeniony został w społeczeństwie amerykańskim niż wśród przedstawicieli elity władzy. Tym niemniej także przedstawiciele *establishmentu* amerykańskiego w swoich rozważaniach na temat wyrażenia zgody na kontakty sportowe nawiązywali właśnie do sukcesu dyplomacji pingpongowej.

Poza inicjatywami powtórzenia sukcesu dyplomacji pingpongowej wiele wskazuje, iż wydarzenie to bardzo silnie uobecniło się w świadomości Amerykanów. Świadczy o tym także częste nawiązywanie do niego. Można to dostrzec w produktach kultury masowej, w wielości opracowań naukowych czy też w obchodach rocznicowych upamiętniających ją. Biorąc to wszystko pod

⁴⁵ P.M. Miller, *Ping Pong Diplomacy Lives On*, „China Business Review” 2011, July–September, s. 61; R. Wilkey, *San Francisco Ping Pong Tournament: Mayor Hosts City's First Game Of Citywide Pong*, „Huffington Post” 2011, 13.09., http://www.huffingtonpost.com/2011/09/13/san-francisco-ping-pong_n_961114.html [dostęp: 6.06.2016].

Mit dyplomacji pingpongowej w świetle przyszłych prób wykorzystania sportu...

uwagę, hipoteza zakładająca mityczność dyplomacji pingpongowej w społeczeństwie amerykańskim wydaje się uprawdopodobniona.

W świetle powyższych analiz można stwierdzić, iż dyplomacja pingpongowa może być uznawana w Stanach Zjednoczonych nie tylko za mit, ale także – jak określił to Pierre Norra – miejsce pamięci, które ów autor rozumiał nie tylko w sensie terytorialnym, ale także symbolicznym⁴⁶, jako punkty utwierdzone w wyobrażeniach zbiorowych⁴⁷. Jej obecność w świadomości zbiorowej Amerykanów jest bowiem bardzo głęboka, o czym świadczą przytoczone fakty.

Bibliografia

- Abourezk J.G., *Advise & Dissent. Memoirs of South Dakota and the U.S. Senate*, Chicago 1989.
- Axelrod A., *The Real History of the Cold War. A New Look at the Past*, New York 2009.
- Ban Ki-moon, *Remarks Prepared for Delivery at the United Nations Correspondents Association Dinner*, United Nations Statements, 2.12.2005, <http://www.un.org/sg/statements/?nid=1814> [dostęp: 6.06.2016].
- Basu J., *Ping-pong Diplomacy Returns to Stanford after 25 Years*, „Stanford News” 1997, 15.07., <http://news.stanford.edu/pr/97/970715pingpong.html> [dostęp: 6.06.2016].
- Bjola C., Kornprobst M., *Understanding International Diplomacy. Theory, Practice and Ethics*, Abingdon 2013.
- Carter T.F., Sugden J., *The USA and Sporting Diplomacy: Comparing and Contrasting the Cases of Table Tennis with China and Baseball with Cuba in the 1970s*, „International Relations” 2011, no. 26, s. 101–121.
- DeVoss D.A., *Ping-Pong Diplomacy*, „Smithsonian Magazine” 2002, <http://www.smithsonianmag.com/history/ping-pong-diplomacy-60307544/?no-ist> [dostęp: 6.06.2016].
- Dunsmoor B., *Abourezk Applauds Normalized Relations With Cuba*, 18.12.2014, <http://www.keloland.com/newsdetail.cfm/abourezk-applauds-normalized-relations-with-cuba?id=173428> [dostęp: 2.04.2015].
- Dunsmoor B., *Abourezk Supports Obama's Efforts On Cuba*, 18.12.2014, <http://www.keloland.com/newsdetail.cfm/abourezk-supports-obamas-efforts-on-cuba?id=173451> [dostęp: 2.04.2015].

⁴⁶ P. Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, „Representations” 1989, no. 26, s. 18–19.

⁴⁷ M. Todorova, *Dizanje prošlosti u vazduh. Ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*, Beograd 2010, s. 143–145.

- Eckstein S.E., *The Immigrant Divide. How Cuban Americans Changed the US and Their Homeland*, New York 2009.
- Elias R., *The Empire Strikes Out. How Baseball Sold U.S. Foreign Policy and Promoted the American Way Abroad*, New York 2010.
- Espy R., *The Politics of the Olympic Games. With Epilogue, 1976–1980*, Berkeley–Los Angeles–London 1981.
- Fang Hong, Xiong Xiaozheng, *Communist China: Sport, Politics and Diplomacy*, [w:] *Sport in Asian Society. Past and Present*, J.A. Mangan, F. Hong (red.), Oxon–New York 2003, s. 319–342.
- Goldstein J.S., Freeman J.R., *Three-Way Street. Strategic Reciprocity in World Politics*, Chicago 1990.
- Griffin N., *Ping-Pong Diplomacy. The Secret History Behind the Game that Changed the World*, New York 2014.
- Guoqui X., *Olympic Dreams. China and Sports 1895–2008*, Cambridge–London 2008.
- Hoarfrost J., *25th Anniversary of Ping Pong Diplomacy, Paddle Palace*, <http://blog.paddlepalace.com/1997/04/25th-anniversary-of-ping-pong-diplomacy/> [dostęp: 7.06.2016].
- Horowitz I.L., *The Long Night of Dark Intent. A Half Century of Cuban Communism*, New Brunswick 2011.
- Jamail M.H., „One Day when the Yankees...”: *Cuban Baseball, the United States and the Cold War*, [w:] *East Plays West. Sport and the Cold War*, S. Wagg, D.L. Andrews (red.), Abingdon 2007, s. 187–206.
- Johns A.L., *Introduction. Compete in the Global Arena: Sport and Foreign Relations since 1945*, [w:] *Diplomatic Games. Sport, stagecraft, and international relations since 1945*, H.L. Dichteri, A.L. Johns (red.), Lexington 2014, s. 1–16.
- Ladley E., *Nixon's China Trip*, Lincoln 2002.
- LeoGrande W.M., Kornbluh P., *Back Channel to Cuba. The Hidden History of Negotiations Between Washington and Havana*, Chapel Hill 2014.
- McGillion C., *Unfinished Business. America and Cuba after the Cold War, 1989–2001*, Cambridge 2002.
- Miller P.M., *Ping Pong Diplomacy Lives On*, „China Business Review” 2011, July–September.
- Moreno D., *U.S. Policy in Central America. The Endless Debate*, St. Gainesville 1990.
- Nora P., *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, „Representations” 1989, no. 26, s. 7–24.
- Pigman G.A., *Contemporary Diplomacy*, Cambridge 2010.
- Platero J., *Cuba, U.S. Play Diplomats While Ball Bounces*, „The Daily Item” 1977, 5.04.

Mit diplomacji pingpongowej w świetle przyszłych prób wykorzystania sportu...

- Renewal of Ties with Cuba Urged*, „The Tuscaloosa News” 1977, 10.04.
- Roszkowski W., *Półwiecze. Historia polityczna świata po 1945 roku*, Warszawa 2005.
- Skinner K.K., Anderson A., Anderson M. (red.), *Reagan In His Own Hand. The Writing of Ronald Reagan that Revealed His Revolutionary Vision for America*, New York 2001.
- South Dakota College Team Gets OK to Travel to Cuba*, „Milwaukee Sentinel” 1977, 05.03.
- Sugden J.P., *Sport and Spies: The Dark Side of Sport and International Relations*, [w:] *Image, Power and Space. Studies in Consumption and Identity*, A. Tomlinson, J.M. Woodham (red.), New York 2007, s. 41–64.
- Sugden J., Tomlinson A., McCartan E., *The Making and Remaking of White Lightning in Cuba: Politics, Sport, and Physical Education Thirty Years after the Revolution*, [w:] *The Social Roles of Sport in the Caribbean Societies*, M.A. Malec (red.), New York 2008, s. 211–228.
- Sullivan M.P., *Cuba: U.S. Restrictions on Travel and Remittances*, CRS Report for Congress, 7.01.2011.
- Todorova M., *Dizanje prošlosti u vazduh. Ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*, Beograd 2010.
- Turner J.W.R., *Baseball Diplomacy, Baseball Deployment: The National Pastime in U.S. Cuba Relations*, Tuscaloosa 2012.
- UA 46.1 *Cuba Trip Collection*, Athletic Department, South Dakota State University, 08.05.1998, <http://libguides.sdstate.edu/content.php?pid=378739&sid=3102369> [dostęp: 18.12.2014].
- Wilkey R., *San Francisco Ping Pong Tournament: Mayor Hosts City's First Game Of Citywide Pong*, „Huffington Post” 2011, 13.09., http://www.huffingtonpost.com/2011/09/13/san-francisco-ping-pong_n_961114.html [dostęp: 6.06.2016].
- Yafeng X., *Negotiating with the Enemy. U.S. – China Talks during the Cold War, 1949–1972*, Bloomington 2006.

Abstract

The aim of the article is to investigate the ways of using sport in order to shape international brand of a state. Accordingly, various forms of shaping state's international image with the use of sports diplomacy have been analyzed and shortly described – within the proposed typology. An attempt to verify a hypothesis concerning sports diplomacy as a significant tool of shaping state's international brand was also made.

Keywords: sports diplomacy, nation's brand, sport, public diplomacy

Żydowska Koncepcja Przymierza w ujęciu Maxa Webera

Max Weber dowodził, że przymierze stanowiło element procesu racjonalizacji religii starożytnych Izraelitów oraz że w sferę religijną przeniesione zostało jako praktykowane od dawna narzędzie regulacji stosunków społecznych w celu nadania tym relacjom stabilności. Dla tej tezy Webera, jak i całej jego wnikliwej analizy historii starożytnego Izraela, punktem wyjścia była niemiecka tradycja „wyższej krytyki” biblijnej, zwłaszcza ustalenia Juliusa Wellhausena. Weber stał się obserwatorem, ale i uczestnikiem narastających uprzedzeń wobec Żydów. Stąd też jego określenie „naród pariasów” i aprobata krytycznego nastawienia Friedricha W. Nietzschego, określającego Żydów jako twórców etyki niewolniczej. Tłem dla analizy biblijnych dziejów Izraelitów były dla Webera ustalenia Juliusa Wellhausena, wypada zatem poświęcić im nieco uwagi, zanim przejdziemy do rozważań samego Webera.

1. Przymierze w ujęciu Juliusa Wellhausena

W 1878 roku Wellhausen opublikował *Geschichte Israels* (vol. I, Berlin 1878, w drugim wydaniu i następnym tytuł został zmieniony na *Prolegomena zur Geschichte Israels*), w której zawarta została teza, że Tora stanowiła ostatni etap w rozwoju izraelskiej religijności. Nie była zatem punktem wyjścia dla historii starożytnego Izraela, ale dla historii judaizmu, będącego przedłużeniem

* Doktor habilitowany, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej.

skostniałej już wówczas religii, opartej na przepisach kapłańskich. Według Wellhausena wydarzenia synajskie i uznanie Pięcioksiągu jako konstytucji Mojżeszowej były dziełem literatów z V wieku przed Chrystusem. Teza ta spotkała się z uznaniem znawców tematu w Niemczech, którzy do tej pory z dystansem traktowali hipotezę Grafa, według której Deuteronomium i połączone ze sobą części Pięcioksiągu nie zostały napisane przed upadkiem królestwa Judy. Wcześniej krytyką historyczną Biblii hebrajskiej zajmował się teolog z Uniwersytetu w Lejdzie – Abraham Kuenen (1828–1891) (*Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, t. 1–3, 1861–1865; drugie wydanie ukazało się w latach 1885–1893)¹. Od 1878 roku, po części pod wpływem rosnącego wpływu Kuenena, ale głównie za sprawą pracy Wellhausena, zatriumfowało krytyczne podejście do Pięcioksiągu².

Według Wellhausena pisana historia Izraelitów zaczęła się dopiero około 1000 roku p.n.e., wcześniej świadomość istnienia Boga i jego praw wyrażała się w tradycji i niepisanych prawach zwyczajowych³. Różne rodzaje boskich nakazów były zapewne znane patriarchom na długo przed Mojżeszem, ale nie miały one formy pozytywnych przykazań⁴. Pięcioksiąg Mojżeszowy (Tora) – zdaniem Wellhausena – powstawał stopniowo w wyniku kapłańskiej praktyki rozpoznawania wykroczeń i wskazywania odpowiednich zadośćuczynień, i nie nosił początkowo takiej nazwy. Tego rodzaju działalność uległa wzmocnieniu zwłaszcza za czasów monarchii, przyczyniła się do rozwoju prawa cywilnego i uprawnień osoby (*ius*) jako odrębnej dziedziny z dawnego prawa sakralnego (*fas*)⁵. Poprzez swoje nauczanie kapłani stali się filarami nie tylko porządku religijnego, ich wskazówki miały również znaczenie polityczne, pomagały zrozumieć klęski polityczne. Za założyciela i fundatora stworzonej przez siebie tradycji kapłani uznali Mojżesza⁶. Istotne znaczenie dla rozwoju żydowskiej religijności mieli prorocy, traktowani jako kontynuatorzy roli pełnionej przez Mojżesza (interpretacja Prawa), uważani za narzędzia działania ducha Jahwe. Ich głos stawał się szczególnie słyszalny w momentach, gdy istniała szczególna potrzeba przestrzegania stworzonego przez kapłanów Prawa⁷. Tora, zwana też

¹ W. Robertson Smith, *Preface*, [w:] J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Cleveland, 1957, s. V.

² *Ibidem*, s. V–VI.

³ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History...*, s. 393.

⁴ *Ibidem*, s. 394.

⁵ *Ibidem*, s. 394–395.

⁶ *Ibidem*, s. 396–397.

⁷ *Ibidem*, s. 399.

mishpat, czyli sądzenie, sprawiedliwość, była przedstawiana przez proroków jako boski, niezniszczalny element Izraela⁸.

Początkiem w dziele budowania Pięcioksięgu było Deuteronomium. Za panowania króla Jozjasza (621 p.n.e.) (2 Krl 22:23) znaleziona została w świątyni „księga Prawa” (2 Krl 22:8), ogłoszona jako Księga Powtórzonego Prawa. Odkrycie to nabrało znaczenia podczas wygnania babilońskiego, zyskując status religijnego osiągnięcia przeszłości, do którego nawiązywano jako do niezniszczalnego drogowskazu w życiu świeckim i religijnym⁹. Zdaniem Wellhausena wraz z umocnieniem znaczenia Deuteronomium ograniczeniu uległa wolność, nie tylko w sferze kultu, skoncentrowanego teraz w Jerozolimie, ale również w sferze ducha religijnego¹⁰.

Legislacyjny element Pentateuchu – Kodeks Kapłański (P), nazwany tak przez Wellhausena, określony został jako Prawo Mojżeszowe. Człowiekiem, któremu Pięcioksiąg zawdzięczał swój konstytucyjny status judaizmu, był kapłan i skryba Ezdrasz, przybyły z Babilonu do Jerozolimy w 458 roku p.n.e.¹¹ Kodeks Kapłański stanowił podstawę reformy religijnej Ezdrasza i Nehemiasza¹².

Deuteronomium (D) stało się znane pod koniec VII wieku, a część Tory, zwana Kodeksem Kapłańskim (P) – w drugiej połowie V wieku p.n.e. Deuteronomium było zatem pierwszym, a kapłańska Tora drugim stopniem biblijnej legislacji. Ezdrasz i Nehemiasz oraz mężowie tworzący Wielkie Zgromadzenie (hebr. *Knesset Ha Gedolah*), znani jako sygnatariusze przymierza, uznani zostali przez późniejszą tradycję za założycieli kanonu. Deuteronomium, a następnie cały Pentateuch, stały się decydującym krokiem, dzięki któremu słowo pisane zastąpiło tradycję ustną, a Izraelici zyskali status ludzi księgi. Pojęcie kanonu odnosi się wyłącznie do Tory pisanej. Spuścizna proroków i hagiografów była również przez Żydów określana jako Tora, jednak nie jako Tora Mojżeszowa (pisana)¹³. Tora pisana stanowi kanon, odróżniający judaizm od starożytnego Izraela¹⁴.

Początkowo w starożytnym Izraelu prawo boże nie miało charakteru pisanego, a tym bardziej zinstytucjonalizowanego, lecz – jak wierzano – działało w jednostkach jako duch boży. Ówczesni Izraelici działali i mówili pod wpływem impulsu, zgodnie z duchem Jahwe, nie licząc się z zewnętrznymi normami¹⁵.

⁸ *Ibidem*, s. 400.

⁹ *Ibidem*, s. 402.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 405.

¹² *Ibidem*, s. 406–407.

¹³ *Ibidem*, s. 409.

¹⁴ *Ibidem*, s. 410.

¹⁵ *Ibidem*, s. 412.

Relacja Jahwe i Izraela miała charakter naturalny. Dopiero, gdy istnienie Izraela uznano za zagrożone, zwłaszcza ze strony Asyryjczyków, prorocy, tacy jak Eliasza i Amos, zaczęli głosić koncepcje, w których zrywali z dotychczasowym naturalnym pojmowaniem relacji ludu z Jahwe, w jej miejsce wykreowali relację zależną od warunków o charakterze moralnym. Jahwe był dla nich w pierwszej kolejności Bogiem sprawiedliwości, dopiero w drugiej – Bogiem Izraela i o tyle, o ile Izrael przestrzegał sprawiedliwych żądań, przezeń objawionych¹⁶. W ten sposób naturalna dotychczas relacja uzależniona została od spełnienia warunków i tym samym powstała substancja dla czegoś nowego – dla pojęcia przymierza. Nazwa *berith* nie występuje jednak u dawnych proroków, nawet u Ozeasza, który najbardziej wyraźnie jak to możliwe, daje surogat tego pojęcia w postaci małżeństwa Jahwe i Izraela (Oz 2:4–15; Iz 1:21)¹⁷.

Wellhausen dowodził, że starożytni Hebrajczycy nie znali innego rozumienia prawa, jak tylko w formie traktatu. Prawo zyskiwało swoją moc wyłącznie w wyniku przyzwolenia tych, których miało dotyczyć, inaczej mówiąc, poprzez fakt, że ci, którym zostało ono dane, zobowiązywali się go przestrzegać (Wj 24:3–8; 2 Krl 23:1–3). *Berith* harmonizowało z ideą proroków w VIII wieku p.n.e., otrzymało z ich strony interpretację, według której relacja Jahwe z Izraelem warunkowana była spełnieniem żądań jego sprawiedliwości¹⁸. Formułę przymierza jednoczącego Izraelitów w wierności Bogu wypracowano w ramach ruchu deuteronomicznego w VII wieku p.n.e. Część prawną przymierza, wyznaczającą obowiązki ludu wobec Boga, stworzono w oparciu o istniejące już prawa. Za sprawą Deuteronomium pojęcie przymierza pomiędzy Jahwe a Izraelem zyskało centralną pozycję w myśli religijnej. Niewola babilońska, podobnie jak wcześniejsze wygnanie asyryjskie, pomogły umocnić w umysłowości żydowskiej przekonanie, że przymierze pozostawało uzależnione od spełnienia warunków i mogło być ewentualnie przez Boga rozwiązane poprzez nowe Objawienie¹⁹. Rolę pośrednika przymierza między Bogiem a Hebrajczykami przypisano Mojżeszowi, tradycyjnie kojarzonemu z cudownym wyprowadzeniem ludu z niewoli egipskiej. Wellhausen dostrzegał funkcjonujące w Biblii hebrajskiej dwie postaci Mojżesza – historyczną jako przywódcę oraz fikcyjną jako prawodawcę z Synaju, przedstawionego w najpóźniejszej, kapłańskiej redakcji (P)²⁰. Postać historyczną Mojżesza prezentuje tradycja jahwistyczna, w której został on opisany jako przywódca i sędzia, kierujący ucieczką Hebrajczyków

¹⁶ *Ibidem*, s. 417.

¹⁷ *Ibidem*, s. 418.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 419.

²⁰ *Ibidem*, s. 345–346; E.W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986, s. 3–5.

z Egiptu. Wcześniej był najprawdopodobniej przewodnikiem i doradcą, do którego zwracano się w trudnych chwilach po pouczenia i wskazówki²¹.

Analiza historii religii Izraelitów przywiodła Wellhausena do przekonania, że ich relacja z Bogiem ujęta w formę przymierza stworzona została przez profetyzm z VIII wieku p.n.e. Przed epoką profetyczną stosunki Jahwe z Izraelem miały charakter więzi naturalnej, podobnej do relacji łączącej ojca z dziećmi. Izraelici pojmowali Boga przede wszystkim jako opiekuna i obrońcę, który troszczy się o nich, zsyłając cenny deszcz i przynosząc zwycięstwo w wojnach. Opowieść o nadaniu prawa na Synaju w postaci aktu przymierza, stanowiąca ukoronowanie rozwijanej koncepcji przymierza, powstała w najpóźniejszej tradycji, po wygnaniu babilońskim, i miała na celu ukazanie całkowitej odmienności i transcendencji jedyne Boga oraz wyjątkowości Izraelitów wśród innych narodów. W ujęciu Wellhausena koncepcja przymierza miała więc wyłącznie teologiczny charakter.

2. Przymierze jako instrument polityczny starożytnych Izraelitów

Z teologicznym charakterem przymierza synajskiego w ujęciu Wellhausena kontrastowała teza Maxa Webera, który dowodził politycznej proveniencji i znaczenia tego pojęcia w swoim niedokończonym studium *Das antike Judentum* (1921). Jak stwierdził John Love, jest to prawdopodobnie najwybitniejsze dzieło Webera i najważniejsza część trzypięciotomowego wydania *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*²².

Analiza Webera rozpoczyna się od nakreślenia sytuacji geopolitycznej chłopsko-pasterskiej starożytnej Palestyny, pozostającej pod wpływem dwóch wielkich kultur: Egiptu i Mezopotamii. Według socjologa, początkowo Izrael funkcjonował politycznie jako plemienna konfederacja wojenna, zachowująca w miarę spójną jedność tylko w okresie wojen. Konfederacja ta, zdaniem Webera, nie posiadała żadnych trwałych instytucji przypominających instytucje polityczne, aparatu sądowego czy administracyjnego. Rolę czynnika jednoczącego plemiona pełniła wspólna wiara religijna, z naczelną ideą przymierza (hebr. *berith*). Ta ostatnia stanowiła w przekonaniu Webera wyraz racjonalizacji myślenia Izraelitów. Pierwotnie miała ona charakter utylitarny. Jako podstawa konfederacji plemion izraelskich przymierze ustanowione zostało nie z pobudek religijnych, lecz politycznych i służyło pierwotnie celom obronnym.

²¹ J. Wellhausen, *op. cit.*, s. 346.

²² J. Love, *Max Weber's Ancient Judaism*, [w:] *The Cambridge Companion to Weber*, S.P. Turner (red.), Cambridge 2000, s. 200.

Zdaniem Webera, nie może dziwić fakt, że właśnie przymierze stało się podstawą izraelskiej konfederacji, od dawna bowiem wśród plemion zamieszkujących obszar dzisiejszej Palestyny służyło ono jako narzędzie regulowania relacji gospodarczych, przede wszystkim pomiędzy właścicielami ziemi a korzystającymi z niej pasterzami. Znaczenie przymierza wynikało więc z faktu, że pierwotny ustrój plemion izraelskich opierał się na, regulowanych umowami, związkach uzbrojonych patrycjusz, posiadających ziemię, zorganizowanych w związki wojowniczych rodów, z posiadającymi status chronionych prawem metoijków, określanych jako *gerim* (wędrowni pasterze, rzemieślnicy, kupcy). Strukturę społeczną i ekonomiczną wyznaczała cała sieć takich sojuszy²³. Wyjątkowość *berith* polegała na niezmiernie szerokim zakresie jego stosowania, na traktowaniu go jako rzeczywistej podstawy najrozmaitszych związków, przede wszystkim na wyznaczaniu położenia prawnego wszystkich *gerim*²⁴.

Oparte na przymierzach relacje społeczno-polityczne poszczególnych plemion cechowały się jednak niestalością, z czym kontrastowała stabilność jednego znanego zakonu religijnego, czyli organizacji opartej na wspólnym kulcie. Takim związkiem kultowym byli Rekabici²⁵. Ci pasterze i hodowcy bydlę tworzyli stowarzyszenie oparte na fraternalizacji religijnej, czyli połączeniu rodów o różnym pochodzeniu etnicznym we wspólny związek kultowy. Rekabici uznali swój półkoczowniczy tryb życia i obyczaje za święte w przekonaniu, że jest to wypełnienie rozkazu płynącego z nieba, przekazanego im przez ich przodków²⁶. Przykład Rekabitów unaoczniał Hebrajczykom, że religia może być efektywnym instrumentem regulowania relacji ekonomicznych, a przede wszystkim politycznych, przydającym im stabilności. W przekonaniu Webera tego rodzaju okoliczności zadecydowały o przymierzu synajskim, będącym przymierzem militarnym, zawartym między plemionami w obliczu Jahwe i przymierzem z Jahwe jako związkowym bogiem wojny, pomocnikiem i sprzymierzeńcem. Przymierze to miało zatem polityczno-religijny charakter.

Pojęcie *berith*, umowy między Bogiem a jego ludem, do której obie strony przystępują dobrowolnie, było w przekonaniu Webera unikatowe w historii i miało wieloraki wpływ na rozwój religijno-społeczny. Historia Izraelitów interpretowana była w odniesieniu do tej wyjątkowej relacji łączącej ich z Bogiem. Jahwe wybrał ich jako swój lud i obiecał zniszczyć ich wrogów, Izraelici natomiast zobowiązali się przestrzegać jego przykazań, które w czasach konfederacji nie miały jeszcze charakteru etycznego, lecz społecznego, i oddawać mu

²³ M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 3: *Starożytny judaizm*, Kraków 2000, s. 83.

²⁴ *Ibidem*, s. 78–79.

²⁵ *Ibidem*, s. 83–85.

²⁶ R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego*, Warszawa 1975, s. 194–195.

część jako Bogu wojny. Do pierwotnej idei gniewnego Boga wojny z czasem dodane zostały cechy łagodzące jego wizerunek, takie jak sprawiedliwość i miłosierdzie. Koncepcja Boga jako partnera umowy stanowiła – zdaniem Webera – element racjonalny w religii Izraelitów, wyróżniający się na tle sąsiednich kultów bogów lokalnych i funkcjonalnych oraz kultów magicznych²⁷.

Według Webera wojenna konfederacja Izraelitów, aż po czasy monarchii, nie posiadała trwałych instytucji politycznych w czasie pokoju. Czynnikiem integrującym stanowiła jedynie religia. W czasie wojny konfederacją rządziło zbrojne zgromadzenie Izraelitów (*ēdāh*), funkcjonujące jako ciało prawodawcze i sędownicze, przyjmujące przez aklamację wnioski przedłożone mu przez przywódców wojennych lub proroków. Powołując się na misję, zleconą im – jak wierzone – przez Jahwe, żądali uznania ich władzy poza granicami własnego plemienia. Władza centralna sprawowana była w czasie wojny przez charyzmatycznych bohaterów wojennych oraz w oparciu o autorytet sprawdzonych wyroczni i miejsc kultu związkowego Jahwe jako boga wojny (przede wszystkim Szilo). *Ēdāh* wymierzał też sprawiedliwość przestępcom, którzy naruszyli prawo wojenne lub wystąpili przeciw obowiązującym rytualnym i społecznym przykazaniom Jahwe. Jak pokazuje drugie znaczenie *ēdāh* – „zarządzenie”, mogło ono również wydawać ogólne rozporządzenia. Za wodza wojny związkowej uchodził sam Jahwe, z tego powodu prowadzona przez związek wojna uważana była za świętą²⁸. Siłę zbrojną stanowiły w niej oddziały złożone z rolników i pasterzy, dowodzone przez, zajmujących się przepowiadaniem przyszłości i magią, proroków (*nabi*, l. mn. *nebiim*) oraz nazirejczyków (*nasir* – poświęcony, wybrany) – przywódców, jak wierzone, obdarzonych przez Jahwe charyzmą i mocą. Wrogami izraelskiej konfederacji wojennej byli przeważnie wojownicy na rydwanach – egipcscy, kananejscy, filistyńscy. Zwycięstwo Izraelitom miał zapewniać Jahwe jako Bóg wojny, głównie poprzez wzbudzenie proroczej i bohaterskiej ekstazy. Zmieniło się to za czasów monarchii, zwłaszcza za panowania Salomona, posiadającego własną armię, którą stanowiły oddziały walczących na rydwanach wojowników i cudzoziemscy najemnicy. Nie było już wówczas miejsca – zauważa Weber – dla *nebiim* i nazirejczyków. Demilitaryzacja warstwy rolniczo-pasterskiej pociągnęła za sobą utratę ich znaczenia politycznego oraz zanik autorytetu *nebiim* i ich ekstazy. Prorocy ci stawali się stopniowo zawodowymi dworskimi ekstatykami, uprawiającymi prorocztwo dla celów zarobkowych, bez związku z polityką związkową²⁹.

²⁷ J. Love, *op. cit.*, s. 202–203.

²⁸ M. Weber, *op. cit.*, s. 92–93; R. Bendix, *op. cit.*, s. 195–196.

²⁹ M. Weber, *op. cit.*, s. 102–103.

Koncepcja przymierza z Jahwe jako Bogiem wojny oraz wizja całego Izraela jako konfederacji związanej przysięgą dochowania tego przymierza stanowiły starożytny kanon Izraelitów. W ujęciu Webera pierwotnym celem przymierza synajskiego był cel polityczny – wzmocnienie siły obronnej rozproszonych plemion izraelskich, zaś w ramach samych plemion przymierze to przydawało trwałości relacjom społeczno-ekonomicznym pomiędzy grupami społecznymi, przede wszystkim pomiędzy pasterzami drobnej trzody (kóz, owiec) a rolnikami posiadającymi ziemię lub wojskowym patrycjatem miejskim. Izrael rozwijał się i nabierał swego specyficznego charakteru jako związek kultowo-militarny, którego podstawę stanowili wolni pasterze i rolnicy, jednoczący się w czasie wojny przeciw wrogom.

Z weberowskim odczytaniem przymierza, w którym nacisk został położony na jego polityczną proveniencję i znaczenie, nie zgadzał się filozof religii Jullius Guttmann. Dowodził on tezy odwrotnej, mianowicie, że jedność religijna Izraelitów poprzedzała ich jedność polityczną. Zarzucał Weberowi niedostateczne zastosowanie metody *verstehen* oraz zbyt duże przywiązanie do czynników obiektywnych. Przypisując Izraelowi jako pierwotną jedność religijną, Guttmann wypominał Weberowi nadmierne upolitycznienie izraelskiej koncepcji Boga. Weber odrzucał takie quasi-teologiczne podejście na rzecz czystej naukowości, wychodząc z pozycji agnostycznej i antyteologicznej. Choć nie deprecjonował znaczenia doświadczenia religijnego, kładł dużo większy nacisk na pragmatyczne znaczenie, wywiedzionych z doświadczenia, charyzmatycznych jednostek idei religijnych w systemie społecznym. Mniej wagi przywiązywał do konstrukcji idei religijnej, więcej natomiast do czynników obiektywnych i do działania systemu jako całości. Socjologiczne zainteresowanie Webera, prowadzące do wyodrębnienia różnych grup o zróżnicowanym statusie, podawało w wątpliwość jedność Izraelitów, zakładało natomiast istnienie licznych konfliktów interesów. Udziałem Izraelitów, stanowiących amalgamat różnych grup, były te same konflikty, co u Kananeczyków. W analizie Webera nie ma większego znaczenia, czy właścicielami małych stad, gnębionymi przez miejski patrycjat, byli Kananeczykowie czy Izraelici³⁰. Weberowska koncepcja przymierza, jak już wspomniano, kontrastowała również z koncepcją Juliusa Wellhausena, dowodzącego ściśle teologicznego charakteru przymierza.

Co do początków Izraela Weber był zdania, że biblijnych patriarchów postraktować należy jako faktycznych przodków narodu izraelskiego. Przyznawał

³⁰ A. Mittleman, *Max Weber's Conception of Covenant in Ancient Judaism, with Reference to the Book of Judges*, „Jewish Political Studies Review” 1994, no. 1–2, s. 21–23.

autentyczność postaci Mojżesza³¹, który – jak sądził – najprawdopodobniej nie był Izraelitą, a wiarę w Jahwe przejął od swego teścia Jetro, uchodzącego za Madianitę. Religia Jahwe istniała przed jej recepcją przez Izraelitów, Bóg ten cieszył się zorganizowanym kultem wśród graniczących z Izraelem od południa Beduinów i plemion zamieszkujących oazy. Właściwym miejscem kultu była, zamieszкана przez Madianitów, oaza Kadesz na pustyni Synaj. Weber uważał, że mogły tam mieć miejsce wydarzenia, będące pierwowzorem opisanego w Biblii aktu zawarcia przymierza synajskiego. Mojżesz przejął religię od tutejszego kapłana Jetro³², a stało się to pod wpływem wydarzeń, opisanych w Biblii jako ucieczka z niewoli egipskiej. Grupa uciekinierów na czele z Mojżeszem swoje uwolnienie przypisywać zaczęła interwencji Boga Jahwe³³. Zawarła z Nim przymierze, akceptując jego dotychczasowy kult, wyrażający się m.in. w zakazie przedstawień wizerunków, obrzezaniu, wyroczni losowej. Zasady te stanowiły rdzeń stowarzyszenia plemiennego. Weber przypuszczał, że podczas zgromadzeń przygotowujących kampanię wojenną ujawniali się *nebiim*, głoszący, że na czele wojsk kroczy Bóg wojny Jahwe, a plemiona uczestniczące w kampanii połączone są z nim przymierzem. Prowadziło to do wzmocnienia poczucia jedności i braterstwa, co nie pozostawało bez wpływu na militarną efektywność. Stąd pierwotne znaczenie słowa Izrael jako „ludzi Boga Wojny”³⁴.

³¹ M. Weber, *op. cit.*, s.123–124. Mojżesz był prorokiem, jednak innym w stosunku do ówczesnych proroków, przypominających czarowników, przepowiadających przyszłość na podstawie własnych snów. Jego wyjątkowość polegała na doświadczeniu epifanii, usłyszeniu głosu Boga. W tym upatrywano jego wyższości nad „śniącymi sny”, których wizje, zwłaszcza za czasów monarchii, zaczęto uważać za podejrzanе i niepewne. O wyjątkowości Mojżesza, o jego wyższości profetycznej rozstrzygał osobisty kontakt z Jahwe, udział w „radzie” Boga. Prorocy okresu dwóch monarchii kontynuowali ten rodzaj proroctwa, ich wyrocznie oparte były na boskim nakazie czy natchnieniu, nie na snach i wizjach. Oparte na tych ostatnich proroctwa uznawano za nieklasyczne i zawodne, a samych wizjonerów za niewiarygodnych (*ibidem*, s. 107).

³² *Ibidem*, s. 120.

³³ Zdaniem Webera, wydarzenia *exodusu*, pochłonięcie wojsk egipskich przez Morze Czerwone, jak i sam pobyt Izraelitów w niewoli egipskiej można podać w wątpliwość. Z drugiej jednak strony, w świetle źródeł egipskich, fakt, że stepowi hodowcy trzód w okresach zagrożenia szukali schronienia na pograniczu egipskim jako metojkowie nie był niczym nadzwyczajnym. Z dużym prawdopodobieństwem byli oni potem okazynie zmuszani przez królów egipskich do świadczeń feudalnych i, przy nadarzającej się okazji, próbowali się od tych ciężarów uwolnić. Chronologia imigracji i emigracji jest jednak niemożliwa do ustalenia. Weber zastrzegł też, że nie wszystkie plemiona Izraelitów przebywały w Egipcie i że napływały one falami na tereny zajordańskie z innych regionów, przystępując następnie do przymierza (*ibidem*, s. 122–123).

³⁴ Jahwe nadawał się na boga wojny, pierwotnie był bowiem bogiem katastrof naturalnych, jego pojawianiu się towarzyszyły trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanu, błyskawice.

Jahwe – stwierdza Weber – był

i pozostał na zawsze bogiem zbawienia i obietnicy. Lecz najważniejsze było to, że zarówno zbawienie, jak i obietnice odnosiły się do aktualnych kwestii politycznych, a nie duchowych. Bóg przynosił zbawienie od niewoli egipskiej, a nie od przemijającego, bezsensownego świata, oraz obietnicę panowania nad Kanaanem, który Izrael pragnął podbić, i szczęśliwą tam egzystencję, a nie obietnice dóbr transcendentnych³⁵.

Religia Izraelitów stanowiła odpowiedź na wyrażoną wolę Jahwe, a ponieważ jego pierwotnym celem było historyczne oswobodzenie Izraelitów i kierowanie nimi, judaistyczna koncepcja zbawienia nie miała charakteru bytowego, lecz polityczno-historyczny. W przekonaniu Webera w tym zawierał się początek ascetyzmu wewnątrz świata, rozwijanego później przez kalwinizm³⁶.

Z politycznego punktu widzenia – dowodził Weber – Jahwe był od czasów Mojżesza Bogiem przymierza izraelskiej konfederacji i adekwatnie do celu tego stowarzyszenia – Bogiem prowadzonej przez nie wojny. Jak wspomniano, pierwotnie nie należał on do Izraelitów, ale był bogiem obcym i trzeba go było obrać. Obranie to nastąpiło za pomocą konceptu przymierza praktykowanego przez Hebrajczyków na polu społecznym i politycznym. Związek plemion przyjął Jahwe, podobnie jak później, również w oparciu o *berith*, związek ten ustanowił sobie króla. W rozumieniu Izraelitów również Jahwe, w akcie suwerennej decyzji, wybrał sobie Izraelitów i złożył obietnice jak żadnym innym plemionom. Obok związkowej funkcji Boga wojny stawał się także partnerem umowy, ustanawiającej prawo związkowe, którym były początkowo przepisy prawa społecznego, przede wszystkim nakaz braterstwa oraz solidarności między Izraelem a Jahwe. Izraelita odmawiający pomocy związkowi plemiennemu,

Do katastrof zaliczano też plagi insektów, przede wszystkim szarańczy, przynoszonej przez południowo-wschodni wiatr. W przekonaniu Webera Jahwe postrzegany był właśnie przede wszystkim jako bóg zarazy. Na tę jego pierwotną funkcję wskazuje też wężowa laska kapłanów jahwistycznych w Jerozolimie. Obok budzącego trwogę wizerunku gniewnego boga, Jahwe w swej pierwotnej postaci postrzegany był zarazem jako bóg litościwy, a główny przejaw jego łaskowości stanowił życiodajny deszcz. Deszcz, od którego zależały interesy będących podstawą konfederacji rolników i pasterzy, stanowił główny czynnik ułatwiający przenikanie do obrazu Jahwe rysów dobrego boga natury i nieba. Ta sublimacja i racjonalizacja koncepcji boga w postać dobrego i mądrego zarządcy świata mogła dokonać się pod wpływem rozpowszechnionej wówczas na tym obszarze idei najwyższego boga niebiańskiego, za którego uznawany był El. Niemniej jednak, aż do powrotu z wygnania babilońskiego przeważał wizerunek Jahwe jako przerażającego boga katastrof, a nie boga wiecznego porządku (*ibidem*, s. 125–127).

³⁵ *Ibidem*, s. 124.

³⁶ A. Mittleman, *op. cit.*, s. 16–17.

niestawiający się na wezwanie do wojny, gardził jednością z samym Jahwe³⁷. Wśród skonfederowanych istniały różnice majątkowe i sprzeczności interesów, przekładające się na konflikty wewnętrzne. Zdaniem Webera, celem ustanowionego przez Mojżesza prawa społecznego mogło być łagodzenie tych konfliktów. Mojżesz był więc *ajsymnetą*, kimś pomiędzy prorokiem a prawodawcą, którego rola polegała na nadaniu prawa i uwierzytelnieniu go przez Boga, by tym sposobem doprowadzić do złagodzenia konfliktów społecznych i wypracowania stanowego kompromisu³⁸. Przykładem takiego działania było ustanowione przez Solona prawo „strząśnięcia ciężarów” (gr. *seisachtheia*)³⁹, mające swój biblijny odpowiednik w roku darowania długów i przywracania wolności niewolnikom (Wj 21:2–6; Kpł 25:1–7; Pwt 15:1–18). Jahwe przyjmował tym samym również rolę Boga społecznego, jego więź z Izraelitami oparta na *berith* zakładała priorytet przykazań społecznych, ofiara natomiast schodziła na plan dalszy. Wierzano, że była ona miła Jahwe, ale nie niezbędna. Jak podkreślał Weber, w epoce przedmonarchicznej nie istniała żadna instancja polityczna czy hierokratyczna zajmująca się składaniem ofiar w imieniu konfederacji, nie było też, akceptowanej przez związek, warstwy kapłańskiej⁴⁰. Do czasów, kiedy przykazania wynikające z *berith* miały pierwszeństwo przed ofiarą, w epoce monarchicznej nawiązywali prorocy, popierani przez grupy społeczne żyjące w największym oddaleniu od miejsc kultowych, czyli rolników i hodowców drobnej trzody⁴¹.

³⁷ M. Weber, *op. cit.*, s. 127–128. W Deuteronomium, nowej redakcji Księgi Wyjścia, nakaz braterskiej solidarności rozwinięty został w zaawansowane przepisy społeczne, służące ochronie wdów sierot, parobków, robotników, chorych (*ibidem*, s. 70–77). Deuteronomium zrywało z segregacją osiadłych cudzoziemców i przyjęło zasadę jednego prawa dla wszystkich, zarówno Izraelitów, jak i nie-Izraelitów. Jako dzieło kapłanów jerozolimskich, stanowiło uwieńczenie postępującego procesu teologizacji prawa i izraelskiego porządku społecznego, z drugiej strony zapoczątkowało proces racjonalizacji etyki religijnej, który swoje apogeum osiągnął w ramach ruchu profetycznego.

³⁸ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 347–348.

³⁹ Umorzenie długów chłopów attyckich, zaciągniętych u możnych pod zastaw swych gruntów. Nie mogąc ich spłacić, chłopci ci tracili ziemię, która przechodziła na własność wierzycieli, a sami stawali się niewolnikami za długi.

⁴⁰ M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 132, 155.

⁴¹ *Ibidem*, s. 132–133.

3. Racjonalizacja i etyzacja religii następstwem profetycznej interpretacji przymierza

Według Webera, przymierze było kluczowym elementem, umożliwiającym stopniową ewolucję w kierunku racjonalizacji etyki w ramach ruchu profetycznego. Początkowo usankcjonowane religijnie przykazania społeczne miały bardziej charakter prawny niż etyczny. W procesie transformacji ku etapowi, określanemu przez Webera jako etyczna racjonalizacja, priorytetowe znaczenie miała religijność, odmienna od dotychczasowej, zainspirowana przez proroków, którzy pojawili się w okresie późnej konfederacji i zyskali na znaczeniu za czasów monarchii, zwłaszcza w okresach zagrożenia zewnętrznego. Kryzysy polityczne i społeczne tłumaczyli nieprzestrzeganiem przez Izraelitów przykazań Jahwe, zawartych w przymierzu z czasów konfederacji. Tym samym wskazywali, że źródło niepowodzeń i konfliktów tkwiło w samych Izraelitach, którzy swym bałwochwalstwem i niesprawiedliwością wzbudzali gniew Jahwe. Profetyzm prowadził tym samym do rozwoju sfery indywidualnego sumienia, konfrontującego się z konkretnymi, zrozumiałymi dla wszystkich, przykazaniami Jahwe. Można było dać odpowiedź na pytanie, jakich przykazań Izraelici nie przestrzegali i wytłumaczyć w ten sposób ich niepowodzenia polityczne. Fakt, że konfederacja i jej religijność opierały się na warstwach chłopskich i pasterskich oraz na wojowniczych rodach, nie sprzyjał, zdaniem Webera, rozwojowi etycznej racjonalizacji. Jak dowodził, im bardziej dany rozwój kulturowy miał chłopski charakter, tym bardziej przeważał tradycjonalizm i w tym mniejszej mierze religijność ludową cechowała etyczna racjonalizacja⁴². Również szlachta wojowników nie była nośnikiem racjonalnej etyki religijnej, sposób życia wojownika nie wiązał się bowiem z ideą dobrej opatrności czy systematycznych etycznych wymagań Boga. Pojęcia takie jak grzech, zbawienie, religijna pokora obce były poczuciu godności wszystkich politycznie panujących, przede wszystkim szlachcie wojowników. Stawianie czoła śmierci i irracjonalizmowi ludzkiego losu było dla nich codziennością. Od religii oczekiwali głównie ochrony przed złymi czarami i ceremonii rytualnych, licujących z ich stanowym poczuciem godności, ewentualnie – kapłańskich modlitw o zwycięstwo, czy też o prowadzącą do nieba, bohaterską śmierć⁴³.

Już w schyłkowym okresie konfederacji następowały istotne zmiany w strukturze społecznej Izraelitów, zaostrzały się dysproporcje pomiędzy żyjącymi poza miastami rolnikami i pasterzami a miejskimi patrycjuszami wojskowymi. Zmiany te uległy pogłębieniu wraz z powstaniem monarchii, z którym wiązał

⁴² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 367.

⁴³ *Ibidem*, s. 370.

się proces urbanizacji i towarzyszące mu nasilanie się antagonizmów pomiędzy biednymi a bogatymi. Tylko miejskich patrycjuszów, posiadających ziemię i czerpiących z niej dochody, stać było na uzbrojenie i zaopatrzenie oddziałów wojskowych. Stąd brało się ich znaczenie polityczne, opierające się wówczas na pozycji militarnej. Monarchia ewoluowała w kierunku wzorców sąsiednich despotów. Pozostawało to w związku ze wspomnianym wzrostem znaczenia miast i patrycjatu miejskiego, kosztem *gerim* i drobnych rolników, których udziałem stała się demilitaryzacja i pauperyzacja. Według Webera, powodem przemianowania przez miejskich patrycjuszów bogów kananejskich, zwłaszcza Baala⁴⁴, było to, że idealnie komponowali się oni z ich wyniosłym usposobieniem. Religijne i społeczne aspiracje zbrojnych patrycjuszów rodziły wrogość proroków, domagających się przywrócenia dawnych nomadzkich ideałów z czasów konfederacji, poprzez ożywienie dawnego kultu Jahwe jako Boga przymierza,

⁴⁴ Hebr. *Bá'ál*, l. mn. *Be'elim* – słowo należące do najstarszej warstwy języka semickiego, oznaczające „pana”, „właściciela”. Pośród ludów semickich (kananejskich) słowo w różnej swej formie (*Bá'ál* na zachodzie i południu; *Bel* w Asyrii; *Bal*, *Bol* czy *Bel* w Palestynie) oznaczało bóstwo władające światem lub jego częścią. Jednak Baale różnych plemion, miejsc czy sanktuariów nie były identyczne, każde bóstwo miało swoją naturę i swoje imię. W sztuce wyobrażano sobie Baala jako wojownika w szpiczastym hełmie ozdobionym rogami. W jednej ręce dzierżył maczugę, w drugiej błyskawicę – jego boski atrybut. Religia boga Baala była dość powszechnie akceptowana wśród starożytnych Izraelitów i chociaż walczone z tym kultem, to jednak nigdy nie został on na stałe stłumiony. Królowie i elity, zwłaszcza w państwie północnym, czcili Baala, podobnie jak zwykli ludzie, którzy uważali, że ich powodzenie, wydajność upraw i dobrostan zwierząt gospodarskich, uzależnione są od tego boga deszczu i słońca. Jego wizerunki widniały na wielu budynkach. Pojawiali się kapłani i różne klasy wielbicieli. Uroczystości składały się z kadzenia i całopalenia ofiar, czasami składano ofiary z ludzi. Kapłani tańczyli wokół ołtarzy, wznosili gorączkowe śpiewy i cięli się nożami, by wzbudzić zainteresowanie i współczucie bóstwa (A.G. Hefner, *Baal, Encyclopedia Mythica from Encyclopedia Mythica Online*, <http://www.pantheon.org/articles/b/baal.html> [dostęp: 9.08.2013]). Baal nie był jednak najwyższym bogiem Kanaanu. Szczyt tamtejszego panteonu należał do Ela, stwórcy wszelkich stworzeń, dostojnego ojca i króla bogów i ludzi. El uważany był za boga wszechmocnego, mądrego, dobrotliwego, łaskawego i miłosiernego, za najwyższego sędziego, orędownika sprawiedliwości, miłosierdzia, gościnności i obyczajności, przymiotów, które istoty ludzkie powinny starać się osiągnąć. Z tego powodu królowie kananejscy, kierujący obrzędami religijnymi w swych miastach-państwach, mieli obowiązek, jako przedstawiciele woli boskiej na ziemi, okazywać sprawiedliwość i miłosierdzie ludziom upośledzonym i bezbronny. Najbardziej znanym bóstwem żeńskim była Aszera, występująca w niektórych regionach Kanaanu jako żona Ela, w innych zaś jako żona Baala. Były okresy, że także niektórzy Izraelici traktowali Aszerę jako żonę Jahwe. M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 35–40, <http://www.opracowanie.eu/grant.htm> [dostęp: 9.08.2013].

dla którego nakazy wynikające z *berith* miały pierwszeństwo przed ofiarą⁴⁵. Jak pisze Weber, nawet jeśli nałożone pierwotnie przez Jahwe na konfederację wojenną przykazania były prymitywne, czego nie sposób z całą pewnością stwierdzić, to jednak widoczne było w nich przykładanie o wiele większej wagi, niż w przypadku innych ówczesnych bogów, do wypełniania określonych rytualnych i społeczno-etycznych norm. Jahwe nie był wówczas jeszcze traktowany jako Bóg ceniący sobie wiecznie obowiązującą moralność, taki wizerunek był „produktem” późniejszego racjonalizmu intelektualistów. W rozumieniu Izraelitów Bóg konfederacji zachowywał się jak król, stawał się gniewny i zapalczywy, kiedy nie wychodzono naprzeciw pozytywnie sformułowanym nakazom, gwarantowanym mu przez *berith*, czego on, władca, oczekiwał od swoich poddanych⁴⁶. Wprawdzie był Bogiem na wysokościach, jednak jego ziemskie zakorzenienie trudno było zignorować. Miał cechy człowieka, któremu nic co ludzkie nie było obce, łącznie z chimerycznością i wybuchowością.

Jak wiadomo, wraz z rozwojem Izraela rysowały się coraz wyraźniej konflikty pomiędzy różnymi grupami społecznymi, zwłaszcza pomiędzy miejską arystokracją wojenną, posiadającą ziemię (*gibbor* – wojownik, l. mn. *gibborim*), a rolnikami i pasterzami, którym dawała się we znaki pańszczyzna i niewolnictwo za długi⁴⁷. Tradycja biblijna grupie miejskich bogaczy przeciwstawiała północnoizraelskich rolników i pasterzy judzkich. To rolnik Saul i pasterz Dawid jako przedstawiciele dwóch typowych kategorii Izraelitów stawili czoła filistyńskiemu ciężkozbrojnemu⁴⁸. Ta gloryfikacja chłopskiej religijności, jaką w dużej mierze była pierwotna religijność izraelickiego związku wojennego, stanowiła późniejszy produkt literackiej działalności intelektualistów, opozycyjnych wobec mieszczańskiego sposobu życia okresu monarchii. Chłopi bowiem, jak przekonywał Weber, tworzyli warstwę, będącą nośnikiem niemagicznej, racjonalnej religijności, jedynie w wyjątkowych przypadkach. Źródła religijnego racjonalizmu tkwiły w pobożności miejskiej⁴⁹.

⁴⁵ J. Love, *op. cit.*, s. 203; M. Weber, *Starożytny judaizm...*, s. 132–133.

⁴⁶ M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 133.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 63.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 53, 63.

⁴⁹ Religijność późniejsza, zwłaszcza w okresie faryzejskim, wyglądała zupełnie inaczej. W pobożności gminy prawowiernych Żydów (*chaberim*) okresu późnego judaizmu wieśniak uważany był za bezbożnika, a człowiek niemieszkający w mieście, zarówno religijnie, jak i politycznie – za Żyda drugiej kategorii. Ta pogarda wobec chłopa wiązała się z faktem, że praktycznie nie mógł on żyć w zgodzie z przykazaniami żydowskiego prawa rytualnego. Teologia probabilońska, a jeszcze bardziej talmudyczna teologia rabiniczna, w swych praktycznych konsekwencjach utrudniały zajmowanie się pracą rolniczą (M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 368–369).

Monarchia izraelska osiągnęła swoje apogeum za rządów Salomona, który stworzył bogaty i potężny rząd centralny, jakiego Izraelici nigdy nie znali oraz zbudował świątynię w Jerozolimie⁵⁰. Jednak koszt funkcjonowania monarchii w takim kształcie był niewiarygodnie duży. Za wystawny i ekstrawagancki sposób bycia swego dworu Salomon płacił rozdawnictwem ziemi i wysyłaniem Izraelitów do pracy przymusowej. Kiedy umarł (pod koniec X wieku p.n.e.), plemiona północy odmówiły podporządkowania się władzy jego syna Roboama, ustanawiającego kultury pogańskie. Zapoczątkowany został podział kraju na dwa królestwa: Izraela ze stolicą w Sychem (później Samaria) i Judy, ze stolicą w Jerozolimie, które w ówczesnych warunkach geopolitycznych nie miały szans na dłuższe trwanie. W 701 roku p.n.e. Izrael podbili Asyryjczycy. Izraelskie znaczące rody zmuszone zostały nie tylko do przemieszczenia się w inne części imperium asyryjskiego, ale także do rozproszenia. Z powodu tego ostatniego ta protodiaspora zatraciła z czasem wiarę w Jahwe i swą tożsamość. Tradycja określa ją jako dziesięć zaginionych plemion Izraela. Późniejszy podbój królestwa Judy przez Babilończyków (597–586 rok p.n.e.) wyglądał inaczej. Podczas ekspedycji karnej do Judei (597 rok p.n.e.), w wyniku której Nabuchodonozor II uprowadził około 10 tysięcy ludzi, jak i po ostatecznym podboju w 586 roku p.n.e., kiedy uprowadzonych było dużo mniej, pomiędzy 800 a 1600 osób, pozwolono Izraelitom, by w Babilonie osiedlili się jako zwarta społeczność, dzięki czemu mogli kontynuować swoją wiarę w Jahwe i oprzeć się wpływowi obcego otoczenia.

Ruch profetyczny zapoczątkowany został już w czasach Samuela w XI wieku p.n.e., a rozwinął się za czasów dwóch królestw. W okresie monarchicznym zmniejszenie zagrożenia zewnętrznego było zazwyczaj pozytywnie skorelowane z nasilaniem się kultów obcych bogów, co dawało powód do aktywności proroków, ganiących pogańskie obrządki, zwłaszcza kult kananejskiego boga Baala/Baalów w Królestwie Północnym. Stałym motywem prorockiej retoryki było nawoływanie do wierności w przymierzu z Jahwe z czasów konfederacji. To stare przymierze oraz związane z nim braterstwo i prostota obyczajów stało się głównym tematem prorockich pieśni. Obok aspektu religijnego działalność proroków miała również aspekt społeczny, ich sprzeciw budził despotyczny charakter władzy królów izraelskich i judzkich oraz ich niesprawiedliwość względem ludu.

Profetyzm okresu monarchicznego – zauważał Weber – nie był profetyzmem dawnych *nabiim*, mającym bardziej wojowniczy charakter. Nowy typ proroka,

⁵⁰ Jak w przypadku wszystkich wydarzeń opisanych przez Biblię, także istnienie słynnej świątyni Salomona budzi spory wśród badaczy. Według niektórych archeologów świątynia ta powstała dopiero 200 lat po śmierci Salomona, tj. w połowie VIII wieku p.n.e.

zapoczątkowany przez Eliasza w IX wieku p.n.e., różnił się od dawnego męża bożego tym, że jego działalność cechowała się pacyfizmem, a prorostwo skierowane było nie tylko do króla czy starszyzny, ale również do ludu, a przynajmniej do tej jego części, która wyrażała zainteresowanie sprawami publicznymi. Prorok obdarzony był czysto osobistą charyzmą i głosił religijną naukę lub boski nakaz, nie posługując się przy tym środkami magicznymi czy ekstatycznymi, lecz wezwaniem Boga w modlitwie. Odróżniał się od dawnych *nabiim* również pod względem ekonomicznym: za swe prorokowanie nie pobierał pieniędzy, propagował idee religijne dla nich samych⁵¹. Eliaz zapoczątkował działalność profetyczną, kontynuowaną przez szereg wybitnych postaci, takich jak: Amos, Ozeasz, Izajasz, Jeremiasz, czy Ezechiel. Prorocy ci uosabiali duchową, bezinteresowną opozycję przeciw sprawowanym na dworze kultom bogów kananejskich i królewskiemu uciskowi, jakiego doświadczali rolnicy i pasterze, niegdysiejsi przedstawiciele wojsk związkowych. Prorocy okresu królewskiego – pisze Weber – byli przywódcami religijnymi, niezależnymi od istniejącej władzy politycznej, a często otwarcie wobec niej opozycyjnymi. W okresach narastania zagrożenia zewnętrznego działali publicznie, przemawiając do ludu na ulicach lub zwracając się do niego w listach otwartych, powodowani zawsze osobistą, spontaniczną inspiracją. Ich główną troską był los państwa i ludu. Elementy prorostwa stanowiły przekleństwa, groźby, inwektywy kierowane pod adresem władców, wyrazy rozpacz i gniewu. Nieskrępowani ani obyczajami, ani samokontrolą prorocy kierowali się jedynie pragnieniem przywrócenia chwały jednemu Bogu. Względy osobiste czy polityczne nie miały znaczenia. Uważali, że stosunki polityczne na ziemi są dziełem Jahwe i tylko on może je zmienić. W związku z tym, niechętnie odnosili się do sojuszy politycznych, bowiem implikowały one wiarę w skuteczność ludzkiego działania i niewiarę w potęgę Jahwe oraz jego specjalne przymierze z Izraelem. Religijne podejście do wydarzeń politycznych sprawiało często, że prorocy nie liczyli się z realiami. Ich znaczenie opierało się na przepowiedniach klęsk politycznych w czasach względnego dobrobytu i stabilizacji lub powodzeń i sukcesów politycznych w czasach klęsk i nieszczęść⁵². Prorocy byli zwykle samotnikami przedstawiającymi swe apokaliptyczne wizje przyziemnym zainteresowaniom ludzi swoich czasów, ich natchnienie poprzedzały różne patologiczne stany psychiczne. Nie dążyli jednak do uprawomocnienia swej działalności za pomocą cudów czy ekstazy, co miało ich odróżniać od „fałszywych proroków”, którzy zamiast słów Jahwe opowiadali sny. Swoją misję oddzielali od osobistego zachowania. Niewiele mieli wspólnego z ekstatykami z okresu konfederacji, chociaż stany

⁵¹ M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 108; idem, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 346–347.

⁵² R. Bendix, *op. cit.*, s. 216–218.

psychopatyczne stanowiły atrybut wszystkich rodzajów profetyzmu⁵³. Działalność proroków nie była możliwa w okresach względnej stabilizacji, zabraniała jej wówczas władza królewska, uważając wygłaszanie proroctw za wewnętrzną sprawę dworu i tamtejszych dworskich proroków.

Prorocy pojawili się w okresie przemian struktury politycznej, a przez to i społecznej, Izraela, wywołanych powstaniem monarchii, niestabilnością wewnętrzną i narastającym zagrożeniem zewnętrznym. Prywatne grzechy królów i ich społeczna niesprawiedliwość stanowiły główny przedmiot prorockich lamentacji. Przekształcanie się Izraela w państwo liturgiczne na wzór Egiptu, wobec którego Izraelici zawsze akcentowali swoją niechęć, oraz wprowadzenie do armii rydwanów stanowiły dla proroków źródło największego zła. Aparat biurokratyczny i przymus świadczeń na rzecz państwa uznawali za egipską obrzydliwość, za które należy się kara boża w postaci plag. Odpowiadało to wyobrażeniom ludu, izraelscy rolnicy i pasterze mieli świadomość, że kiedyś ich przodkowie walczyli przeciw miejskim wojskom obcych wrogów. Teraz we własnym państwie odczuwali polityczną i ekonomiczną przewagę króla i miejskiego patrycjatu, jako dzierżawcy popadali w coraz większe, prowadzące do niewoli zadłużenie. Broniący ich prorocy opiewali czasy, kiedy sam Jahwe przewodził armii rolników, domagali się, by królowie podobni byli do dawnych, jadących na ośle przywódców izraelickich, by porzucili charakterystyczny dla Salomona despotyzm, pozbyli się rydwanów, haremu, nie stosowali przymusowych robót i przestrzegali praw Mojżeszowych oraz nie zdawali się na cudzoziemskie sojusze, lecz tylko na przymierze z Jahwe⁵⁴. Krytycyzm ten – podkreślał Weber – ugruntował znaczenie Prawa. Prorocy, wskazując odstępstwa od przykazań przymierza z Jahwe jako źródło niepowodzeń, stymulowali rozwój świadomości prawnej, torując tym samym drogę racjonalnej etycznej religijności.

Idealizacja dawnych ludowych książąt prowadziła do rewizji starej tradycji biblijnej, według której Saula pomazał prorok Samuel, Dawid był pasterzem, a każdego króla oceniano według kryterium religijnego: czy był pobożnym jahwistą, czy też bałwochwalcą. Idee te sformułowano pod rządami Jozjasza (639–609), na które przypadła działalność proroka Jeremiasza (zm. po 585 roku), jak i odkrycie Deuteronomium pod koniec VII wieku przed Chrystusem i tzw. reforma deuteronomiczna, zrywająca z systemem zdecentralizowanych praktyk religijnych i ustanawiająca świątynię jerozolimską jedynym właściwym miejscem kultu.

Tradycja deuteronomiczna włożyła w usta Samuela, opiewanego jako proroka i przedstawiciela starego prawa, opis znieprawdzonego prawa królewskiego. Opowieść o pokonaniu Goliata przez Dawida procą z kamieniem, bronią typowo rolniczą – zdaniem Webera – również wpisywała się w nurt tradycji wrogiej

⁵³ *Ibidem*, s. 220–221.

⁵⁴ M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 110–111.

monarchicznym porządkom, gloryfikującej czasy konfederacji, chłopskiej armii, braterskiej równości i prostoty, czyli czegoś w rodzaju „koczowniczego ideału”⁵⁵. Pozostając pod wrażeniem upadku pozycji politycznej wiejskich prowincji, nurt deuteronomiczny akcentował fakt, że zanim Izrael został monarchią, bezpośrednią i niepodzielną władzę nad nim sprawował sam Jahwe, który nie potrzebował, tak jak współcześni królowie, całego aparatu urzędów, podatków i danin. Jahwe objawiał swoją wolę ludowi za pomocą dawnych proroków i wizjonerów i, jeśli lud okazywał posłuszeństwo przykazaniom, nie pozostawał bez boskiej pomocy. W ramach reformy deuteronomicznej oczekiwano od królów usunięcia typowo monarchicznych innowacji: likwidacji organizacji militarnej opartej na jeździe i rydwanach, skarbu koronnego, haremu cudzoziemskich księżniczek i uprawianego przez nie kultu obcych bogów, urzędników jako królewskich beneficjentów, pańszczyzny poddanych na budowach i polach królewskich. Monarcha miał porzucić władcze maniery i zachowywać się jak charyzmatyczny *primus inter pares*, jak jeżdżący na osie mądry sędzia i obrońca prostego ludu. Wówczas Bóg przymierza Jahwe miał stanąć u jego boku, tak jak kiedyś stał na czele chłopsko-pasterskiej armii⁵⁶.

Za czasów świetności władzy królewskiej pamięć o Mojżeszu i przymierzu zaniknęła, jednak w okresie dwóch królestw i na wygnaniu zaczęła zyskiwać na znaczeniu. Stanowiło to naturalną konsekwencję upadku politycznego Izraelitów oraz pytania o przyczyny tego stanu rzeczy. Stare prawo związkowe i znaczenie przestrzegania przykazań jako warunku łaski Jahwe zaczęły odgrywać dominującą rolę i odcisnęły wyraźne piętno na nadziejach na przyszłość, a idea przymierza nadała specyficzną dynamikę koncepcjom etycznym nauk kapłańskich i profetycznych⁵⁷.

Idealizując federacyjną przeszłość, prorocy przestrzegali przed zniewoleniem, jakie niosła ze sobą monarchia despotyczna i nadużyciami ze strony monarchów oraz ich patrycjuszowskich popleczników, wskazując zarazem powrót do przestrzegania przykazań zawartych w przymierzu jako jedyny sposób uniknięcia tej patologii. Do kluczowych pojęć epoki profetycznej należały *mišpat* (sprawiedliwość) i *sdaqa* (prawość)⁵⁸. Prorocy, tacy jak Eliasza⁵⁹, Amos⁶⁰,

⁵⁵ *Ibidem*, s. 113.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 115.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 118.

⁵⁸ J. Love, *op. cit.*, s. 207.

⁵⁹ Eliasza (z hebr. ‘Jahwe jest Bogiem’), żył w pierwszej połowie IX wieku p.n.e. Występował przeciwko królowi Achabowi (IX wiek p.n.e.) i jego żonie Jezabel, szerzących w Izraelu kult Baala i Aszery. Eliasza (jego historię opowiadają Księgi Królewskie) bronił wiary w Jahwe, wypominał królowi zdradę przymierza, ubolewał nad utratą tożsamości swego narodu, odmawiającego wierności jednemu i prawdziwemu Bogu.

⁶⁰ Jako prorok pojawił się prawdopodobnie w roku 750 p.n.e. Nazywany prorokiem sprawiedliwości społecznej, pochodził z Judei, z miasteczka Tekoa, działał jednak w Izraelu.

Ozeasz⁶¹, Izajasz⁶², czy Jeremiasz, nie cieszyli się poważaniem wśród Izraelitów, nawet wśród najniższych warstw, w których interesie występowali. Ganili oni bowiem politeizm Izraelitów, powszechny również wśród plebejuszy, stawiając w ich miejsce wymagania moralne na czele z wiarą w jedynego Boga Jahwe. Pozostawiali też w konflikcie z kapłanami, zwłaszcza jerozolimskimi, mającymi od czasu reformy deuteronomicznej monopol kultowy, których ganili za zbytne przywiązanie do zewnętrznych form rytualnych. Prorocy ci opierali się na inspiracji charyzmatycznej, powoływali się na słyszane słowo Boga (*da-war*), którego, jak twierdzili, byli przekazicielami. Nie uważali się natomiast za naczynia Boga, co było typowe dla wirtuozów religii wschodnich. Uwaga proroków – podkreślał Weber – nie koncentrowała się na kwestiach mistycznych ani na metafizycznych spekulacjach dotyczących świata, nie poszukiwali oni doskonałości duszy w opozycji do niedoskonałego świata, nie czuli się zjednoczeni z boskością i uwolnieni od doświadczeń życia. Zadaniem, które sobie stawiali, było zrozumienie bożych sądów i ich implementacja w ówczesnej rzeczywistości. Natura Boga nie zawierała bowiem niczego, czego nie obejmowałyby ludzkie zrozumienie. Najważniejszym żądaniem stawianym przez proroków nie była miłość, lecz wiara, co wiązało się z nauką posłuszeństwa i pokory jako głównych cnót i bezgranicznym zaufaniem Jahwe jako wszechmocnemu

Był pasterzem owiec i wołów, miał również sad z drzewami sykomorów. Nie należał zatem do ludzi biednych, jednak to w ich imieniu występował. Uwrażliwiony na nędzę i niesprawiedliwość, jakiej doświadczali drobni rolnicy i pasterze, nawoływał dwór i związane z nim środowiska kapłanów i bogaczy, by zmienili swoje postępowanie. Prorokował podbój Izraela przez Asyryjczyków.

⁶¹ Ozeasz (750–725 p.n.e.) działał w tym samym czasie co Amos, również w Królestwie Północnym. Ten północnoizraelski rolnik głównym przedmiotem swej działalności uczynił kult Baala jako największego konkurenta Jahwe. W jego prorocztwie Jahwe jest przedstawiany jako odtrącony i znieważony małżonek Izraelitów. Izraelici to, według Ozeasza, niewierna oblubienica, uprawiająca nierząd z kochankami – Baalami, przekonana, że to oni dają jej „chleb i wodę, wełnę, len i napoje”. Ozeasz jako pierwszy widział w przymierzu Boga z Izraelem przede wszystkim związek miłości, podobny do jego własnego małżeństwa z prostytutką Gomer.

⁶² Izajasz (765–701 p.n.e.) piętnował wady widoczne w różnych sferach społeczeństwa judzkiego, zwłaszcza pychę i zbytek, zepsucie moralne, wyzysk i ucisk klas niższych, niesprawiedliwość w wyrokach sądowych i w nakładaniu świadczeń publicznych, praktyki wróżbiarskie i formalizm w zewnętrznym kulcie Jahwe. Przepowiadał klęskę narodu i zarazem obiecywał ocalenie niezepsutej części Izraela, z której miał się odrodzić nowy, święty naród. Izajasz był największym prorokiem mesjańskim. Wiele z prawd nauki objawionej w Nowym Testamencie ma swój początek już w Izajaszu, np. nauka o odkupieniu ludzkości przez śmierć Mesjasza, nauka o konieczności łaski bożej do dobrego i o usprawiedliwieniu z wiary przez łaskę, nauka o przymiotach Boga, zwłaszcza o jego sprawiedliwości.

sprawcy wszystkiego⁶³. Naturalnie, istotne znaczenie miało przestrzeganie powszechnie znanych przykazań. Prorocy nie tworzyli nowej koncepcji Boga ani nowych zasad, warunkiem wstępnym całego profetyzmu było istniejące prawo. Nauczanie proroków koncentrowało się na etycznie poprawnym zachowaniu w sytuacji tu i teraz, w rzeczywistości dnia codziennego. Głoszone nieszczęście traktowali jako konsekwencję braku szacunku dla ogólnie obowiązujących nakazów Jahwe. Respektowanie nakazów etyki codziennej uchodziło za obowiązek Izraelity, wynikający z zobowiązania przodków wyrażonego w *berith*. Patoś eschatologicznych gróźb i obietnic był dodatkowym elementem wpływającym na zachowanie tych prostych przykazań, których każdy był w stanie przestrzegać. Specyficzne, obiecane Izraelowi zbawienie zależało w zupełności od etycznie poprawnego działania w świecie, działania zgodnego z zasadami moralności powszechnej. Działalność proroków nie dotyczyła kultu, jej przedmiotem była wyłącznie etyka⁶⁴. Prorocy nią się tylko interesowali i stawiali ją w centrum politycznej wspólnoty narodowej. Zagrożenie zewnętrzne prowokowało zadawane przez nich pytania, jakich wykroczeń przeciw *berith* dopuścili się Izraelici czy ich przodkowie. Przepowiadane przez nich nieszczęścia stanowiły produkt głębokiej odrazy wobec odstępstwa od *berith* oraz lęku przed następstwami tego stanu rzeczy, ale też wytwór niewzruszonej wiary w obietnice Jahwe i rozpaczliwej pewności, że lud roztrwonil szanse na ich spełnienie lub że był tego bliski⁶⁵. Ze względu na charakter ich proroctw udziałem profetów nieszczęścia była samotność; nikt nie chciał słuchać wieszczenia nieszczęść. Ekscentryczność i bezkompromisowość uczyniła z nich jednak ideologów jahwizmu i działaczy politycznych⁶⁶. Przy nacisku położonym na, stanowiący nowość, etyczny wymiar wiary prorocy powracali do wizerunku Jahwe jako Boga organizacji politycznej (dawnej konfederacji, jak twierdził Weber), co oznaczało, że traktowali go nie jako Boga wiecznego ładu, lecz jako funkcjonującego w świecie Boga działania⁶⁷. Zorientowanie profetyzmu na politykę wyrażało się w jego nieustannym zainteresowaniu losem narodu w wymiarze doczesnym. W stosunku do jednostki profetyzm uznawał prawomocność zasady Jahwe, wyrażającej się w krwawej zemście i wojnie, to znaczy potwierdzał odpowiedzialność jednostki za czyny swoich współplemieńców oraz za złe, nieodpokutowane uczynki swoich przodków. Wykroczenia przeciwko obowiązkom przymierza zdarzały się w przeszłości i w każdej chwili można było je łatwo wskazać. W związku z tym profetyzm zakładał istnienie nieustannej

⁶³ M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 288.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 268–271; J. Love, *op. cit.*, s. 208.

⁶⁵ M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 278.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 109.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 282.

zasadności zemsty Jahwe, dostateczne umotywowanie i wyjaśnienie wszystkiego gniewem Boga⁶⁸. W rozumieniu proroków Bóg był władcą postępującym w sposób zrozumiały dla człowieka, a ten pragnął wiedzieć, jak zdobyć jego łaskę. Prorocy nie stawiali pytań o sens przemijalności świata, czy życia o przyczynę kruchej, obciążonej winą i cierpieniem ludzkiej egzystencji. Nigdy nie skłaniała proroków ku Bogu potrzeba zbawienia czy doskonalenia indywidualnej ludzkiej duszy w obliczu niedoskonałego świata. Prorok nie czuł się zjednoczony z boskością (majestatyczna osobowość Boga-władcy wykluczała wszelką myśl o mistycznej unii z nim) i uwolniony od męki i bezsensu świata. Metafizyczna gnoza i interpretacja świata nie była brana pod uwagę, istota Jahwe nie zawierała bowiem niczego ponadzmysłowego, co leżało poza możliwościami rozumienia. Motywy Boga nie były niedostępne ludzkiej racjonalności, wręcz przeciwnie, właśnie rozumienie decyzji Jahwe, wynikających ze słusznych motywów, stanowiło zadanie proroków i nauczycieli Tory. Ten racjonalny charakter, zarówno wydarzeń zachodzących w świecie, którymi nie włada przypadek ani moce magiczne, lecz zrozumiałe przyczyny, jak i samego profetyzmu (proctwa, w przeciwieństwie do gnostyckiej ezoteryki, pozostawały zrozumiałe dla każdego), był przez Żydów, także i później, uznany za specyficzną cechę ich proroków⁶⁹. Przykazania Jahwe, podobnie jak jego dawne obietnice z czasów konfederacji, oraz prorockie nawoływania do ich przestrzegania cechowała konkretność i zorientowanie na doczesność. Odpowiedzi domagały się tylko aktualne problemy związane z aktywnością wewnątrzświatową, problemów teodycei nie podnoszono. Jak stwierdzał Weber, „by ocenić doniosłość tego stanu rzeczy, należy sobie uświadomić wynikającą z niego niesłychaną ekonomiczność gospodarowania siłami duchowymi”⁷⁰. Religia żydowska rozważaniom nad istotą kosmosu postawiła trwałą barierę; szczęście człowieka nie wiązało się z poznaniem sensu świata, przynosiło mu je działanie zgodne z przykazaniami Boga. Codziennej etyce judaistycznej specyficznej jakości nie nadała wyjątkowość jej nakazów, etyka ta nie różniła się znacząco od etyk innych ludów, lecz leżąca u jej podstaw zasadnicza postawa religijna, na którą trudny do przecenienia wpływ wywarł profetyzm⁷¹. Zaslugą tradycji profetycznej był monoteizm, stworzenie wizji uniwersalnego Boga etycznego, jedyne go decydującego o losach świata. Prestiż religijności profetycznej zatriumfował w czasie niewoli babilońskiej, gdy sprawdziły się przepowiednie klęski i zniszczenia.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 286–287. Z zasadą odpowiedzialności zbiorowej zerwało Deuteronomium. Profetyzm zorientowany na losy całego narodu, nie jednostki, w tym punkcie pozostał konserwatywny (*ibidem*, s. 286).

⁶⁹ *Ibidem*, s. 284–285.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 287.

⁷¹ *Ibidem*, s. 288.

Wniosek, że bóg babilońskiego króla Nabuchodonozora II (Marduk) pokonał Jahwe, mógł stać się wówczas oczywisty. Jednak zgodnie z religijnością wypracowaną przez proroków, dotychczasowe klęski narodu izraelskiego tłumaczono niewłaściwym postępowaniem, czynami pozostającymi w sprzeczności z postanowieniami zawartymi w przymierzu z Jahwe. Na wygnaniu babilońskim koncepcja ta ulega przekształceniu w kierunku mesjanistycznym. Według niej, Bóg ukarał odstępstwo Izraelitów, zsyłając Nabuchodonozora, który w jego ręku stał się narzędziem, mającym unaocznic Izraelitom ich dziejową misję w postaci głoszenia monoteizmu, wiary w jednego, panującego nad światem Boga (Iz 55:3–5, 10–11). Prorocka teodycea nieszczęścia swój punkt kulminacyjny znalazła na wygnaniu, gdzie Izrael ukazany został jako przedmiot zbawienia, cierpienie ludu stało się przedmiotem gloryfikacji i światowej misji historycznej.

Przemiana znaczenia przymierza dokonana za sprawą działalności proroków uczyniła z Żydów wspólnotę religijno-polityczną, różną, a przez to oddzieloną, od otaczającego ją środowiska, co przyczyniło się do rozwoju etyki, określanej przez Webera jako etyka negatywnie uprzywilejowanych, czyli etyka grup traktujących swe przykre położenie za niezasłużone i uznających się za predestynowane do zajęcia w przyszłości należnej im uprzywilejowanej pozycji. Weber podzielał, choć nie bezkrytycznie, przekonanie Friedricha W. Nietzschego, że „moralność bezsilnej nienawiści”⁷² była dziełem Żydów⁷³. Nakazane przez Boga cnoty praktykowane są przez wzgląd na nadzieję odpłaty i jest to w pierwszym rzędzie nadzieja kolektywna: to naród jako całość doznać ma

⁷² „[...] na gruncie żydowskiej etycznej religijności zbawienia – pisał Weber – nabiera znaczenia pewien element, zauważony po raz pierwszy przez Nietzschego, nie występujący w żadnej magicznej i animistycznej religijności kastowej. Element ten to *ressentiment*. Jest to w rozumieniu Nietzschego zjawisko towarzyszące religijnej etyce negatywnie uprzywilejowanych, którzy dokonując bezpośredniego odwrócenia starej wiary sądzą, że źródłem nierówności losów ziemskich jest grzech i niesprawiedliwość pozytywnie uprzywilejowanych, grzech i niesprawiedliwość, które wcześniej czy później muszą sprowadzić pomstę Boga. W postaci takiej teodycei negatywnie uprzywilejowanych moralizm służy jako środek uprawomocnienia świadomego lub nieświadomego pragnienia zemsty” (M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1995, s. 182; zob. też: idem, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 386).

⁷³ Nietzsche uważał, że tego rodzaju moralność zrodziła kasta kapłańska, rywalizująca z kastą rycersko-arystokratyczną. Założeniem ocen rycersko-arystokratycznych jest cielesność i zdrowie oraz to, co służy ich podtrzymaniu, czyli wojna, polowanie, igrzyska i zabawa. Wartości kapłańskie pozostawały w opozycji do działania, skoncentrowane na niechęci do witalności i piękna cielesnego, pychy, rządzy panowania, czy bystrości (F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 2011, s. 27).

wywyższenia i przez to także jednostka może odzyskać swój honor⁷⁴. Nadzieja zemsty dla pobożnych Żydów wiążąca się z moralizmem prawa, przenikająca niemal wszystkie święte pisma okresu niewoli babilońskiej i epoki późniejszej, w religijnej świadomości intelektualistów ustępowała co pewien czas zażyłości z Bogiem, wartości pobożnego zawierzenia boskiej dobroci i gotowości pogodzenia się ze światem. Działo się tak – uważał Weber – szczególnie w okresach względnie dobrego położenia skazanych na polityczną bezsilność gmin żydowskich. W okresach prześladowań podnoszono wołanie do Boga o zemstę albo modlono się o prawość własnej duszy w obliczu otaczającej wrogości. Choć – stwierdzał Weber – uznanie resentymentu za rozstrzygający element religijności żydowskiej, ulegającej na przestrzeni czasu istotnym zmianom, byłoby niewybaczalnym wypaczeniem, to jednak nie należy również lekceważyć jego wpływu na jej zasadnicze znamiona⁷⁵.

Według Webera, profetyzm przyczynił się do przemiany wojowniczej wspólnoty wiary w Jahwe w religijną wspólnotę kultową po upadku państwowości, inaczej mówiąc do przemiany Izraelitów w Żydów. Transformacja ta uczyniła z Żydów „naród pariasów”⁷⁶, którym stali się od niewoli babilońskiej, „naród gości” (*Gastvolk*), faktycznie lub formalnie oddzielony od świata zewnętrznego. Bez proroków i stworzonej przez nich teodycei cierpienia – twierdził Weber – Żydzi raczej nie zgodziliby się na ten status. Według socjologa, od pariasów indyjskich różnili się zasadniczo trzema ważnymi okolicznościami. Po pierwsze, stali się ludem pariasów w środowisku pozbawionym kast. Po drugie, obietnica zbawienia, w której pozostawała zakotwiczona rytualna odrębność judaizmu, miała zupełnie inny charakter niż u kast indyjskich. U tych ostatnich nagrodą za poprawne rytualnie zachowanie było wspięcie się, poprzez ponowne narodziny, na wyższy poziom, traktowanego jako wieczny, kastowego porządku świata. Utrzymanie porządku kastowego w niezmienniej formie było warunkiem wstępnym wszelkiego zbawienia, co wiązało się z traktowaniem świata jako bytu wiecznego i ahistorycznego. U Żydów obietnica zbawienia miała dokładnie odwrotny charakter: uważano, że porządek świata obrócił się był w przeciwieństwo tego, co zostało obiecanie na przyszłość i w przyszłości miał zostać odwrócony tak, że narodowi żydowskiemu znów przypadłaby, przypisana mu, pozycja narodu wybranego. Świat nie był ani wieczny, ani niezmienny, lecz stworzony. Jego współczesny porządek stanowił efekt działania ludzi, przede wszystkim Żydów i reakcji ich Boga na to działanie, czyli był wytworem historycznym, którego przeznaczenie zawierało się

⁷⁴ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 387.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 387.

⁷⁶ M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 11; idem, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 384–385.

w ustąpieniu miejsca stanowi pożądanemu przez Boga. Weber uważał, że cały stosunek starożytnych Żydów do życia wyznaczało to wyobrażenie, prowadzonej pod przewodnictwem Boga, przyszłej rewolucji politycznej i społecznej. I po trzecie, poprawność rytualna i uwarunkowana przez nią izolacja od środowiska społecznego stanowiły jedną stronę przyjętych przez Żydów nakazów. Stronę drugą reprezentowała wysoce racjonalna, to znaczy wolna od magii i irracjonalnych form poszukiwania zbawienia, religijna etyka wewnątrzświatowego działania⁷⁷. Etyka ta rozwinięta została następnie przez protestantyzm reformowany.

Źródło zmian w religijności żydowskiej, prowadzących w kierunku zracjonalizowanej etyki, tkwić miało nie tylko w społecznym położeniu negatywnie uprzywilejowanych. Nośnik racjonalnej, etycznej pobożności stanowił też sposób życia drobnomieszczaństwa, stanowiącego fundament religijności gminy. Warstwa rzemieślników i drobnych kupców, z racji swego sposobu życia, wszędzie tam gdzie istniały ku temu warunki, skłaniała się ku etycznej, racjonalnej religijności. Ich życie pozostawało powiązane z naturą w znacznie mniejszym stopniu niż egzystencja chłopów, zależność od irracjonalnego oddziaływania na duchy natury w przypadku drobnomieszczyków nie miała takiego samego znaczenia. Ich warunki bytu cechował zasadniczo bardziej racjonalny charakter, poddawały się one kalkulacji i celowo racjonalnym wpływom. Tym samym sposób życia rzemieślników i drobnych kupców przyczyniał się aktywnie do rugowania magii; rzetelna praca, spełnianie obowiązków, uczciwość, dotrzymywanie słowa leżały w ich własnym interesie, znajdowały doczesną nagrodę, której były warte. Stanowiło to etyczne, racjonalne ujęcie rzeczywistości w znaczeniu etyki odpłaty, bliskiej wszystkim nieuprzywilejowanym warstwom. Natomiast warstwy wojowników, zainteresowanych ekonomicznie wojną i rozwojem władzy politycznej, pozostawały mało wrażliwe na etycznie racjonalne elementy religijności⁷⁸.

Losy religii żydowskiej determinował również intelektualizm, zwłaszcza metafizyczne potrzeby indywidualnego ducha, którego ku rozważaniom etycznym i religijnym nie zmuszała niedola materialna, lecz przymus wewnętrzny, by móc ująć świat jako sensowny kosmos i zająć wobec niego stanowisko. Początkowo nośnikami intelektualizmu w religii żydowskiej byli kapłani i prorocy, którzy stworzyli fundamenty judaizmu. Intelektualiści szukali zbawienia od wewnętrznej niedoli, dlatego ich wizja zbawienia z jednej strony pozostawała bardziej oddalona od świata, a z drugiej – miała bardziej usystematyzowany charakter niż zbawienie od niedoli zewnętrznej, charakterystyczne dla warstw

⁷⁷ M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 11–12.

⁷⁸ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 376–377.

nieuprzywilejowanych. Intelktualista starał się nadać swojemu sposobowi życia całościowy sens, a zatem doprowadzić do jedności z sobą samym, z ludźmi i z kosmosem. Problem sensu świata zaistniał właśnie w ujęciu intelektualnym. Intelektualizm wypierał wiarę w magię i tym samym odczarowywał procesy w świecie, które traciły swój magiczny sens, już tylko „były” i „działy się”, lecz przestawały cokolwiek znaczyć. W związku z tym pilny stawał się wymóg, by świat i sposób życia jako całości znamionowały znaczenie i sens. Ten filozoficzny intelektualizm, którego nośnikami były zazwyczaj dobrze sytuowane warstwy społeczeństwa, pozostawał w związku z „intelektualizmem proletaroidalnym”, jak określał go Weber, reprezentowanym przez biednych, dysponujących podrzędnym wykształceniem, drobnych urzędników i beneficjentów, nienależących do uprzywilejowanych warstw biegłych w sztuce pisania (w czasach, gdy pisanie uchodziło za odrębny zawód) nauczycieli wiedzy elementarnej, wędrownych śpiewaków, lektorów, opowiadaczy. Wśród Żydów, jak u żadnego innego narodu, ten drobnomieszczański „intelektualizm pariasów” był bardzo rozpowszechniony. Wyrażał się w krzewieniu umiejętności pisania i systematycznym kształceniu w kazuistycznym myśleniu przez szkoły uczonych w Piśmie. Za sprawą wpływu tej „plebejskiej” warstwy intelektualistów działalność proroków zastąpiona została wśród żydowskiego mieszczaństwa kultem wierności Prawu⁷⁹.

Jak zauważał Weber, „intelektualizm pariasów” charakterystyczny był także dla sekt protestanckich, stając się dla nich źródłem niezwykłej siły oporu. W XVII wieku kręgi purytańskie charakteryzowało upowszechnienie znajomości Biblii oraz zainteresowania, zawiłymi niekiedy i subtelnymi, dogmatycznymi kontrowersjami, nawet wśród chłopów. Stworzyło ono religijny intelektualizm masowy, który później nie znalazł już swego odpowiednika. W przeszłości natomiast można go porównać jedynie do fenomenu wspomnianego religijnego intelektualizmu masowego późnego judaizmu i Pawłowych gmin misyjnych⁸⁰.

W kreacji etyki racjonalnej, głównego osiągnięcia starożytnego judaizmu, przymierze miało znaczenie kluczowe. Do jej rozwoju przyczyniły się działalność proroków oraz drobnomieszczański sposób życia i plebejski intelektualizm w okresie późnego judaizmu. W przekonaniu Webera etyka ta miała trudny do przecenienia wpływ na kształt nowoczesnego oblicza Zachodu. Z powodu śmierci Webera proces związków tej etyki z kulturą zachodnią nie został wykazany, chociaż było to jego zamiarem. Wedle planów, kontynuacją *Starożytnego judaizmu* miała być praca poświęcona judaizmowi talmudycznemu

⁷⁹ *Ibidem*, s. 389–390, 394, 396.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 400.

oraz początkom zachodniego chrześcijaństwa, w których proces racjonalizacji poddany zostałby dalszej analizie. To, że tak się nie stało, jest ogromną naukową stratą. Od Webera wiemy, że ducha racjonalnej etyki judaizmu odkrył na nowo protestantyzm reformowany, że nawiązał do jej zasadniczego dążenia uczynienia życia człowieka w świecie jak najbardziej zbliżonym do oczekiwań Boga, wyrażonych w zawartym z Nim przymierzu⁸¹. U protestantów reformowanych pojęcie przymierza, do którego na gruncie teologii katolickiej nie przywiązywano wagi, ponownie nabrało znaczenia nie tylko religijnego, ale także politycznego.

4. Podsumowanie

W interpretacji Maxa Webera, przymierze stanowiło instrument polityczny Izraelitów, który w epoce proroków stał się katalizatorem sprzyjającym procesowi racjonalizacji i etyzacji religii żydowskiej. Proces ten był zatem konsekwencją rozwoju świadomości politycznej Izraelitów, wyrażającej się w postaci przymierza z Jahwe, mającego charakter obronny w odniesieniu do związku plemiennego oraz społeczno-polityczny, jeśli chodzi o relacje wewnątrzplemienne. Analiza Webera dowodzi, że, podobnie jak miało to miejsce w przypadku greckiej filozofii politycznej, z której wzięła swój początek etyka, także u Żydów etyka, w tym wypadku religijna, pozostawała w związku z polityką – rozwinęła się jako konsekwencja praktycznych doświadczeń politycznych Izraelitów. Również w przypadku Żydów polityka może zostać zatem potraktowana jako podmiot etyzujący. Jahwe, Bóg natury, stał się z czasem Bogiem plemiennej organizacji politycznej, by za sprawą ruchu profetycznego zyskać status Boga etycznego. Etyka pozostawała ściśle związana z przestrzeganiem norm prawnych, będących przedmiotem przymierza politycznego. Jahwe rozumiany był jako Bóg zainteresowany ludzką doczesnością, Bóg współpracujący z Izraelitami w oparciu o zasady przymierza, działający w świecie Bóg polityczny, zaangażowany w los konkretnego narodu.

Bibliografia

- Bendix R., *Max Weber. Portret uczonego*, Warszawa 1975.
Grant M., *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 35–40, <http://www.opracowanie.eu/grant.htm> [dostęp: 9.08.2013].

⁸¹ J. Love, *op. cit.*, s. 215.

- Hefner A.G., *Baal*, *Encyclopedia Mythica from Encyclopedia Mythica Online*, <http://www.pantheon.org/articles/b/baal.html> [dostęp: 9.08.2013].
- Love J., *Max Weber's Ancient Judaism*, [w:] *The Cambridge Companion to Weber*, S.P. Turner (red.), Cambridge 2000, s. 200–220.
- Mittleman A., *Max Weber's Conception of Covenant in Ancient Judaism*, with *Reference to the Book of Judges*, „Jewish Political Studies Review” 1994, no 1–2, s. 9–25.
- Nicholson E.W., *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, Kraków 2011.
- Robertson Smith W., *Preface*, [w:] *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, J. Wellhausen (red.), Cleveland 1957, s. 1–16.
- Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 3: *Starożytny judaizm*, Kraków 2000.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002.
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1995.
- Wellhausen J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Cleveland 1957.

Abstract

In Max Weber's interpretation, the covenant was a political instrument of the Israelites. In Weber's view, the original goal of the Sinai covenant was the political goal – strengthening the defense force of scattered Israeli tribes, and within the tribes it gave the durability of socio-economic relations between social groups, mainly between shepherds of small herds and a farmers or a city military patriciate owning land. The covenant had a defensive character with regard to the tribal union and socio-political character in terms of intertribal relations. Israel was developing and gaining its specific character as a cult and military union based on free shepherds and farmers, uniting during the wars against enemies. In the later age of prophets, the covenant became a catalyst for the process of rationalizing and ethicizing the Jewish religion. This process was, therefore, a consequence of the development of the political consciousness of the Israelites, expressed in the form of the covenant with Yahweh.

Keywords: covenant, Israel, Yahweh, tribal union, ethics, rationalization

Summary

Myths and Stereotypes in the Collective Representations

This work is a collection of articles written by representatives of various social sciences whose field of interest lies within such categories as: collective representations, collective memory, collective identity, myths and stereotypes. Politics should be seen as the common denominator for this broad spectrum of issues raised in this publication as it lies in the centre of the attention of each and every author who contributed to this work. The variety of interests and research orientations corresponds with today's postulates of sharing interdisciplinary reflections on complex and complicated issues – the issues discussed in this monograph should be considered as such.

The first texts in this work are strictly theoretical and deal with: an attempt to categorize the collective representations; an analysis of the anthroposphere of our days and the return of the “enlightened” man, but not in the understanding of Immanuel Kant; the approximation of the contents and forms of utopia – the utopia of thought and the utopia of deed, which seem to begin to reappear in the political thought of some circles.

The majority of texts found in this work refers to the case study, analyses the myths, stereotypes, collective memory and the collective identity of different societies: Polish, Russian, Ukrainian, Czech, Chinese, North Korean and that of former Yugoslavia.

The originality of this work is strengthened by the studies devoted to the rare research ideas such as the importance of myths in sport's diplomacy. It seems that such a broad spectrum of themes focused on the topic issues creates an opportunity for a deeper understanding of the collective spaces.

Keywords: Political myths, stereotypes, collective memory, collective identity, collective representations, Utopias

Monografia gromadzi studia poświęcone wyobrażeniom zbiorowym, mitom politycznym, wreszcie – pamięci zbiorowej. To problematyka, która budzi coraz większe zainteresowanie nie tylko historyków, którzy zwykle bywają bliżsi idiografii, lecz także politologów, socjologów, specjalistów od stosunków międzynarodowych i kulturoznawców.

Jesteśmy zaskakiwani zarówno tym, co się dzieje w Europie i na innych obszarach globu ziemskiego, czyli rozpadem z pozoru stabilnego ładu, jak i szybkością oraz nieprzewidywalnością zmian, których nie są w stanie przewidzieć perspektywnie nastawieni ludzie nauki. Mamy do czynienia z obojętnością społeczeństw nawet wtedy, gdy zagrożenie staje się bezpośrednie. Poniekąd stajemy się zbiorowościami, jakich nie wymyśliłby George Orwell. Niewielkie grupy sterników zbiorowej świadomości ludzi „popychają” te społeczności w kierunkach, które sami znają. Wszystko to dzieje się za sprawą usilnego dążenia do kreowania wyobrażeń zbiorowych przez nowoczesne media. Refleksja nad problematyką wyobrażeń zbiorowych i tożsamości w jej dwóch wymiarach staje się zatem żywotnie potrzebna.

**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**

 wydawnictwo.uni.lodz.pl
 ksiegarnia@uni.lodz.pl
 (42) 665 58 63

Książka dostępna również
jako e-book

ISBN 978-83-8088-950-7



9 788380 889507

