

# **Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki).**

Bogusław Bakuła

## Bogusław BAKUŁA

### Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)

„Zbyt często literatura i kultura są uważane za politycznie,  
a nawet historycznie niewinne;  
moim zdaniem jest dokładnie odwrotnie...”

(E.W. Said, *Orientalizm*<sup>1/</sup>)

### „Kresoznawcza” eksplozja w Polsce

Minął już okres wielkiego zainteresowania literaturą należącą do tzw. kresowego dyskursu, jak również czas gwałtownego rozwoju myśli kresoznawczej w takich dziedzinach, jak historia, literaturoznawstwo, etnologia, socjologia. Przedrukowano niemal wszystko, co w tej materii było cokolwiek warte, a ukazało się na emigracji. Trudno zliczyć konferencje, seminaria, tomy zbiorowe oraz prace indywidualne odnoszące się do różnych aspektów tego zjawiska. A przy tym temat „kresów” zagarnia nie tylko obszary wschodnie – staje się hasłem wywoławczym w programach różnych konferencji dotyczących kwestii pogranicza. Nadal pojawia się wiele nowych tekstów literackich, wspomnieniowych, naukowych i popularnonaukowych należących do nurtu czerpiącego z kresowej pamięci. Kilkadziesiąt witryn „kresofanicznych” w Internecie stanowi w tej chwili osobne zjawisko komunikacyjne. „Kresy” otaczają nas już z wszystkich stron, choć zarazem znaj-

---

<sup>1/</sup> E.W. Said *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Zysk i s-ka, Poznań 2005, s. 63.

dują się w centrum naszej zbiorowej wrażliwości. Zdaje się, że multiplikacja i hiperbolizacja „kresów” w stosunkowo niedużym społeczeństwie oraz państwie wykracza poza jego realne doświadczenia i możliwości, jak również uzasadnienia geograficzne, etniczne i polityczne, będąc wyrazem nieokiełzanych sił mityzacji. Tutaj się Polacy realizują najpełniej i we własnej opinii, najpiękniej. „Kresom” są bardziej wierni niż państwu, umiarkowanej polityce czy pragmatycznej ekonomii. Ta skłonność nie pozostaje niezauważona.

Rewitalizująca funkcja „kresów” w polskiej świadomości zbiorowej znajduje oparcie nie tylko w nostalgii literackiej. Jej realnym wyrazem jest kresoznawcza literatura naukowa, popularnonaukowa i wspomnieniowa. Z przyrastającego korpusu tekstów wyłania się charakterystyczny obraz świata, forma języka i kierunek myśli. Warto się zastanowić, jakim językiem mówi się o „kresach”, w jakich źródłach znajduje oparcie wyłoniony obraz świata. Termin „kresy” należy do szerszej struktury myśli i obrazu posiadającej swoisty magiczno-mitotwórczy charakter i wywierającej znaczny wpływ na postawy społeczno-polityczne zbiorowości polskiej. „Kresy” bowiem w tej perspektywie są tym, co najbardziej polskie, choć (bo) utracone; tym co nobilituje *ex definitione* każdego, kto o nich mówi. I odwrotnie – każda krytyka może się tu spotkać z ostrą reakcją, a nawet z oskarżeniem o narodową zdradę.

### „głosłowna potęga dyskursu...”

Wybitny francuski historyk Daniel Beauvois, autor pracy *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*<sup>2</sup>, zastanawia się nad zaskakującą żywotnością kresowego mitu, ujętego w ramy obrazu arkadyjskiego i katastroficznego. Wskazuje na ścisły związek między nimi: „Nuta idylliczna dominowała w polskim mówieniu o Ukrainie i najlepiej stwierdzić od razu, że było to źródło katastrofalnych najczęściej stosunków między Ukraińcami i Polakami”<sup>3</sup>.

Francuski historyk, mówiąc o nostalgicznych postawach Polaków, nie kryje zdziwienia: „...prawdę mówiąc – nie jest jasne, dlaczego Ukraina nadal wypełniała duszę przeciętnego Polaka nostalgią i czarem nawet za czasów komunistycznych”<sup>4</sup>.

Beauvois jest sceptyczny wobec wartości poznawczych kresowego dyskursu literackiego w kulturze polskiej. Pisze: „...imponująca biblioteka kresoznawcza niezdolna jest dać wyobrażenie o źródłach nieporozumień. Głosłowna potęga dys-

<sup>2/</sup> D. Beauvois *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*, przeł. K. Rutkowski, Towarzystwo Opieki nad Archiwum Instytutu Literackiego w Paryżu i Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005, s. 813.

<sup>3/</sup> Tamże, s. 11.

<sup>4/</sup> Tamże.

kursu prawie zawsze zagłusza wymowę dokumentów, co czasami prowadzi – jak wypadku *Krzemieńca* Ryszarda Przybylskiego – do jawnego zwichnięcia rzeczywistości<sup>5</sup>. Owa „głosowna potęga dyskursu”, stanowiąca rodzaj duchowej władzy, staje się wyrazem nadrzędnej świadomości odbierającej siłę racjonalnym argumentem.

Beauvois unika terminu kolonializm, nie chcąc wkraczać na niezręczny dla niego obszar sporu. Pisze, że: „Chodzi raczej o świadome ignorowanie drugiej strony medalu, o ustawiczne budowanie mitu o harmonijnej wielokulturowości dawnej Rzeczypospolitej. A właśnie ten typ literatury się rozmnożył po roku 1989. Mit ma to do siebie, że proponuje drugą naturę, czasem mocniejszą niż rzeczywistość”<sup>6</sup>.

W takich wypadkach podkreśla się rolę literatury. Nadrzędnym dyskursem spełniającym rolę wiedzy źródłowej o tzw. „kresach” w polskiej opinii publicznej ostatnich co najmniej stu lat była mityzująca rzeczywistość literacka fikcja, wypierająca racjonalną ocenę historyczną, zwłaszcza w czasach rozbiorów, a potem komunistycznego izolacjonizmu; fikcja ta budowała mitologię utraconej ojczyzny, cierpienia, ofiary. Warto przy tym zauważyć, iż pozycja literatury jako źródła wiedzy historycznej, politycznej, patriotycznej – to nie jakaś aberracja świadomości polskiej, maniakalnie przywiązanej do „kresów”, tylko psychologiczny efekt k o m p l e k s u o d c i ę c i a, zwłaszcza w okresie komunistycznym, i konieczności oparcia się na jedynym źródle, którego nie można było do końca zafałszować – na literaturze narodowej. Na emigracji nieunikniona idealizacja przeszłości tworzyła jeszcze silniejszy impuls, którego skutkiem był k u l t z i e m u t r a c o n y c h, nie biorący pod uwagę racjonalnych przesłanek historycznych. Jednak skutki owego literackiego przywiązania do „kresów” wtrącają zbiorową świadomość w strefę mitu, gdzie możliwe jest każde roszczenie. Jeszcze dziś formuła *gente Ruthenus, natione Polonus* wydaje się wielu Polakom najpiękniejszą z możliwych koncepcją tożsamości na „kresach”<sup>7</sup> i nie dopuszczają oni myśli o jej kolonialnym charakterze.

W nawiązaniu do Beauvois, jednak mocniej niż on chce w tym szkicu pokazać pewne cechy polskiego dyskursu kresowego, które wiążą się z kolonialną formą świadomości, aczkolwiek już pozbawioną przedmiotu kolonizowania, formą sytuującą się w sferze używanego języka, przywoływanych obrazów, stereotypów, stylu roztrząsań popularnonaukowych i naukowych. Szczęśliwie dzisiaj dyskurs kresowy, który pełni rolę specyficznej supernarodowej świadomości historycznej, nie prowadzi do niewolenia kogokolwiek poza samymi Polakami. Nie oznacza to, iż jest on odbierany tylko jako niegroźna polska obsesja. Byłe „kresy” odpowiadają bowiem na ich ciągłe „ukresowanie” zdecydowaną negacją.

---

5/ Tamże, s. 19.

6/ Tamże, s. 17.

7/ „Dobrowolna polonizacja kilku arystokratycznych rodów rusińskich dawała prawo do takich spekulacji” – pisze Beauvois, tamże, s. 12.

## „Polskie kresy” – symbol wykluczenia

Słowa „kresy” używam w cudzysłowie, ponieważ mam świadomość, że dawniejsi i zwłaszcza obecni mieszkańcy tego obszaru nie życzą sobie być polskimi „kresami” w żadnym wypracowanym przez Polaków rozumieniu, a więc że jest to słowo niepoprawne politycznie i determinuje ten typ stosunków, który może być odbierany jako symboliczny polski kolonializm. W czasach pewnej nadwrażliwości na kwestie historii, tożsamości, odrębności etnicznej, kulturalnej, politycznej, znacznie ochładza to pragmatyczny dialog. Nikt w Polsce nie pyta, czy Litwini, Białorusini, Ukraińcy chcą być, metonimicznie, „kresami” Polski w jej historycznych i dzisiejszych granicach, i co o tym myślą. Dyskurs kresowy gromko obwieszczany jako forma dialogu i przede wszystkim wielokulturowości już na tym pierwszym etapie rozpoznania ukazuje swoją pustkę. Nie ma w nim miejsca na dyskusję. „Kresowość”, „kresoznawstwo” są zresztą zarezerwowane dla Polaków, rzadko spotkać tu można aktywnych Litwinów, Białorusinów, Żydów czy Ukraińców.

Znany i ceniony badacz Jacek Kolbuszewski publikuje świetną, popularną pracę pt. *Kresy* w serii „A to Polska właśnie”. Pisze w niej o wielkiej, choć już minionej, polskiej kulturze na ziemiach obecnej Litwy, Białorusi i Ukrainy. Nie ma tu większych wzmianek o historii i kulturze wymienionych krajów. Jest tylko historyczna Polska. Niech nie zdziwi nas, że w opinii obywateli tych państw praca Kolbuszewskiego może być odbierana jako próba dominacji lub wykluczenia ich kultur, podporządkowania i lansowania zmyślonej (nie)prawdy o wspaniałości „polskich kresów”. Współczesny Ukrainiec, Białorusin czy Litwin reaguje na to dzieło emocjonalnie, albowiem świat tam opisany w jego rozumieniu ani kresami, ani Polską, w dodatku „właśnie” – nie był i nie jest! Być może zdziwieni tego typu reakcją Polacy również gwałtownie odniosą się pracy niemieckiego badacza pod zmyślnym tu tytułem *Nasze kresy* w hipotetycznej serii „A to Niemcy właśnie” o Śląsku, Pomorzu i Mazurach. Wiele pełnych swoistej hipokryzji pułapek, ukrytych w pozornie efektownych skrótach myślowych, wciąż kryje się we współczesnej świadomości polskiej (i nie tylko, rzecz jasna), w jej języku i zwyczajach.

Od co najmniej stu lat słowo „kresy” (w szerokim rozumieniu „kresy wschodnie”, inne geograficzne wskazania, na przykład „kresy zachodnie” etc. mają charakter drugorzędny) zajmuje jedno z centralnych miejsc w narodowym i państwowym dyskursie mitotwórczym. „Kresy” były miejscem szczególnej konfrontacji politycznej i walki o polskość, to znaczy *de facto* o utrzymanie polskiego stanu posiadania. Kryje się w tym słowie nietajona wielka siła lokalnego patriotyzmu (przerzuconego w dwudziestolecie międzywojennym i w ostatnim czasie na patriotyzm państwowy), egzotyizmu, inności, barwności, niezwykłości, która przyciąga nie tylko Polaków. Z drugiej strony jest w tym słowie ukryta pewna tonacja obniżania rangi, swoisty przekaz wskazujący na peryferyjność „kresów” jako świata z dala od polskich centrów, a przecież nie tylko polskiego (z obu przyczyn termin „kresy” był i jest atakowany na Ukrainie, odrzucany jako absurdalny na Litwie).

W perspektywie, którą wyznaczył Edward W. Said pracą *Orientalizm*<sup>8</sup>, słowo „kresy” byłoby typowym leksykiem należącym do słownika kolonialnego dyskursu, choć praktyka tego „kolonializmu” jest wyłącznie już historyczna albo, inaczej mówiąc, nie posiada ona desygnatu, jej światem są wyłącznie słowa i symbole. Dowodzi to siły konstrukcji mityzujących doświadczenie historyczne, ukrytych w języku komunikacji społecznej, a zwłaszcza w literaturze, przekazach dokumentalnych i politycznych. Anachroniczne słowo „kresy” żyje w społecznych emocjach. Oto nawet bezdyskusyjny, zdawałoby się, autorytet, Jan Paweł II, staje w obliczu krytyki lub osobliwych relacji. W trakcie „kresowej” konferencji Ryszard Kiersnowski otwarcie krytykuje wypowiedź Papieża, który mówił o Litwinach polskiego pochodzenia (tzn. obywatelach Litwy pochodzenia polskiego)<sup>9</sup>, a nie o uciśnionych Polakach. Kiersnowski włączył tych Polaków do świata „kresów”, wyłączając ich z Litwy jako państwa macierzystego, stworzył dla nich na Litwie odrębny świat wybaczenia, bezdyskusyjny świat wartości wyłącznie pozytywnych, jakąś uciśnioną Polskę, domagając się, w imię „kresowych” świętości, odrębnego traktowania. Z kolei katolicycy obywatele nie tylko katolickiego grodu Przemyśl zamknęli przed najwyższym włodarzem tego wyznania drzwi garnizonowej świątyni, która miała zostać przekazana ukraińskim grekokatolikom w imię dobrosąsiedzkiej wspólnoty. „Kresy” mają być wyłącznie polskie. Podobnie jak kościoły. Jeśli nie są polskie, czyli wyłącznie nasze, to nie mają prawa do istnienia. I żaden papież nie może tego zmienić.

„Kresy” oznaczają przeanieleny obraz dobra, raj, utraconej wspólnoty, harmonii. A równocześnie stanowią symbol cierpienia i ofiary. „Kresy” to klucz do narodowej martyrologii i świętych, niekwestionowanych prawd. Każdy, kto wydaje tęskny głos w sprawie „kresów”, jest prawdziwym Polakiem. Inni to właśnie wyłącznie Inni. Zabieranie głosu w sprawie „kresów” sytuuje mówiącego w centrum narodowego dyskursu polskiego, potwierdzając narodową tożsamość niemal na zasadzie magicznego zaklęcia. Jest to jednak taka definicja tożsamości, która wyklucza Innych.

### Kresy i pogranicza

Problematyka „kresów” jest oczywiście związana z problematyką pogranicz etniczno-kulturowych. Różnica między tymi dwoma zagadnieniami polega jed-

---

8/ E.W. Said *Orientalizm*.

9/ R. Kiersnowski *Kresy przez małe i przez wielkie „K” – kryteria tożsamości*, w: *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handtke, Instytut Slawistyki PAN i Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1997, s. 109-118. „...renesans kresowy otrzymał ciężki cios z najmniej spodziewanej strony. Fatalne słowa Jana Pawła II wypowiedziane w wileńskim kościele dominikanów, iż gromadzą się tam «Litwini polskiego pochodzenia» zaciążyły jak wyrok na tożsamości kresowych Polaków. Bo skoro *Roma locuta*, i to ustami papieża-Polaka, to sprawa została definitywnie zamknięta, koniec polskiej obecności na Kresach, a tym samym i koniec Kresów” (s. 118).

nak na tym, że „kresy” traktuje się jako zjawisko z dziedziny zbiorowej pamięci oraz – przede wszystkim – narodowej aksjologii<sup>10</sup>, podczas gdy termin „pogranicze” jest w zasadzie neutralny i nie wzbudza tego typu skojarzeń. Pogranicza są wokół, w miejscach styku z sąsiadami, „kresy” natomiast, należąc do sfery świadomości oraz narodowej ideologii – znajdują się jednocześnie w centrum i wszędzie. Każde pogranicze może dziś otrzymać dowartościowujący je pakiet „kresowości”<sup>11</sup>. Będzie wtedy rubieżą, linią obrony polskości. W polu znaczeniowym terminu nadal ważną rolę odgrywają elementy militarne – walka, danina krwi, etos rycerski, pilnowanie granic, jak w skautowskiej pieśni „o rycerzach znad kresowych stanic”<sup>12</sup>. Innym, paradoksalnym efektem ideologizacji „kresów” jest sytuacja, w której pogranicze jest wspólne (tj. wielonarodowe), a „kresy” są wyłącznie polskie. Dzieje się tak w zwrotach „polskie kresy”, „nasze kresy”, „utracone kresy” – należą one bowiem tylko do polskiego dominium, nawet jeśli dzisiaj jest to obecność symboliczna.

Socjolog Krzysztof Kwaśniewski wyodrębnił te cechy „kresów”, które – jego zdaniem – wyrażają zdobywczość, ekspansywność, agresję:

1. strefowość, rozumiana jednak bardziej jako kierunek niż jako obszar, 2. akcent bardziej na peryferyjność niż na centrum, zwłaszcza ściśle etniczne, 3. ofensywność i rozszerzanie państwowego stanu posiadania (przewaga myślenia państwowego nad narodowym, państwowej asymilacji nad narodową kontrakulturacją), 4. jednostronność i poczucie siły, przewagi, automatyzm przynależności do etnoklasy wyższej, uprawnionej nawet do arogancji, 5. satysfakcja ze zdobyczy, 6. pierwotny związek z młodością i męskością, z przygodą, 7. satysfakcja z pozyskiwania obcych a wiernych realizatorów własnych dążeń. W przeciwieństwie do pogranicza kresy nie są uznane z obu stron za kresy, a do terytorium etnicznego nawet nie muszą bezpośrednio przylegać. Ich oddziaływanie mitotwórcze może jednak modyfikować wyobrażenia i dążenia związane z określe-

<sup>10/</sup> J. Kolbuszewski *Kresy*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996, s. 128.

<sup>11/</sup> Z naukowego punktu widzenia jest inaczej. Jak pisze M. Koter: „Nie każde jednak pogranicze zasługuje na to, aby nazwać je kresami, wręcz przeciwnie” (M. Koter *Kresy państwowe – geneza i właściwości w świetle doświadczeń geografii politycznej, w: Kresy – pojęcie...*, s. 9. Inaczej widzi rzecz S. Uliasz: „Kresy jawią się przeto jako wspólnota cierpiących i wygnañców, jako szaniec polskości albo wręcz przeciwnie jako świat arkadyjski, są też postrzegane jako wspólnota wspólnot” (*Kresy jako przestrzeń kulturowa*, w: tamże, s. 136).

<sup>12/</sup> Etos kresowy – „etos trwania na zagrożonym posterunku granicznym w obronie ojczyzny i wiary” (M. Koter *Kresy państwowe...*, s. 31); mit przedmurza chrześcijaństwa to „mit jedności narodowej w obrębie Rzeczypospolitej za sprawą polskiej świadomości, integrującej jakoby, niby dzieci jednej matki – Korony Polskiej – różne zamieszkujące ją nacje, czego konsekwencją były uparte marzenia o Polsce „od morza do morza” (tamże); „Od czasu XIX w. dokonała się w Polsce interferencja pojęć Kresów i Ukrainy, stały się one niemal synonimami. Ale sfera znaczeń i wartości pojęcia „polskie kresy państwowe” powinna być rozszerzona i na inne obszary o podobnych cechach i rodowodzie historycznym” (tamże).



niem terytorium narodowego na zewnątrz i z określeniem własnego centrum kultury wewnątrz.<sup>13</sup>

Autor wskazuje również na swoistą postawę mentalną kresowej tożsamości: „Do tego potrzebne jest poczucie wyższości, przewagi, ofensywności, jednostronności dążeń zawłaszczających, aneksjonistycznych czy agresywnych, niewspółmierności siły napotykanego oporu”<sup>14</sup>.

### Polski dyskurs kolonialny?

...Rzeczpospolita na ponad sto lat zniknęła całkowicie z mapy Europy, istniejąc jedynie – jak by powiedział Said – w „geografii imaginacyjnej”. Większą część dwóch ostatnich stuleci Polska spędziła więc w niewoli jednego lub drugiego mocarstwa. Trudno o bardziej imponujące postkolonialne referencje.<sup>15</sup>

– pisze amerykańska polonistka Clare Cavannagh. Tę stronę medalu poznaliśmy głęboko i boleśnie. Drugą ukazuje nam Daniel Beauvois w cytowanej tu pracy *Trójkąt ukraiński*. Nigdzie bowiem nie jest powiedziane, że skolonizowana zbiorowość nie może przejawiać cech kolonizatorskich. Dlatego Polacy doskonale wiedzą, jak wygląda świat skolonizowanych i kolonizujących zarazem. Wiedzą, ale nie są zainteresowani myśleniem w kategoriach odpowiedzialności za tę dychotomię.

Na podstawie znanych prac Edwarda W. Saida, Gayatri Spivak, Homi Bhabhy można sformułować szeroką definicję „dyskursu kolonialnego”, która będzie uwzględniać powyższe doświadczenia. Byłby to nurt językowych, potocznych oraz instytucjonalnych (literackich, naukowych, politycznych) przekonań wskazujących na uzasadnione, we własnym dyskursie, poczucie wyższości oraz prawa do panowania nad innymi obszarami, ludami, kulturami, a także poczucie misji wobec nich. Nierzadko te przekonania są połączone z odmawianiem kolonizowanym zdolności do samoistnego bytu (niedojrzałość społeczno-polityczna, tzw. niehistoryczność, niski poziom cywilizacyjny). Dyskurs kolonialny cechuje paternalizm, przekonanie o niepodważalnej dominacji własnego świata, dopuszczenie do głosu tzw. multikulturalizmu, czyli sterowanej wielokulturowości. Said twierdzi, że kolonialny dyskurs nie odnosi nas do korpusu tekstów wyrażających wprost ideologię kolonialną, ale raczej do zestawu praktyk i reguł, które produkują teksty i są metodologiczną organizacją ich zawartości myślowej.

<sup>13/</sup> K. Kwaśniewski *Społeczne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowego*, w: *Kresy – pojęcie...*, s. 80.

<sup>14/</sup> Tamże, s. 69. W innym miejscu Kwaśniewski pisze: „Pojawia się mentalność *sahiba*, czyli pana i zdobywcy (dla swego kraju) i obrońcy (zwykle jednak przeciw tym samym, na których dokonał podboju, ale czasem równie dobrze i przeciw konkurencyjnemu zdobywcy” (s. 72).

<sup>15/</sup> C. Cavanagh *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej historii*, „Teksty Drugie” 2003 nr 2-3.



Do tej pory nie pytano wprost w Polsce, czy tzw. „powieść kresowa” lub masowo drukowane kresowe wspomnienia sprzed roku 1939, potem wydawane na emigracji, to przejaw świadomości kolonialnej? Czy pojawiały się ówczesnie reakcje antycypujące dzisiejsze myślenie w kategoriach postkolonialnych? Jeśli nie pytano, to i nie było odpowiedzi. Już w okresie międzywojennym mieliśmy do czynienia z napięciem wyrażanym przez relację tekstów w typie *Požogi* (1922) Zofii Kosak-Szczuckiej i *Buntu rojstów* (1938) Józefa Mackiewicza. Pierwszy z nich wyrażałby postawę kolonialną, drugi słabszą, bo mniej słyszalną – postawę antykolonialną. O ile późniejszy poemat Andrzeja Kuśniewicza *Słowa o nienawiści* (1956) stanowić może ideologiczny (z tego powodu zafałszowany) obraz postawy antykolonialnej, to z kolei emigracyjne wspomnienia ks. Waleriana Meysztowicza *Poszło z dymem* (1973), a także prozę artystyczną Zbigniewa Haupta zaliczylibyśmy do terenu zagospodarowanego przez emigracyjny dyskurs kolonialny. Celowo nie sięgam do wieku XIX, na przykład do *Nad Niemnem* Elizy Orzeszkowej, gdyż rozumienie polskości i jej prawa do istnienia jest tam inne niż w okresie państwowym. Pomiędzy tymi ekstremami sytuuje się *Wysoki Zamek* (1966) Stanisława Lema – jedna z nielicznych polskich powieści rozgrywających się we Lwowie lub Galicji, akceptowana przez ukraińskich czytelników.

Wielka seria kresowych pamiętników jest problemem odrębnym, szczególnym. Przykładem wstęp do wspomnień znanego reżysera Janusza Majewskiego, wywodzącego się z Lwowa – *Retrospektywka*. Zwłaszcza podany niżej fragment:

...nasza kolejna służąca, Ukrainka. Nazywała się chyba Wikta, a może Ołena. Na pewno była to jedna z tych „ruskich małanek” – jak je nazywał ojciec – które przewinęły się przez nasz dom. Ta, którą zapamiętałem, usiłowała mnie nauczyć czytania – niestety myliły się jej litery łacińskie z cyrylicą. [...] Podejrzewam, że moje niewątpliwe uzależnienie od Wikty miało nieświadomione podłoże erotyczne, bo lubiłem, kiedy mnie przyciskała do swych wielkich jak bochny wiejskiego chleba, piersi.<sup>16</sup>

Oto kolonialny obraz w formie niemal krystalicznej. Młody panicz z miasta a przy nim służąca, Ukrainka, wtajemniczająca go nie tyle w dobra kultury czy cywilizacji, ile w sekrety biologicznych doznań erotycznych (choć nieświadomych). W zasadzie niepiśmienna lub słabo znająca pismo. Widać tu wpływ literacko-artystyczno-społeczny stereotypu „pańskiej” literatury sprzed kilkudziesięciu lat. Być może na wyobraźnię Majewskiego podziałał dziewiętnastowieczny stereotyp literacki? Narrator nie zapamiętał dokładnie imienia, zapamiętał niski poziom wykształcenia, pogardliwe określenie kobiety „ruska małanka”, sugerujące niewybredną raczej rozrywkę (*małanka*, ukr. – karnawałowa zabawa), stereotypowe doznania erotyczne. Obrazek przepelniony życzliwością, ale jest to życzliwość, którą się kieruje wobec niższych bytów, protekcyjna, z tą dozą wyższości, która była potrzebna autorowi do samoutwierdzenia się, do pokazania hierarchii w rodzinnym domu, w środowisku, w wielonarodowym mieście Lwowie.

Edward W. Said opisał cechy świadomości wyprodukowanej w dziewiętnastym stuleciu przez uczonych i pisarzy, którzy skutecznie wytworzyli obraz Orientu postrzeganego bardziej jako składnik wiedzy zachodniej niż jako społeczeństwa i kultury funkcjonujących we własnych warunkach. Obraz Orientu został odpowiednio skonstruowany po to, żeby potwierdzał pozytywny obraz społeczeństwa brytyjskiego, a nie odwrotnie. Warto by zapytać, w jakim celu powstawał polski obraz Kresów, zwłaszcza w XIX i XX wieku? Czy nie w tym samym? I dlaczego portret ukraińskiej służącej w *Retrospektywkach* jest tak wyraźnie stereotypowy? Odpowiedź nasuwa się sama – potwierdza on przekonanie o polskiej wyższości.

Prezentacje Wschodu w literaturze anglosaskiej – zdaniem Saida – były konstruowane stosownie do oczekiwanych wartości, wskazywały jednocześnie na idylliczność, dawność, zażyłość, odwieczność i familiarność zawsze takiej samej relacji między kolonizującymi i kolonizowanymi. Skolonizowana kultura była też odróżniana od kultury kolonizującej poprzez reprezentowanie jej jako istniejącej w innym układzie czasowo-przestrzennym. Umieszczając skolonizowany kraj w odległych czasach lub gdzieś obok (na przykład ukraińska czy białoruska wieś) autorzy tekstów kolonialnych stosowali szczególnie rodzaj czasu, który Said nazywa „etnograficzną terażniejszością”. Można ją przyrównać do rezerwatu. Podobna czasoprzestrzeń otacza postać Ukrainki we wspomnieniu Majewskiego.

Z takich elementów – twierdzi amerykański badacz – powstaje narodowa epopeja o misji cywilizacyjnej, o wyższości własnej kultury, o obronie wartości i norm moralnych, o obowiązku szerzenia przekonań religijnych lub wyższego niż kolonizowany stylu życia.

### Krytyka postkolonialna

W Polsce krytyka postkolonialna jeszcze nie ma swojej tradycji<sup>17</sup>. Zresztą tutaj widać nie tyle słabość naukową, ile mentalną. Polacy, którzy w swojej ideologii narodowej mają silne poczucie bycia ofiarą historii, niedoceniaenia, którzy chętnie przebywają w regresywnych utopiach, mówiących o ich historycznej wielkości, którzy z uporem odbudowują swój potrzaskany dyskurs historyczny, nie akceptują głosów mogących ten zrekonstruowany gmach nadważyć. Tymczasem krytyka postkolonialna jest przede wszystkim demaskacją języka, w tym głębszych struktur świadomości zbiorowej ukrytych w tekstach literackich i nieliterackich. Dobrze wiemy, jak niełatwo pozbyć się tak silnych struktur, nawet w krytycznie nastawionej nauce. Wyraźna literacka tradycja szyderców, zwłaszcza z drugiej poło-

<sup>17</sup>/ Wydaje się, że dopiero publikacja w Polsce pracy E.M. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Universitas, Kraków 2000 znacznie ożywiła dyskusję wokół teorii postkolonialnej, wzmacniając ją metodologicznie. Warto odnotować ciekawą w kontekście niniejszych rozważań pracę E. Konończuk *Literatura i pamięć na pograniczu kultur (Erwin Kruk – Ernst Wiechert – Johannes Bobrowski)*, Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza, Białystok 2000.

wy XX wieku (Gombrowicz, Mrozek, Kisielewski i inni) wskazane kwestie omija szerokim łukiem. Z kresowej historii nikt wprost „szydzić” nie chciał i nie potrafił. Byłoby to zbyt bolesne.

Podstawowym zadaniem teorii postkolonialnej w Polsce byłoby odślanianie w życiu publicznym (literatura, nauka, polityka etc.) tych form językowych, obrazowych, tekstowych, które w mniej lub bardziej zawaolowany sposób przechowują i akceptują przekonania upośledzające, różnicujące, wykluczające, akceptujące dominację etniczną czy kulturową. W szczegółowym planie krytyka postkolonialna podkreśla: 1) weryfikowanie apriorycznych żądań wysuwanych przez część literatury, krytyki, humanistyki, która oczekuje uznania dominującej pozycji jej świata wobec innych etnosów czy kultur; 2) badanie przesądu o niższości Wschodu, wszystkiego, co znajduje się na wschód od nas; 3) ujawnianie przesądów pozwalających na przedstawianie Innych niż zachodni Europejczycy jako egzotycznych lub niemoralnych Innych; 4) badanie języka literatury, nauki, który zawiera w sobie te przekonania i ukrywa aprioryczne, kolonialne struktury myślenia; 5) podejście do osoby i osobowości jako posiadającej tożsamość podwojoną, mieszaną, złożoną jakby z części skolonizowanej i kolonizującej; 6) nacisk na interakcje kulturalne, na badanie reprezentacji innych kultur w literaturze i nauce; 7) odślanianie językowej hipokryzji literatury i nauk humanistycznych, stosujących inne kryteria wobec swoich oraz Innych; 8) odkrycie pierwszoplanowego znaczenia różnicy kultur i różnorodności; 9) analizę celebrowanej hybrydyczności i kulturowej wielowartościowości, zwłaszcza w sytuacji, gdy osoby lub grupy należą jednocześnie do więcej niż jednej kultury; 10) badanie stanów marginesowości Innego postrzeganych jako źródła energii i potencjalnej zmiany.

Teoretycy krytyki postkolonialnej podkreślają znaczenie badań, których celem będzie ujawnienie ustalonych i znaturalizowanych systemów reprezentacji, będących w istocie kreacją rzeczywistości z perspektywy dominującego i uznanego za naturalny dyskursu etnicznego, kulturalnego, politycznego; całkowite podważenie takich ideologemów, jak etnos, historia czy nawet tożsamość; nieufność do wypracowanych na własnym gruncie językowych konstrukcji, odrzucanie tych kategorii, w których przejawia się intencja marginalizowania innych kultur; podkreślanie lokalności każdej kultury. „Podstawą postkolonializmu jest dekolonizowanie myśli”<sup>18</sup> – pisze w znakomitym szkicu Dorota Kołodziejczyk. Jest to chyba najtrudniejsze zadanie, jakie czeka każdego polskiego użytkownika narodowego dyskursu, w centrum którego znajduje się magiczne słowo „kresy”.

## Na pograniczu dyskursu kolonialnego i postkolonialnego

Zatrzymam się chwilę przy tekście Władysława Panasa (1947-2005), ogólnie szanowanego twórcy monografii o literaturze polsko-żydowskiej, znawcę proble-

<sup>18/</sup> D. Kołodziejczyk *Trawersesem przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji*, „Er(r)go” 2004 nr 1(8), s. 22.

matyki Wielkiego Księstwa Litewskiego, którego osobiście uważam za jedną z najbardziej niezwykłych postaci polonistyki ostatniego ćwierćwiecza. Panas wygłosił na forum Zjazdu Polonistów (Warszawa 1995), tej najważniejszej samorządowej instytucji wyznaczającej kierunki rozwoju filologii w Polsce, tekst pt. *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*<sup>19</sup>. Opublikowana następnie w materiałach pozjazdowych praca Panasa prezentuje pewien stan świadomości badawczej, zrealizowanej i postulowanej, w której spierają się dwie postawy wobec problemu „kresów”. Panas zaczyna swój artykuł od stwierdzenia, że w Polsce

narasta i w ostatnich kilku latach kulminuje proces rewindykacyjny o charakterze historyczno-kulturowym, który wstępnie da się określić jako odzyskiwanie kontekstu, wielkiego kontekstu. Wspólne, najszerze i najogólniejsze miano owego kontekstu brzmi: Rzeczypospolita Obojga Narodów. [...] W literaturze i eseistyce literackiej, w publicystyce i opracowaniach historycznych, w dyskursie badaczy kultury i historyków sztuki, w zaiste rozległej modzie (mówi się też o „epidemii”!) na „kresową” tematykę – odbywa się przypomnianie i odkrywanie organizmu politycznego o takiej nazwie, jego państw-krajów składowych, Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego, jej, jego i ich narodów, języków, religii, kultur.<sup>20</sup>

Ów „proces rewindykacyjny”, ten „dyskurs” polega, zdaniem badacza, na przypomnieniu pewnej prawdy: „Można już dzisiaj stwierdzić, że «najoczywistszą nieoczywistością», jaką ów dyskurs odkrył – i nadal odkrywa – jest zobaczenie w Rzeczypospolitej «ojczyzny nie tylko Polaków»”<sup>21</sup>. Zatem zobaczenie Innego, rozpoznanie Inności „jawi się jako jedno z największych osiągnięć polskiej refleksji humanistycznej, nie tylko w ostatnim okresie i nie tylko w wymiarze czysto poznawczym”<sup>22</sup>. Jakby nie dziwiły te słowa o „jednym z największym osiągnięć polskiej refleksji humanistycznej”, to zjawisko zainteresowania „kresami” stało się faktem. W pozycji kluczowej Panas stosuje termin „pogranicza”, a nie termin „kresy”, traktowany przezeń jako oboczny, słabszy synonim. Badacz wyczuwał zapewne tę dwuznaczną semantykę, o której mówiłem wcześniej, choć do tej kwestii nie nawiązuje. Z pewnych sformułowań można jednak wywnioskować, że stosuje oba terminy zamiennie.

Dla Panasa ideałem wielokulturowości i zarazem przykładem historycznej doskonałości jest kultura „Rzeczypospolitej wielu narodów”: „Słowem, literatura w perspektywie rodzinnej Rzeczypospolitej. [...] Wśród rozmaitych sąsiedztw i korespondencji, w jakich lokuje się literatura, jest i takie, które bierze się z pogranicza etnicznego, zwłaszcza zamykającego się w jednym systemie kulturo-

---

19/ W. Panas *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów. Warszawa 1995*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1996, s. 605-613.

20/ Tamże, s. 605.

21/ Tamże, s. 606.

22/ Tamże.

wym”<sup>23</sup>. Warto zapamiętać popularne w Polsce stwierdzenie mówiące o tym, że dzieje Polaków, Białorusinów, Ukraińców, Żydów, a zapewne także innych Innych, tworzących etniczne pogranicze, zamykało się w „jednym systemie kulturowym”. Teza o potrzebie sprowadzenia dziejów i kultury Białorusinów, Litwinów, Ukraińców, Żydów i Polaków do jednego systemu kultury, nigdzie poza Polską niepotwierdzona, nie wytrzymuje dzisiaj krytyki. Jednocześnie Panas dostrzega i podkreśla ogromne, pozytywne konsekwencje odkrycia rzeczywistości etnicznego i kulturowego pogranicza, jakie wynikają dla literatury polskiej, dla jej opisu i interpretacji. Dalej autor wypowiada tezę niezwykle znamiennej, kluczową dla wymowy swego tekstu:

Z jednej strony pojawia się możliwość poszerzania pojęcia literatury polskiej – a przez to i pojęcia kultury polskiej – poza granice wyznaczone językiem. Można powiedzieć, iż byłaby to perspektywa „polonizacji” Innych, w tym także „polonizacji” wypowiedzi w innym niż polski języku.<sup>24</sup>

Wyraźniej powiedzieć nie można. Postulat polonizacji Innego będzie w perspektywie krytyki postkolonialnej jedną z najmocniejszych tez programowych dyskursu kolonialnego w artykule Panasa. Badacz uzupełnia ten pogląd:

Chodzi o takie sytuacje, gdy Inny przemawia po polsku w literaturze, i w jaki sposób – mniej lub bardziej widoczny – tę swoją odmienność manifestuje, kiedy jego polskie dzieło przywołuje, w rozmaitym zakresie, rzeczywistość, z której „przychodzi”. [...] twórca oświadcza, iż pisze po polsku, ale nie jest Polakiem. Wydaje się, że właśnie w takich przypadkach można mówić wprost o literaturze pogranicza etnicznego.<sup>25</sup>

Oznacza to, iż autor piszący po ukraińsku, białorusku, litewsku, w jidysz, już do literatury pogranicza nie należy. Zdaniem Panasa są to

pisarze polsko-ukraińscy na czele z metropolitą Petro Mohyłą i jedynym świętym prawosławnym pisującym po polsku, św. Dymitrem Rostowskim. Jest literatura polsko-litewska i polsko-białoruska. Jest „odkrycie” ostatniej dekady: literatura polsko-żydowska. Można (i trzeba) to wyliczenie rozciągnąć także na jeszcze inne pogranicza etniczne, zwłaszcza polsko-niemieckie.<sup>26</sup>

I dalej następuje stwierdzenie, które można by zaliczyć wręcz do kanonu dyskursu kolonizatorskiego, którego najsilniejszym instrumentem był język. Polakom, jako byłym włodarzom „kresów”, z powodów historycznych pozostał tylko język i ten fakt dla konstytuowania obrazu pogranicz-kresów jest u Panasa najważniejszy:

---

<sup>23</sup>/ Tamże, s. 607.

<sup>24</sup>/ Tamże (podkr. moje – B.B.).

<sup>25</sup>/ Tamże, s. 608.

<sup>26</sup>/ Tamże, s. 609.

Podstawowym wykładnikiem tego zjawiska jest kształtowanie się takiej formacji intelektualnej, dla której polszczyzna nie oznacza opcji narodowościowej. Słowem, odseparowanie języka od narodowości i uznanie, że możliwe jest wyrażanie swojej tożsamości, w tym także tożsamości narodowej, w jakimś innym języku – w tym przypadku chodzi o język polski.<sup>27</sup>

Zatem w rozumieniu Panasa polszczyzna to „kresowa *lingua franca*”, uniwersalny, jednoczący kod. Eliminuje to na przykład wybitnych pisarzy, którzy żyjąc na „kresach”, pozostali jednocześnie przy swoim języku narodowym, a ich utwory nigdy nie zostały przełożone na język polski. Oczywiście, że badacze-polonisci nie muszą się nimi zajmować, ale ci z nich, którzy zagląдают w stronę Kresów – powinni. Odróżniałbym „kresy” jako formę polskiej ideologizacji przeszłości i Kresy jako różnokulturową, równoprawną formę współistnienia narodów na terenach byłej I Rzeczypospolitej, a potem na styku państw, narodów, jakże w XIX i pierwszej połowie XX wieku przemieszanych.

Opisawszy projekt polonistyki i kresoznawstwa z dominującej pozycji kultury polskiej, Panas odwraca się od sformułowanych poglądów, uznając konieczność innych rozwiązań: „W praktyce oznacza to, że polonista oprócz kompetencji literaturoznawczo-polonistycznej musi dysponować odpowiednią kompetencją lituanistyczną, rutenistyczną (w obu wariantach: białoruskim i ukraińskim), judaistyczną, wielkoksiażęco-krajową itp.”<sup>28</sup>. Znakomity postulat, postulat-marzenie. Lecz takich badaczy w Polsce dzisiejszej (już) jeszcze nie ma. Żaden ze znanych mi polonistów, badaczy „kresów”, nie czyta literatury w języku jidysz (wyjąwszy nieodżałowanego Panasa). Mało kto z wielu polonistów rozlewnie rozpisujących się dzisiaj o Europie Środkowo-Wschodniej potrafi płynnie porównywać dzieła choćby z dwóch języków i literatur „kresowych”: białoruskiej, ukraińskiej, żydowskiej, litewskiej i jeszcze odnieść je do literatury polskiej. Kresy stawiają ogromne wymagania badawcze. Jesteśmy więc skazani na k r e s o z n a w c z e p a r s p r o t o t o. Większość badaczy bezwiednie polonizuje wielokulturową perspektywę „kresów” czy pogranicz. W Polsce bardzo łatwo o tych tematach się pisze. Wystarczy znać język polski. Problem w tym, że do dnia dzisiejszego również niewielu lituanistów, ukraińców i białorutenistów przekroczyło tę barierę. Na przeszkodzie staje zamknięty, narodowy charakter badań – oficjalnie pod hasłem wielokulturowości. Panas ostrożnie przekracza tę granicę w drugiej części swojej pracy<sup>29</sup>. Odsłania zatem dwie postawy i dwa postulaty badawcze w odniesieniu do dzieł Rzeczypospolitej Obojga Narodów: polonizować, sprowadzać do wspólnego mianownika – rozpoznawać Inność, uczyć się jej różnorodności, akceptować,

---

<sup>27/</sup> Tamże, s. 610.

<sup>28/</sup> Tamże, s. 612.

<sup>29/</sup> Ogromny ważny problem metodologiczny – za pomocą jakich środków naukowych przedstawiać literaturę kraju, państwa, obszaru wielojęzycznego i wielokulturowego? – siłą rzeczy wykracza poza niniejszy artykuł.



nawet gdyby okazała się niesprowadzalna do polskiego mianownika. Pierwszy postulat sytuuje się w klasycznym polu dyskursu kolonialnego – drugi po stronie postkolonialnej krytyki.

## Dzieła kresoznawcze

Poważna liczba prac traktujących o „kresach” stanowi czytelnicze wyzwanie. Postanowiłem przyjrzeć się pewnej ich części, tej, która w tytule ma rzeczownik „kresy”, z perspektywy krytyki postkolonialnej. Siłą rzeczy mogę tutaj przedstawić tylko wnioski. Oto klasyczny zestaw tych dzieł: *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni* pod red. Edwarda Kasperskiego i Eugeniusza Czaplejewicza<sup>30</sup>; Eugeniusz Czaplejewicz, Edward Kasperski, *Królestwo różnorodności. Teoria i literatura w sytuacji ponowoczesności*<sup>31</sup>; Jacek Kolbuszewski, *Od Pigalle po Kresy. Krajobrazy literatury popularnej*<sup>32</sup> i Jacek Kolbuszewski, *Kresy*<sup>33</sup>; *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, pod red. Stanisława Uliasz<sup>34</sup>; Zbigniew Frasz, *Galicja*<sup>35</sup>; Stanisław Uliasz, *Literatura kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*<sup>36</sup>; Bolesław Hadaczek, *Kresy w literaturze polskiej. Studia i szkice*<sup>37</sup>; Tadeusz Chrzanowski, *Kresy, czyli obszary tęsknot*<sup>38</sup>. Jedną z najwcześniejszych prac dotyczących, jak mówiono eufemistycznie: „szkoły południa”, Ewy Wiegandt *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*<sup>39</sup> termin „kresy” eksploatuje niezbyt często. Miejsce polskiego dyskursu kolonialnego zajmował tam mit habsburski, pozbawiony cech rewindykacji, artystowski, deka-

30/ *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*, red. E. Kasperski, E. Czaplejewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996.

31/ E. Czaplejewicz, E. Kasperski *Królestwo różnorodności. Teoria i literatura w sytuacji ponowoczesności*, DiG, Warszawa 1996.

32/ J. Kolbuszewski *Od Pigalle po Kresy. Krajobrazy literatury popularnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.

33/ J. Kolbuszewski *Kresy*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996.

34/ *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, red. S. Uliasz, Wydawnictwo WSP w Rzeszowie, Rzeszów 1998.

35/ Z. Frasz *Galicja*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999.

36/ S. Uliasz *Literatura kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Wydawnictwo WSP w Rzeszowie, Rzeszów 1994.

37/ B. Hadaczek *Kresy w literaturze polskiej. Studia i szkice*, Wojewódzki Ośrodek Metodyczny, Gorzów Wielkopolski 1999.

38/ T. Chrzanowski *Kresy, czyli obszary tęsknot*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.

39/ E. Wiegandt *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1988.



dencki, katastroficzny. Na jawne użycie „kresowych” epifanii było jeszcze za wcześnie z przyczyn cenzuralnych. Dopiero lata dziewięćdziesiąte przyniosą kresofaniczny boom, trwający do dnia dzisiejszego.

Nie wchodząc w materię tych prac, uogólnię ich wspólne cechy, które składają się na formułę dyskursu kresowego po roku 1989. Prace te cechuje: 1) idealizacja multikulturowości z Polską w centrum jako środkiem i jedynym kluczem wyjaśniającym tamten świat w całości; 2) zaniechanie języków uznanych za kresowe i mniejszościowe (nawet jeżeli mniejszość ta stanowi na kresach i pograniczach większość); 3) demonizacja, egzotyzacja lub idealizacja Innego, nie-Polaka; 4) traktowanie zjawiska kresowości jako składnika koncepcji polskiej misji historycznej i cywilizacyjnej; 5) unikanie rzeczywistego, realnego kontaktu z Innym (nie-Polakiem) poprzez barierę pozornego dialogu, to znaczy dialogu, który w istocie jest monologiem polskości nadrzędnej; 6) kresowość jako pluralizm pozorny, ponieważ skoncentrowany wokół najważniejszej wartości, jaką jest kultura polska; 7) paternalizm; 8) polonizowanie kulturowej różnorodności pogranicz i kresów; 9) narzucanie Innym własnej perspektywy, terminologii i kultury kresowej.

Generalizacje zawsze fałszują perspektywę, toteż można dodać, iż nie wszystkie z wymienionych prac ściśle pasują do zarysowanego modelu. Jednak w żadnej z nich nie udaje się znaleźć konkretnych odwołań do innych kultur, żyjących obok polskiej kultury kresowej. Nie znajdziemy tu przypisów, w których badacze powołaliby się na poglądy Innego (badacza), choć w ich pracach termin „wielokulturowość” należy do kanonu naukowego słownika. Kultura polska w zupełności zaspokaja ten problem, jednostronnie prezentując te obrazy Innego, które wypracowała i przechowała. Zastanawia ostentacyjny wręcz brak ciekawości jak ta, po tylekroć opisywana z polskiej perspektywy, „wielokulturowość” wygląda w oczach Innych, w ich stanie badań, w ich dialogu z polską literaturą i kulturą.

Trudno się dziwić, że Inni, nasi sąsiedzi, nie chcą uczestniczyć w wielokulturowej „przygodzie kresów”, bo to nie jest ich „przygoda”. Chętnie natomiast uczestniczą w projektach dotyczących Galicji, Europy Środkowej i tym podobnych...

Prawdopodobnie nie ma dzisiaj w Polsce pracy literaturoznawczej i kulturoznawczej, choćby tylko ocierającej się o „kresy”, która by pomijała milczeniem termin „wielokulturowość”, i nie istnieje prawdopodobnie współczesna praca, która by tę wielokulturowość uczyniła rzetelnym przedmiotem badań, ze znajomością języków, historii, obyczajów, i z uwzględnieniem perspektyw Innych, czyniących dyskurs wiarygodnym oraz rzetelnym.

Dość nieśmiałe są próby pokazywania, że w pewnych sytuacjach kultura polska zachowuje się wciąż jak kultura kolonizatorska. Ale ponieważ od dawna nie ma przedmiotu kolonizowania, zatem mamy tu do czynienia z nostalgicznym teatrem gestu, teatrem cieni, w którym celebryje się obrzęd Przypomnienia, skutkujący niczym innym, jak tylko ożywianiem gasnącej pamięci. Kolonialny dyskurs, bazujący w Polsce na wspomnianiu przeszłości, polegałby w tej sytuacji na centralizowaniu i sprowadzaniu całej wielokulturowości „kresów” do perspektywy polskiej widzianej jako uniwersalna i dlatego wyjaśniająca całość zagadnienia,

z niemal całkowitym pominięciem innych perspektyw, źródeł. Towarzyszy temu nostalgia, paternalizm, idealizacja. Jeżeli jednak wydaje nam się to tylko niewinna złuda pamięci, pozostajemy w błędzie. Przede wszystkim z tej przyczyny, iż utrudnia to, a nawet uniemożliwia dialog między kulturą polską a sąsiednimi. W rezultacie osłabia to jej pozycję.

## Teoria postkolonialna i polskie uwarunkowania

Do niedawna zjawiska kolonialnego dyskursu i teorii postkolonialnej odbierano w Polsce jako egzotyczne. Dzisiaj prace Ewy M. Thompson, Marka Pawłyszyna i Mykoły Riabczuka uświadomiły znaczenie problemu z perspektywy Rosji i Ukrainy<sup>40</sup>. Wydaje się nieodzowne przyłożenie postkolonialnej perspektywy do polskiej historii „kresowej”. Polacy w „kresach” widzą istotną część swojej tożsamości i historii. Piszą historię swojego literackiego imperium linearnie, w kategoriach etnicznego postępu, który rozumieją jako rozwój państwa, interesu narodowego, jako drogę wiodącą od i do wolności narodu polskiego na tychże „kresach”. Za tym idzie niechęć do weryfikacji kanonu własnych ocen i postaw wobec „kresów”. W perspektywie teorii postkolonialnej dokonuje się prób rewizji historii kanonicznej, jak też jej obocznych nitek czy nurtów odsłaniających inne aspekty przeszłości. Ważnym tematem studiów postkolonialnych jest zagadnienie mapy, jej, jak pisze Guattari, „detyerytorializacja i reterytorializacja”, a także granicy, niekoniecznie tylko w rozumieniu politycznym. „Kresy” to świat zorientowany na kanonizowanie mapy i usztywnianie granicy, na likwidację różnicy – „kresy” są przeciwieństwem pogranicz.

Kultura polska stworzyła pewien obraz, którego fikcyjność nie ma dla niej większego znaczenia, wciąż rozprawia się o nim jak o realnej, przedmiotowej, rzeczywistości. Fikcje mają jednak swoją siłę. Reprezentują wariant dyskursu władzy, polegającego na utwierdzaniu mitów i dysponowaniu poprzez nie zbiorową wyobraźnię oraz emocjami. W tej perspektywie nasze kresoznawstwo to sposób dominowania, restrukturyzowania i posiadania utraconej władzy na „kresach”, to sposób na rozpamiętywanie tej władzy i jej symbolicznego utwierdzania w zbiorowej pamięci. Historia „kresów” wykazuje daleką idącą spójność z celami historiografii polskiej, a całkowity brak spójności z historiografią litewską, białoruską, ukraińską. Istnieją kresy romantyków, kresy sienkiewiczowskie, kresy Piłsudskiego i 5 Dywizji Kresowej, kresy „prozy kresowej” wreszcie, ale w zasadzie nigdy nie było czegoś takiego jak czyste kresy, jak „idea” kresów, nie było też i nie ma „kre-

40/ M. Pawłyszyn *Kanon ta ikonostas*, Kijów 1997. Przekład fragmentu tej pracy pt. *Ukraiński postkolonialny postmodernizm*, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2004. Prace M. Riabczuka: *Od Matorosji do Ukrainy*, oprac. i wstęp B. Berdyczowska, przeł. O. Hnatiuk, K. Kotyńska, Universitas, Kraków 2002; *Dylemy ukrajńskiego Fausta: hromadianske suspiłstwo i „rozbudowa derżawy”*, Kijów 2000; *Dwie Ukrainy*, przeł. M. Dyhas i in., Kolegium Europy Wschodniej, Wrocław 2006.

sów” Szewczenki, Maironisa, Kupały, Alejchema. Dodajmy, iż struktura tak gęsto dyskursu, jakim jest dyskurs kresowy, przetrwała dzięki pamięci i władzy. Te właśnie czynniki wypchnęły ów dyskurs na poziom wiedzy, dzięki czemu uzyskał on wysoki status i znów połączył się z poziomem władzy, którą w pewnym sensie również legitymizował. Kresoznawstwo zakłada porządek obiektywnego wyjaśniania, istnienie praw historii, prawidłowości, wzorów kultury, czyli utwierdza tzw. porządek teoretyczny, wykazując tym samym określone cechy perspektywy kolonialnej, wskazującej na dominację (intelektualną, ideową, polityczną, moralną nawet) polskiego „centrum” nad „peryferiami” zaludnionymi przez Innych.

Pojawiają się w kresowym dyskursie dwa kluczowe pojęcia i zarazem terminy: autentyczność rozumiana jako narodowa tożsamość oraz wielokulturowość. Oba, jak wykazuje teoria postkolonialna, są ważnymi składnikami dyskursu kolonialnego. Tożsamość w dyskursie kresowym jest zawsze zagrożona, nigdy triumfująca, wymaga więc szczególnych wysiłków i środków uzasadniających podjęte działania. Poczucie zagrożenia rozgrzesza, pozwala na traktowanie różnicy kulturowej jako zjawiska niebezpiecznego, uderzającego w narodowo-państwową spójność. „Kresowość” wiąże się współcześnie z multikulturalizmem w dość osobliwy sposób. Wydaje się, że jest on podszyty pewnym protekcjonizmem jako wyraz polityki większości wobec mniejszości czy inności. Nadużywanie terminu w spolszczonej wersji „wielokulturowość” dowodzi istnienia uświadomionych podziałów, odmienności, natomiast wcale nie oznacza, że wiadomo, jak im zaradzić. „Wielokulturowość” oznacza w pewnym sensie akceptowanie podziałów na większość/niejszość, swojskość/cudzość, lepszność/gorszość w jakoby kulturowo nienacechowanej strefie myślenia humanistycznego. Jest to zapewne niechciany skutek owego szlachetnego „pochylania” się nad Innymi, jakże niekiedy ich upokarzającego.

Stąd ostatni wniosek: termin „kresy”, dodatkowo wyposażony w pojęcie brzionej tożsamości narodowej z jednej strony, a z drugiej w pojęcie multikulturalizmu, dawno już utracił swoje geograficzne znaczenie, a zyskał przede wszystkim status ideologiczny.

## Inni o polskim dyskursie kresowym

Wykluczenie to słowo w tej historii najważniejsze. Wykluczenie z odrębności, z różnicy, a więc w zasadzie upodobnienie, asymilacja. Czy nie jest tak, że w myśl pierwszego z projektów przedstawionych przez Panasa należy traktować wszystkich mieszkańców wschodnich obszarów Rzeczypospolitej tylko jako członków nadrzędnej formacji „polskich kresów”? Oznaczałoby to, że wykluczeniu z własnej domeny, a włączeniu w świat polski, czy tego chce czy nie, podlegać będzie kultura ukraińska, białoruska, litewska etc. Zdaje się, że tutaj właśnie widzi miejsce dla swojego „projektu komparatystyki wewnętrznej” Kwiryra Ziembra<sup>41</sup>. Pisze o tym także Edward Said: „...pisemna wypowiedź istnieje dla czytelnika dzięki wyklu-

<sup>41</sup>/ K. Ziembra *Projekt komparatystyki wewnętrznej*, „Teksty Drugie” 2005 nr 1-2, s. 72-82.

czeniu, wyparciu, uczynieniu zbytecznym czegoś takiego jak *p r a w d z i w y Orient*<sup>42</sup>. Kresoznawstwo jest produktem polskiej kultury i polskiego myślenia o „wspólnocie”. Realizuje ideologiczne zamówienie tej kultury, a jednocześnie skrywa jej mniej lub bardziej uświadomiony cel: przyporządkowanie<sup>43</sup>.

Jak niechętnie są reakcje naszych sąsiadów, niegdyś współsąsiadów, na „kresowy” polski mit i związaną z tym ideologicznym projektem polską koncepcję istnienia na Wschodzie wskazują choćby ukraińskie reakcje z lat ostatnich, zdawałoby się pozwalających myśleć o dialogu. Emigracyjny pisarz ukraiński Ostap Tarnawski drukuje w roku 1995 wspomnienia z okresu II wojny światowej pt. *Literacki Lwów*, które ukazały się w Polsce<sup>44</sup>. Te wspomnienia całkowicie dementują idylliczny urok „kresowości” roztaczanej przez polskich pisarzy i eseistów (pomijając już fakt, że Lwów to żadne „kresy”). Ukraiński pisarz tylko mimochodem wspomina o formach wykluczania ukraińskiej społeczności, o braku perspektyw, o poczuciu beznadziejności, o wynikającej stąd skłonności zachodnioukraińskich intelektualistów do antypolonizmu. To wyjaśnia ich postawę w czasie wojny. Polacy w ocenie tych wydarzeń najczęściej myślą przyczyny ze skutkami.

Znakomity harwardzki ukrainista i sławista, George G. Grabowicz jest autorem *glosy* do polskiego dyskursu kresowego – artykułu *Mitologizując Lwów/Lwów: echa obecności i nieobecności*<sup>45</sup>. Autor wyodrębnia dwie perspektywy polskiego widzenia Lwowa: koncyliacyjną, współodczuwającą perspektywę *Mojego Lwowa* (1946) Józefa Wittlina, *Wysokiego zamku* Stanisława Lema, tomu Adama Zagajewskiego *Jechać do Lwowa* (1985) oraz wpisujących to miasto wyłącznie w polski narodowy kontekst, z całkowitym wykluczeniem innych nacji i kultur, opracowań Stanisława Jaworskiego, Stanisława Wasylewskiego, Witolda Szolginii, Kazimierza Schleyena i dziesiątków ich naśladowców eksploatujących narodowy mit Lwowa, Galicji, „kresów”. „Widać tu podstawowe zadanie podejścia esencjalistycznego: dematerializację Innego. Z czasem stanie się ona coraz bardziej ostra i brutalna” – pisze Grabowicz, na myśli mając polską politykę wobec Ukra-

42/ E.W. Said *Orientalizm*, s. 56.

43/ „Orientalizm bardziej ulegał wpływowi kultury, która go stworzyła, niż domniemanemu celowi swoich badań, również stworzonemu przez Zachód, stąd jego historia wykazuje zarówno spójność, jak i wyraźne związki z kulturą dominującą w jego otoczeniu” (tamże, s. 57).

44/ Zob. polskie wydanie: O. Tarnawski *Literacki Lwów. Wspomnienia ukraińskiego pisarza z lat 1939-1944*, przeł. A. Chraniuk, wstęp, red. i przyp. B. Bakula, Bonami, Poznań 2004.

45/ G.G. Grabowicz *Mitologizując Lwów/Lwów: echa obecności i nieobecności*, przeł. B. Bakula, „Porównania” 2004 nr 1, s. 51. Artykuł ukazał się najpierw w angielskiej wersji: *Mythologizing Lwów/Lwów: Echoes of Presence and Absence. Lwów: A City in the Cross-currents of Culture* („Harvard Ukrainian Studies” 2000 [2002] t. XXIV, s. 313-342), a później w kijowskiej „Krytyce” (2002 nr 7-8, s. 11-17) oraz w książce tegoż autora *Teksty i maski* (Kijów 2005).

ićców w Małopolsce, zwłaszcza w okresie międzywojennym. Słabością momentami bardzo celnego artykułu Grabowicza jest to, że atakuje on niektórych polskich lwowskich mitologistów z początku XX wieku, a następnie polską emigrację za jej chyba zrozumiałą tęsknotę do Lwowa, a zwłaszcza te grupki emigrantów, które nie uznawały jałtańskiego podziału Europy Środkowej i Wschodniej; ponadto zapomina, że lata 1939-1989 były czasem nieuniknionych wynaturzeń spowodowanych sytuacją polityczną; niezbyt także uważnie wnika w ogromny stan badań narastający po roku 1989, a tam znalazłby na pewno niejedno potwierdzenie swoich tez. Grabowicz traktuje polski sentyment do Galicji i Lwowa jako przejaw nieomal rewizjonizmu historycznego. Ukraiński badacz ma za złe, że Polacy w ogóle się interesują Lwowem, i że to zainteresowanie jest tak głębokie, emocjonalne, i, niestety, eliminujące z pola widzenia dzisiejszych gospodarzy. Akceptuje natomiast wykluczanie wszelkiej polskiej tradycji we Lwowie w ukraińskich pracach literackich i naukowych. Tak więc mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju rewanżem za polską politykę wykluczeń – wyrzucanie Innego (Polaka) znajduje przecież zrozumienie w pracy ukraińskiego historyka literatury, akceptującego wyłącznie ukraiński mit Lwowa.

W tonie ostrej polemiki politycznej postrzegają problem „kresów” autorzy książki *„Schidni kresy” – pid znakom polskoho orta*<sup>46</sup> dotyczącej okresu 1919-1939 przedstawianego jednakże z perspektywy współczesnych ocen i potrzeb ukraińskich. Już notka na karcie tytułowej wiele mówi o punkcie widzenia przyjętym w pracy. Piszę się w niej o walce „przeciwko polskiemu okupacyjnemu reżymowi na «kresach wschodnich», o wyzwolenie ze społecznego i narodowego ucisku, z obcej niewoli”. Praca ta jest typowym dziełem propagandy, łączy elementy narodowe i komunistyczne w zdecydowanie niechętnym Polsce i Polakom obrazie „ucisku narodu ukraińskiego”. Podkreśla się asymilacyjną politykę II Rzeczypospolitej, z wykorzystaniem do tego celu prawostawia, jej współpracę z Rosją: „Zarówno odrodzona Polska, jak i białogwardyjska Rosja w jednakowym stopniu były zainteresowane w tym, żeby raz i na zawsze zetrzeć z mapy niezależną Ukrainę”<sup>47</sup>. Później autorzy wskazują na współpracę Polaków z bolszewicką Rosją w tłumieniu ukraińskich dążeń niepodległościowych. Autorzy polemizują z polityką Polski międzywojennej, jakby była to polityka współczesna, gorąca, zagrażająca istnieniu Ukrainy. Może to dziwić tym bardziej, że w obecnej polskiej historiografii nie pojawiają się w zasadzie żadne poważne próby usprawiedliwienia rządów sanacji wobec kwestii ukraińskiej. Historia ukraińskiej mniejszości jest przedstawiona w kijowskiej pracy jako dzieje ruchu narodowyzwoleńczego, z wszystkimi niemal cechami dyskursu marksistowsko-antykolonialnego, zatem klasowo-narodowego. Wzięty w cudzysłów termin „kresy wschod-

<sup>46/</sup> O.W. Własiuk, B.J. Sidoruk, W.M. Ciatko *„Schidni kresy” pid znakom polskoho orta*, Riwne 2005, s. 135.

<sup>47/</sup> Tamże, s. 13, przekł. mój – B.B.

nie” ma eksponować dystans, brak wiarygodności, uzurpację, okupację (terminy „okupanci”, „polski szowinizm” są tu nader chętnie stosowane) ziem ukraińskich, takich jak Wołyń, Podole, Galicja.

Stosunek ukraińskich badaczy, zarówno historyków, jak i literaturoznawców, zwłaszcza z Ukrainy Zachodniej, do treści terminu „kresy” utożsamianego z dyskursem kolonizatorskim jest zdecydowanie negatywny. Dopuszczalne w ukraińskich publikacjach, co najwyżej ironiczne użycie terminu ma podważać jego wartość jako kategorii z zakresu historiografii czy literaturoznawstwa. Mimo różnej orientacji badawczej oraz światopoglądowej badacze ukraińscy zdecydowanie odrzucają termin „kresy”, jak i większość prac kresoznawczych, czyniących z ich kultury abstrakcyjne *egzemplum*, służące wyłącznie polskiej kulturze.

Innym przypadkiem jest książka Stefanii Andrusiw *Modus nacionalnoji identyczności: Lwivśkyj tekst 30-ch rokiw XX st.* (Lwiv 2000). Praca ta zdenerwowała nawet złośliwego wobec polskich, zwłaszcza emigracyjnych, fascynacji Lwowem Grabowicza. W istocie programowość wykluczenia polskiej części historii Lwowa przybrała tu wymiar ekstremistyczny. Co ciekawe, w najbardziej antypolskich fragmentach autorka odwołuje się do poglądów ukraińskiej emigracji. Ważniejsza jednak od emigracji jest perspektywa semiotycznej tożsamości i semiotycznej wielokulturowości *à la* „tekst lwowski”. Píše Andrusiw:

Jest podstawa, by mówić o lwowskim tekście w ukraińskiej kulturze. Lwów „mówi” swoimi ulicami (już nawet historia przemianowania ulic Lwowa tworzy odrębny tekst), perspektywami, budowlami, pomnikami, historią, ideami i może być odbierany jako określony heterogeniczny tekst dwójako: miasto jako przestrzeń i miasto jako nazwa. Lwów jako przestrzeń znajdował się w dość trudnych relacjach z Ziemią; z jednej strony, był izomorficzny wobec ukraińskiej Ziemi w nieukraińskim państwie, w pewnym sensie ucieleśniał, reprezentował to nieistniejące państwo (był państwem ducha), całą Galicję i w ogóle Zachodnią Ukrainę, był idealizowanym modelem ukraińskiego wszechświata, zwłaszcza w latach trzydziestych, i leżał z centrum tego wszechświata, wówczas występując jako tymczasowe centrum (zamiast Kijowa), z drugiej był na zewnątrz tej przestrzeni, do jakiej należał – Polski – pozostając również i wówczas polskim Lwowem (w pewnej mierze – żydowskim), co mogło by sprzyjać wytworzeniu syntezy kultur, ale w ówczesnej sytuacji politycznej i społeczno-psychologicznej spowodowało tylko ich przeciwstawność i zaostrenie egzystencjalnego kodu lwowskiego tekstu, opozycji nasz/nie-nasz (tak w ukraińskiej jak i w polskiej semiozie miasta, która istnieje do dnia dzisiejszego).

„Lwów ukraiński! Lwów – nasz!” – nie tylko dlatego, że my go tak nazywamy. Lwów nie jest polski i polskim nigdy nie będzie, bez względu na to, iż Polacy go na każdym kroku sobie przywłaszczają!

– kończy powyższy akapit ukraińska badaczka cytatem z tekstu emigracyjnego autora<sup>48</sup>. Na tym też kończą się w omawianej pracy jakiegokolwiek związki Lwowa z Polską. Przypomina to „lwowski tekst” autorstwa polskiego historyka Witolda

<sup>48</sup>/ S. Andrusiw *Modus identyczności: Lwivśkyj tekst 30-ch rokiw XX st.*, Lwiv 2000, s. 123, przekł. mój – B.B.



Szolginii, który całkowicie wyrugował najmniejsze bodaj sugestie związane z Lwowem ukraińskim<sup>49</sup>.

## Nowe propozycje

Przejdźmy jednak na podwórko polskiego literaturoznawstwa, pozostawiając na boku spory o niekresowy, stołeczny przecież, Lwów.

Panas w swoim artykule z jednej strony bezwiednie formułował tezy należące do dyskursu kolonialnego, z drugiej obalał je, podważał, wygłaszając opinie i postulaty należące już częściowo do teorii postkolonialnej. Można powiedzieć, że jego tekst oddaje dość typowy dzisiaj w Polsce sposób myślenia, który usiłuje pogodzić, mówiąc językiem semiotyki, strach zawłaszczania i wstyd z powodu jego konsekwencji. Jest to również stan typowy dla polskiego kresoznawstwa, które znajduje się w pół drogi między dwoma dyskursami.

„Kresoznawczy” polski izolacjonizm (uszlachetniany zwłaszcza teoriami Michaiła Bachtina, których używa się w roli argumentu rozstrzygającego o naukowej zasadności podejmowanej refleksji), zakładający jako główną perspektywę polską, jest wciąż popularny i ma swoją wartość, ale nie ulega dla mnie wątpliwości, że akceptacja teorii postkolonialnej w badaniach nad Kresami, „kresami” i pograniczami zmieni te proporcje, pozwoli nam uświadomić sobie to, czegośmy nie wiedzieli o naszym myśleniu, o naszym języku, o naszej zbiorowej i jednostkowej świadomości. Gdyby ktoś tym wszystkim poważnym i godnym szacunku badaczom powiedział, że ich prace reprezentują ślady dyskursu kolonialnego, zapewne bardzo by się oburzyli, a nawet obrazili. Jesteśmy przyjaciółmi Ukrainy, Białorusi, Litwy, tradycji żydowskiej etc. – powiedzieliby stanowczo. Nie należy w to wątpić. Gdzie więc leży problem? Nie w deklaracjach, których szczerości nikt nie podważy – lecz w strukturach języka, w obrazach, w nakreślonych ścieżkach badawczych, w metodzie, w świadomości przechowującej wciąż ten sam postulat „polonizacji” wielonarodowego dziedzictwa historycznego.

W Polsce działa tylko kilku znawców literatury i kultury polskiej z kompetencją lituanistyczną, kilkoro także solidnie wykorzystuje źródła ukraińskie (ale nie do badania „kresów”, bo jak tylko wejdą w świadomość literatury ukraińskiej, to zaraz im przechodzi na to ochota). Żaden znany polonista nie próbował, jak dotąd, podejmować zagadnień białoruskiej literatury i kultury w perspektywie kresoznawczej. Nikt do tej pory w Polsce nie zdołał pokusić się o próbę skonfrontowania kilku literatur „kresowych”. W dziedzinie badań porównawczych polska historiografia ma zdecydowanie poważniejsze osiągnięcia niż literaturoznawstwo.

Twierdzę, że zagadnienie kultury „kresów” i pogranicz domaga się nowego języka naukowego w Polsce, a mogłby to być język teorii porównawczej. Dyskurs postkolonialny jest z założenia teorią komparatystyczną, a także interdyscyplinarną. Zbliża się w tę stronę koncepcja komparatystyki integralnej, zgło-

<sup>49</sup>/ W. Szolginia *Tamten Lwów*, t. I-VI, Sudety, Wrocław 1993-1994.



szona przeze mnie w pracy *Historia i komparatystyka*<sup>50</sup>. To komparatystyka narzuca dziś nowe standardy metodologiczne i edukacyjne, demokratyzuje, uczy myślenia paralelnego i pozbawionego narodowego solipsyzmu. Nie zmienimy naszego, postsowieckiego świata, jeśli nadal będziemy pozostawać w strefie skażenia ideologią kolonialną i w poczuciu nieufności, obawy wobec Innych. To minie, jeśli język, którym będziemy się porozumiewać, umożliwi autentyczny dialog. Polski dyskurs kresowy jest ciągle dialogiem pozornym, w istocie narodowym monologiem z obrazami przeszłości, w których Inni grają role statystów lub wrogów. Opracowania z dziedziny badań tę sytuację powtarzają. Tymczasem sens ma tylko wspólne odczytywanie Kresów, bez wzajemnych wykluczeń, potraktowane jako rozpoznawanie wspólnego dziedzictwa na zasadzie nieupodrzednianych porównań, z obowiązkiem uwzględniania innych racji. By to osiągnąć, trzeba będzie poczekać na nowy język, w którym sprzeczne doświadczenia wszystkich podmiotów historii Kresów nie będą nas od siebie odwracać, ale znajdą racjonalne, głębokie wytłumaczenie na płaszczyźnie innej niż solidarność plemienna. Wiele zależy od tych, którzy zamiast odzyskiwać „polskie kresy” na papierze czy nieustająco renegocjować ukraińskie, białoruskie itp. krzywdy, mogliby tworzyć autentyczne płaszczyzny dialogu o Kresach – w przyszłym języku komparatystyki i teorii postkolonialnej.

---

<sup>50/</sup> B. Bakuła *Historia i komparatystyka. Szkice o literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2000.

## Abstract

**Bogusław BAKUŁA,**  
**Adam Mickiewicz University (Poznań)**

### **Colonial and postcolonial aspects of the Polish borderland-science discourse: an outline**

This article analyses colonial and postcolonial aspects of so-called Polish borderland discourse as comprised in a series of literary-scientific and culturological papers as well as memoirs published after 1989. The Author argues that the language of several such Polish papers contains unconscious linguistic constructs, image clichés superimposing their image of the world and determining the inclination to have (the) Others precluded, although much is said on dialogue, multiculturalism and understanding in terms of scientific and/or ideological or similar intents. This testifies to an extremely strong prevalence of colonialist forms of memory whereas the subject of colonising (i.e. Ukrainian, Byelorussian, Lithuanian lands and cultures) is unattainable in realistic terms, if not intentionally undesirable. The article also discusses the Ukrainian forms of rendering Poles precluded from the territory and culture of the Ukraine, with a memory of former colonisation as their basis, along with the presently strong postcolonial response being associated with the national revival. The Author proposes an 'integral comparative studies' project as coupled with a postcolonial theory as the starting point for interdisciplinary studies on the so-called 'borderland' [Polish, *kresy*] transgressing the invisible and visible borders of scientific awareness connected with the colonial discourse.