Celina Juda

Instytut Filologii Słowiańskiej
Uniwersytet Jagielloński

„Przeszłości ślad dłoń nasza zmiata”. Refleksje na marginesie wybranych tekstów literackich z obszaru słowiańskich krajów demokracji ludowych

W krajach funkcjonujących po drugiej wojnie światowej w strefie wpływów stalinowskiej Rosji, pierwszy, określany mianem rewolucyjnego, rytuał zmiany czasu, w którym podstawową funkcję pełnił akt totalnego zapomnienia, nie dokonał się w trybie natychmiastowym. Pewne zaburzenia ówczesnych transformacji ustrojowych, operacji degradujących, unicestwiających dotychczas obowiązujący porządek rzeczywistości (np. dramatyczne rozprawianie się z opozycją) warunkowała choćby konieczność szkolenia lokalnego aparatu bezpieczeństwa przez specjalistów z Sowieckiej Rosji. Kalendarz ceremonii inicjacyjnych działań został rozpisany na kilka etapów, a celebrowanie dementywnych procedur starano się legitymizować aktami „uwspółcześniania przyszłości”¹.

¹ Termin stosuję za Reinhartem Koselleckiem (Koselleck, 2001, s. 365).

W pierwszych czterech latach (1944/5–1948) rozszerzanie, ale także zdobywanie aprobaty dla repertuaru nowej socjalistycznej/komunistycznej ontologii powodowało, że dyskusja na temat kształtu rzeczywistości zrytualizowanej dotyczyła nie tyle możliwości i sensu jej przewartościowania, ile konieczności degradacji dotychczas funkcjonujących doktryn światopoglądowych.

Narrator mikropowieści Kazimierza Brandysa *Nierzeczywistość* okres młodości spędzony w powojennej Warszawie nazwał czasem zdominowanym przez wszechogarniające poczucie rozszczepienia wewnętrznego, sprzecznej podwójności: „Wszystko się zmieniło: gazety, adresy, urzędy, nazwy instytucji, wszystko było pośpieszne, chaotyczne i zaimprovizowane. Wszystko – prócz naczelnej sugestii, która huczała w ruinach o nowym początku rzeczy i upadku starego. Nad gruzami umocowano megafony” (Brandys, 1989, s. 46).

W podobnej manierze akt inicjacji, ważny w procesie demontażu niekomunistycznego ustroju (odrzućcie stygmatów „przeszłości” rodowodu), wspomina narratorka powieści *Objazd* bułgarskiej autorki Błagi Dimitrowej:

„Wtedy wszystko było nowe, dopiero co odkryte. I wszystko było kolektywnie omawiane: nowa moralność, nowa nauka, nowa rodzina, nowe społeczeństwo. Uczyliśmy się z nowych podręczników, które jeszcze nie były ukończone. (...) Człowiek też był nowy, nie mający nic wspólnego z człowiekiem dnia wczorajszego – no najwyżej jakieś drobne przeżytki, które miały być zlikwidowane w ciągu pierwszej pięciolatki. (...) Pracowaliśmy według nowych metod. Pospiesznie i bez przerwy dążyliśmy ku czemuś nowemu. Mieliśmy uczucie, jak gdyby świat się dopiero teraz, wraz z nami zaczynał – nowo narodzony, od nowa, po nowemu” (Dimitrowa, 1971, s. 23).

W metaforyzowanych obrazach mentalnego „krajobrazu po bitwie”, niezależnie od pokoleniowych doświadczeń autorów przywołanych tekstów, nie widać śladu gotowości i determinacji skutkującej kontestacją. Świadcowie przemian nie koncentrują się na sygnalizowaniu niebezpieczeństwa, jakie niesie zacieranie granic między prywatną i publiczną sferą życia. Zainteresowani spektakularną obecnością w przeobrażającej się gwałtownie rzeczywistości społecznej, choć niepewni sensu szybkiej i bezwarunkowej zmiany czasu z zachodnio- na wschodnioeuropejski – marksistowski/kremlowski – w imię wspólnego dobra bezwarunkowo akceptują specyficznie pojmowaną swojskość nowej epoki. Większości nie przeszkadza, że punktów oparcia dla systematycznie rytualizowanej i quasisakralizowanej czasoprzestrzeni ideolodzy szukają w symbolicznych miejscach o cudzym rodowodzie. Refleksja krytyczna, jeśli powstawała, rodziła się dopiero po doświadczeniu bolesnych skutków zawieranego „w drodze” paktu z marksizmem. Wiara w nieomyślność władzy miała

dwa źródła – w ambicjach emancypacyjnych tych, którzy zaczęli żyć „od początku”, oraz zdolnościach perswazyjnych agitatorów: „Ta teoria wspaniale izoluje od rzeczywistości, dając poczucie doskonałego z nią związku. Fakty nie mogą podważyć marksizmu, bo marksista poznaje fakty po tym, że potwierdzają marksizm. Co go nie potwierdza, nie jest faktem, ale błędem poznania” (Trznadel, 1990, s. 170).

Akceptacja racji praktyków nowych rytuałów nie miała charakteru generacyjnego. Hasła „postępu i prawdy” nowych idei przede wszystkim odpowiadały temperamentowi ludzi młodych, ale nie odrzucili ich także intelektualiści, artyści sympatyzujący w przedwojniu ze środowiskami lewicowymi, komunistycznymi. Specyficznym misję wspierania rewolucyjnego porządku pojmował np. słoweński twórca Edvard Kocbek. Poeta, wrażliwy na krzywdę społeczną, co w tym wypadku oznaczało praktykowanie przezeń w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku personalizmu chrześcijańskiego, w powojennej Jugosławii nie odciął się od totalitarnego reżimu, uznał bowiem, że „współpracując dziś z komunistami w dziele wyzwolenia człowieka wypełniamy podstawowe przykazania ewangeliczne” (Kocbek, 1967, s. 482; Sławińska, 1993, s. 64). Od deklaracji tego rodzaju dystansował się np. polski pisarz Jan Jakub Szczepański o zbliżonym rodowodzie ideowym. Uznał on wówczas, że cierpliwie poczeka na moment, gdy okoliczności umożliwią mu np. sportretowanie wodza, przywódcy partii, „bez butów”, stworzenie literackiego herosa pozbawionego atrybutów władzy (Trznadel, 1990, s. 318).

W pierwszych latach po zakończeniu drugiej wojny światowej rozpoznawania prawdziwego oblicza projektowanego świata, skrywanego za fasadą znaków, symboli i akcesoriów nowej wiary, nie determinowały, wbrew deklaracjom, racjonalne przesłanki. Pęd, dynamika wydarzeń i wizja postępu wzmacniały potencjał aberracji ideologicznej. Specyficzną rolę w tym procesie odegrały przemówienia wiecowe. Repertuar demagogicznych figur retorycznych, jakimi posługiwali się mówcy, uzasadniał cele działania – usuwanie z korzeniami złej/niepostępowej przeszłości i tym samym odzyskiwanie „magicznego” dziedzictwa – proletariackiego/socjalistycznego/komunistycznego. Nadrzędnym zadaniem ideologicznych selekcjonerów było udowodnienie np., że naczelne hasło „literatura bliżej życia”, stanowiące postulat literatury międzywojennej, zdezaktualizowało się, ponieważ pisarze nie sprecyzowali i nie dookreślili, jakie życie ich interesuje. W rezultacie, by uzasadnić kampanię rugowania złej tradycji, zwrócono uwagę na paralelnie funkcjonujący, „słuszny” wariant programu twórczego, w którym akcentowano związek ze sferą społeczną.

Kryteria odpowiedniości spełniał postulat popularyzowany w peryferyjnie funkcjonującym środowisku twórców manifestujących klasową przynależność: „literatura bliżej życia społecznego”. Po roku 1944 aktualną wartość sloganu wzmacniało dookreślenie owej ideowej dominanty, gdyż wyrażało ono wolę radykalnego zwrotu, diametralnie odmiennego od dotychczasowych praktyk warunkujących rozwój kultury i literatury. Fakt, że lewicujące gremia w synkretycznie zorientowanej kulturze międzywojennej wskazywały na kolektyw jako na obiekt zainteresowań pisarza, miał kapitalne znaczenie po roku 1945, gdyż udało się wykorzystać jego wartość totalizującą, idealnie spełniającą kreatorską rolę mitu założycielskiego „świełtanej przyszłości”. Wielu twórców upatrywało w operacji doprecyzowania charakterystyki relacji minione – aktualne, szansę przeżycia nowego odrodzenia i odegrania kluczowej roli w przemodelowaniu historii. Tym bardziej, że nowy ustrój, w osobach reprezentantów władzy, deklarował zawarcie paktu z literaturą, sztuką i nauką, a więc stwarzał potencjalną szansę porozumienia twórcy z *profanum vulgus* – ludem/narodem (ciemnym i do tej pory bezskutecznie pukającym do wrót świątyni kultury i sztuki). „Tu miał się zacząć akt niezmiernej doniosłości, wpuszczenia do świątyni tego tłumu, uznanie, że on na wtajemniczenie zasługuje, że może coś wie, czego ja nie wiem. Zasypujemy tę przepaść, która nas dzieli” (Trznadel, 1990, s. 318).

W tych okolicznościach naturalną powinnością historii było także zrekomensowanie dotychczasowych krzywd bohaterowi eseju napisanego jeszcze w latach przedwojennych przez Mirosława Krleżę:

„Pamiętam pewnego młodzieńca, chłopca ze wsi, z Turopolja, w czarnej aksamitnej kamizeli, z pomiętym i zatłuszczonym kapeluszem w rękę, w żółtej lnianej, prostej koszuli z guzikami z niebieskiej emalii, stąpającego z odkrytą głową śmiało i gniewnie w jednym z licznych pochodów, które przeciągnęły ulicami naszej chorwackiej stolicy jako polityczne demonstracje republikańskiego ruchu chłopskiego. (...) Wspaniały, sympatyczny chłopak, który na urągliwy śmiech jakichś dam i panów (ze szpaleru na asfalcie) odpowiedział (sam sobie) – półgłosem, ale na tyle głośno, że mogłem go wyraźnie słyszeć: «Śmiejcie się, ino się śmiejcie, jechał was pies, będziecie się śmiali jak przyniesiemy siekiery»” (Krleża, 1977, s. 261).

Komunizm „był i pozostał tworem «solidnej» odmiany nowoczesności” (Bauman, 2010, s. 181), konstruktem, który po 1945 roku dzięki zaangażowaniu „młodszych braci” socjalistów odsłaniał zalety i sens działań prowadzących do realizacji „projektu niedokończonego”. Wspominana przez Baumana nowoczesność wspierała utopijne „marzenie o pewności i dążenie do pewności” (Bauman, 2010, s. 186). Zwolennicy zrealizowania tego mgławicowego projektu

zdecydowali się wyrugować z doświadczenia tzw. pamięć komunikacyjną. Wyparcie przekazów tych jednostek, które w „minionym/starym porządku” do aktywności komunizujących środowisk miały co najmniej sceptyczny stosunek, pozwalało na legitymizację zasadności roszczeń marzycieli, kategorycznie domagających się, by „nowy czas” w trybie natychmiastowym zniwelował rozdział między oczekiwaniami a praktykami wynikającymi z dotychczas nabytego doświadczenia w kwestii postępu zmian cywilizacyjno-kulturowych. W drugiej połowie XX wieku komisarze stalinowskiej Rosji, wprowadzający w „bratnich” krajach – nie tylko słowiańskich – totalitarny porządek społeczno-polityczny, z pełnym przekonaniem realizowali zadanie potwierdzające regułę: „W nowych wspaniałych czasach każdy szczegół ludzkiego życia winien być zaprojektowany na nowo, poczęty na nowo, zrodzony na nowo; żaden nie był *dany*, każdy był tylko *zadany*, każdy winien się być dopiero *stać*” (Bauman, 2010, s. 184).

„Celem ruchu było osiągnięcie stanu wiecznej stabilności: zachwiać obecnym stanem ludzkiego świata należało gwoździ zapewnienia raz na zawsze stanu równowagi. Celem wysiłku był spoczynek”. (...) Innymi słowy, misją postępu było zakończenie jego misji: spełnienie zadania polegającego na uczynieniu jego kontynuacji zbędną” (Bauman, 2010, s. 187).

W refleksji socjologicznej na temat kwestii totalnego deprecjonowania przeszłości przez ideologów socjalizmu/komunizmu słusznie podkreśla się rolę, jaką ideolodzy przypisywali zmianie czasu. Zdaniem moderatorów przewrotu temporalnego skutecznie wyzwolić się z przyszłości oznaczało „twórczo” opatnować rolę burzycieli i docenić wartość niszczenia, by ostatecznie unicestwić szeroko rozumianą tradycję. Z tego względu konstytutywną cechą rytuałów destruktywnej zmiany czasu stały się wszelkie formy amnezji. Odkrywanie bogactwa formuł zapominania nabrało cech wartości absolutnej. Kształt, natężenie i intensywne pielęgnowanie obyczaju ignorowania przeszłości zależały od czynników niezwiązanych bezpośrednio ze sferą kultury czy literatury (po 1989 roku wektor działań zmienił się, co spowodowało odwrócenie formuł przemian modusu czasu). Analiza literatury podmiotu (fikcjonalnych i niefikcjonalnych sposobów wyrażania) dowodzi, że strategie dezawuowania i odrzucania bliskiej (np. z okresu międzywojnia) czy odleglejszej przeszłości w regionie Słowiańszczyzny (wiek XIX i okresy przednowoczesne) nie różnią się zasadniczo. O specyfice zjawiska decydował stopień intensyfikacji i skuteczności perswazji ideologicznej wprzęganej w procesy kształtowania nowej tożsamości adresowanej do nowej jednostki. Istotnym ogniwem tego

procesu były upowszechnianie i niema zgoda na systematyczne dezawuowanie znamion wrażliwości na narodową niepowtarzalność. Przekonywano, że rezygnacja z pamięci samych siebie nie niesie pejoratywnych skutków, gdyż partykularne pamięci odpowiednio reprezentuje i zastępuje wspólnotowa pamięć wzorcowego matecznika sowieckiego. W pierwszej powojennej dekadzie nie brakuje w liryce obrazów gloryfikacji pamięci aktualnej i zacierania śladów pamięci przeszłej:

„Nie jesteś już ową białokamienną,/ Gdzie romans tęskny sen ulicy płoszył,/ Przez którą trojki mknęły nocą ciemną./ Nie jesteś już tą zgniłą od rozkoszy/ I przyduszoną nędzą wieczną troską -/ Walcząca, dumna wznosisz się przede mną,/ Burzysz, budujesz dziś i tworzysz, Moskwo!/ Na Kremlu świecą po dziś dzień brylanty/ Wczorajszych strojów cesarskich splendorem./ Skrzy uprząż klaczy Katarzyny – antyk/ Przetkany srebrem i szyty bisiosem./ To łzy, pot, rozpacz i danina głodu/ Biednego, ujarzmionego narodu./ (...) Zwyczajny człowiek, lecz pełen mądrości/ Na Kremlu troska się nad mapą świata./ Myśl jego w dni przyszłości cię przenosi,/ A z jego fajki dym siny ulata./ Czerwona gwiazda nad Kremlem lśni światu/ – Wiersz głoszącego pokój poematu – / I jak latarnia będzie zbawcza świecić/ Ludzkości całej w ciągu tysięcy” (Grubeszlijeva, 1954b, s. 215–216).

Dyskwalifikację wyjątkowego i niepowtarzalnego statusu pamięci narodowych (uzasadniają ją rewolucyjne wydarzenia, zmieniające stary, zużyty porządek świata) kompensować miała niepowtarzalna szansa, jaką obdarzyła narody historia. Rugowane pamięci narodowe w tym układzie mogły nadal funkcjonować, ale już wyłącznie w postaci ograniczonej, przykrojonej do potrzeb jednowymiarowej pamięci aktualnej; w relacjach pamięć/tożsamość przypominanie lokalnych historii zostało w narracji ograniczone do gestów gloryfikacji robotniczych i chłopskich ruchów rewolucyjnych, proletariackich, a służących sprawie internacjonalistycznej jedności. Rytuał zapominania opierał się na przekonaniu, że ekskluzywny charakter nowego porządku jest z perspektywy historycznej właściwy:

„To, co dotychczas myślałem i robiłem, zaczęło tracić swoją ważność. Tak jakbym zanikał w ogromnym rosnącym cieniu niewidzialnego kolosa zwanego dialektyką. (...) Ale uniwersalne wytłumaczenie pozostawiało człowieka bez pytań. (...) W wytłumaczonym świecie, z wytłumaczonym sobą, człowiek milknie w środku wytłumaczonej prawdy” (Trznadel, 1990, s. 50).

Systemowy mechanizm rytualnego grzebania i głoszenia końca „złej przeszłości, złego czasu” przechodził kilka faz transformacyjnych. W trakcie najbardziej opresyjnego, dogmatycznego etapu skupiano się na kształtowaniu

restrykcyjnych postaw wobec negowania aprobatywnych praktyk amnezyjnych. Później, w czasach odwilży, próbowano wypierać, a z czasem – tylko modyfikować układ doktrynalny. Systematyczną dekonstrukcję i negację formuł obowiązujących w drugim półwieczu XX wieku da się zaobserwować dopiero po 1989 roku.

Realizacja pierwszego, dogmatycznego etapu projektu amnezijnego była pochodną decyzji o systematycznym inkorporowaniu do nierosyjskich kultur i literatur słowiańskich matrycy zewnętrznej, wypracowanej w warunkach porewolucyjnych. W praktyce oznaczało to kopiowanie z „wzorca” matecznika maksymalnej liczby czynników sankcjonujących akty kompromitacji przeszłości – od roku 1948 wypieranie i dyskredytowanie starego porządku świata literatury skutkowało np. odrzuceniem nierealistycznych form wyrazu, strategii narratorskich eksponujących przeżycia jednostki i relacje międzyludzkie w sferze intersubiektywnej. Nowy bohater kultury czy literatury dostawał jednoznaczny sygnał, że ludzkość, a nie pojedynczy osobnik, otrzymuje dziejącą szansę, bo dzięki wymazaniu przeszłość, natychmiast, tu i teraz dane mu jest przeżyć i doświadczyć dobrodziejstw jedynie słusznej przyszłości (vide: praktyki organizowania powszechnego ruszenia na budowy nowych obiektów przemysłowych, miast, miejsc pamięci – symboli zweryfikowanej historii; np. bułgarski Dimitrowgrad, polska Nowa Huta). O skuteczności procedury odrzucenia i negacji tradycji minionego czasu zaświadczyć może liryka pisana w drugiej połowie lat czterdziestych i pierwszej połowie lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku. Autorzy powstających wówczas utworów nadzwyczaj chętnie operują strategiami agitatorskimi:

„To spotkanie wzruszyło mnie, wierzcie./ Zaprosili nas w serdecznych słowach/
Stachanowcy na zjazd swój, co w Peszcie/ w parlamencie salach obradował./ (Słów
kilkoro poświęć przeszłości:/ Butną szlachtę madziarską gmach gościł,/ Giętkie
karki i czoła miedziane/ I Horthy’ego lokajstwo pijane./ Dziś ich ślady do czysta
zatarte,/ zapomniane, co wspomnień niewarte!)/ Wśród marmurów, złociń, płócien
starych/ Wiszą nasze czerwone sztandary/” (Stefanowa, 1954, s. 296).

„Dziś, kiedy pożar wojny ostygł,/ Wdzięczności nie pomieści strofa.../ Armio spod
Stalingradu, Moskwy,/ Któż inny mógłby cię tak kochać,/ Jeśli nie ci, co wieczorami,/ Po
pracy, głodni, drżący z zimna,/ Rewolucyjną moc czerpali/ Z książek Lenina
i Stalina./ Marzenia nasze w jedno spleta/ Dążenie naprzód, które wlało/ Krew
w żyły zmurzałego świata/ I w przyszłość szlak utorowało” (Penew, 1954, s. 210).

„Wy wczorajsi żołnierze, lotnicy, czołgiści,/ Chwycie ochoczo młoty, sierpy i łopaty./
Gdy w naszym nowym świecie mniej jest nienawiści,/ Promienniejszy świeci słońce,
pięknie pachną kwiaty” (Grubeszlijeva, 1954a, s. 215).

Realizacja i praktyki degradacji lokalnych pamięci i kodów tożsamościowych trwały prawie dekadę (z pewnością jedną pięciolatkę). Większość narracji z okresu inwazji zadanych aktywności ujawniała konflikt (konfrontacja starego z nowym) i uzasadniała swoje istnienie imperatywem scalania wspólnotowego świata (organizowanie nowego porządku kultury i literatury jako jeden ze sposobów zrealizowania idei „światlanej przyszłości”). Proces kwestionowania „formalistycznego”, „dekadenckiego” międzywojnia nie wykluczał również deprecjonowania odległej tradycji, nawet jeśli w kulturowo-literackim kanonie jego wybitni przedstawiciele uzasadnienie byli traktowani jako założyciele lokalnych nowoczesności (w przypadku bułgarskim wybiórcza analiza i interpretacja twórczości Iwana Wazowa – obecność w ówczesnym kanonie wyłącznie poezji patriotycznej; liryka Pejo Jaworowa tylko z pierwszego, „socjalnego” okresu; ta sama uwaga dotyczy nieobecności na scenach teatralnych dramatów Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego).

Pierwsza próba weryfikacji stosunku do przeszłości, w tym odzyskiwania całokształtu pamięci minionej tradycji, została podjęta w trakcie odwilżowych prób rekonstrukcji/rehabilitacji kontekstów do tej pory wykluczanych z obiegu. Zerwanie z praktykami nasycania kodu kultury i literatury obligatoryjnymi, a zarazem koniunkturalnie traktowanymi elementami jedności internacjonalistycznej zaprzepaścili zwolennicy tzw. małej stabilizacji (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku). Zaangażowanie w pomyślny rozwój socjalistycznej kultury i literatury pojmowali jako imperatyw kultywowania ideałów stale trwającej rewolucji. Ustępstwem z ich strony była zgoda na to, by do symbolicznej pamięci społeczeństw krajów tzw. demokracji ludowych włączyć rodowodowe pamięci siebie, co gwarantowała wyłącznie pamięć „zweryfikowana”. Reformatorzy ery poststalinowskiej eksponowali odmiany pierwiastka ludowego, rodzimego i narodowego w tradycji kultur oraz literatur i z uporem godnym lepszej sprawy nad nimi dyskutowali. W schyłkowej fazie czasów walki i ideologii, służby kultury i literatury „sprawie” wzorzec „twardy” nie wyczerpał się, ale w kontrze do „poetyki prawdy”, poszczególnych aktów założycielskich PRL-u, BRL-u, Czechosłowackiej Republiki Socjalistycznej, w tym również figur początku i końca czasu, ważną rolę odegrała twórczość dysydencka, emigracyjna (nurt krajowy i zagraniczny).

Opis doświadczenia jednostki podejmującej wysiłek przeciwstawienia się światu, który ideologiczni racjonalizatorzy pozbawiają pamięci o czasie, w którym ludzie niewolę utożsamiają z wolnością i autonomią, to temat nierzadki w repertuarze twórców „literatury zbójeckiej”. Wybrana, aktywna forma kon-

frontacji z machiną ideologii miałyby być sposobem, aby uodpornić się na jad trucizny pielęgnowanej amnezji, którą inni ze strachu ignorują lub dla wygody akceptują. Modelowy wręcz przykład prezentacji owej tematyki znajdujemy w opowiadaniu prozaika bułgarskiego, Ljubomira Kanowa. W jednym z jego utworów centralnym punktem przestrzeni świata przedstawionego jest górująca nad miastem wysoka wieża zegarowa. Na pierwszy rzut oka budowla modelowo wpisuje się w układ reprezentacyjnego placu. W narratorskim opisie pojawia się jednak sugestia, że porządek mikrokosmosu opowiadania znacząco narusza pewien detal architektoniczny budowli. Szczyt dachu zwieńcza bowiem monstrualnych rozmiarów ptasia budka. Poczucie dysharmonii wzmacnia dodatkowo swoisty rytuał animowany przez monstrualnych rozmiarów kukułkę. Ptak, nieodmiennie zwracający się do mieszkańców miasta szarmancko: „Szanowni państwo, już mówię, która godzina”, kukał „(...) nie mniej niż dziewiętnaście, ale nie więcej niż dwadzieścia cztery razy. Z tego powodu w mieście ciągle było późne popołudnie lub noc, nigdy nie świtało, o południu można było zapomnieć, zresztą nawet nikt nie podejrzewał, że taka pora w ogóle miałyby nadejść” (tłum. – C. J.) (Канов, 1991, s. 48)².

Wbrew pozorom fałszywy komunikat docierający z wieży nie jest rezultatem awarii, nie ma nań wpływu zacinający się mechanizm zegara. Z opowieści wynika, że o aktualnej godzinie mieszkańców miasta informuje przebieraniec, istota udająca ptaka, coś czy też ktoś, kto na skutek splotu nieprzewidzianych okoliczności stał się lokatorem budowli. Konstruktor, sławny i wybitny architekt, Gedeon Schmerz, zanim zaczął funkcjonować w ptasiej budzie, prowadził egzystencję przeciętnego obywatela miasta. Choć od zawsze gardził krajanami i miał świadomość, że nie żyje w idyllicznej Arkadii, latami ćwiczył charakter i poskramiał gniew, aby uniknąć sytuacji, w której dezaprobata wobec obowiązującego porządku wykroczyłaby poza ramy jednostkowego, subiektywnego osądu rzeczywistości. Natura pozbawiła go elementarnej umiejętności mimikry, nie potrafił jak ogół zaakceptować reguł rządzących egzystencją w dookolnym świecie. Poczucie, że nie jest w stanie podjąć wyzwania, jakie niesie konfrontacja, upokarzało go, jednak świadomość siły dobrze zorganizowanego przeciwnika nie rokowała pomyślnego rozwiązania sytuacji.

² Po raz pierwszy całe opowiadanie w moim tłumaczeniu ukazało się w 2000 roku w miesięczniku „Dekada Literacka” (Kanow, 2000). W niniejszym artykule podaję ten przekład po drobnej korekcie stylistycznej, nie zmieniającej zasadniczych treści utworu.

Ludzie w mieście „niczym pająki tkali sieci intryg, wszystko było kłamstwem, w miejscowej restauracji z trzech dań dwa były posypane trucizną”, służby miejskie nie działały, „wszyscy, bez wyjątku kradli i o to samo podejrzewali innych, przekupywali się wzajemnie, po czym słali na siebie donosy do burmistrza, kochali pieniądze, a nienawidzili pracy, ale o dziwo, niezależnie od okoliczności zawsze wyrażali się nadzwyczaj wykwintnie, byli szarmanccy i otaczali opieką sztuki” (Кахов, 1991, s. 47).

Dopiero zakończenie prac przy budowie wieży, przypadkowe – czy raczej jednak celowe – niedopilnowanie przez projektanta zbudowania schodów umożliwiających zejście z góry, dramatycznie skomplikowały losy Schmerza. Wybór egzystencji w ekstremalnych warunkach był próbą zweryfikowania stanu zawieszenia, ale jeszcze nadal wyborem pośrednim bohatera:

„Skoro wolność i autonomia wydają się niemożliwe, poszukuje się niewoli, aby uwolnić się od nieznośnego ciężaru moralnej odpowiedzialności. Usiłuje się być nikim, rzeczą, przedmiotem, niczym, aby uniknąć niewykonalnego obowiązku bycia podmiotem” (Magris, 2012, s. 114).

Człowieka kukułkę stygmatyzują: imię, nazwisko oraz – od chwili, gdy zamieszkał na wieży – nowa, nieludzka forma cielesności. Opisany w *Księdze Sędziów* biblijny Gedeon z woli Jahwe został sędzią – wodzem, który dowodząc zaledwie trzystoma żołnierzami, pokonał wrogów Izraela, Madianitów i Amalekitów. Zasłużył się również jako ten, który zwalczał kult Baala (z tego powodu nazywano go także Jerubaalem), dlatego też w *Liście do Hebrajczyków* wymienia się go jako jednego z bohaterów wiary. Strategia wykorzystania biblijnego adresu w literackiej formie czytelnie odnowiła znaczenie doświadczenia jako instancji rozstrzygającej o wszelkiej prawdzie i mocy ontologicznej doświadczenia. Gedeon, jak większość mieszkańców, żył w „czasach nobliwych acz wiarołomnych i na dodatek zatopionych w półmroku” (Кахов, 1991, s. 47). Z nadania władzy czas/nieczas panujący w mieście całkowicie zdeprawował ludzi. Chaos, uznany za fundament nowego porządku uniwersum, pozornie nie szkodził nikomu. Przez jakiś czas nawet Schmerz udawał, że pokonywanie sfery chronos jej własną bronią pozwala nadać sens wszelkim działaniom – on z wieży regulował sferę bezczasu, ale przeciętny obywatel nie zmienił swoich przyzwyczajęń. W tych okolicznościach nie tylko doba, ale również system aksjologiczny, podlegały swoistej metamorfozie – za przyzwoleniem rządzących nowe prawdy, nowe wartości szybko i nieodwołalnie zaczynają wypierać przestarzałe, nieefektywne – bo subiektywne – sposoby przeżywania rzeczywistości. Sens sprzeciwu człowieka-kukułki ujawnia swą moc

dopiero w chwili, gdy bohater zaczyna rozumieć, że niewola w wieży staje się maskaradą, a postępowania w żadnym wypadku nie legitymizuje perfekcyjna forma mimikry.

Ostatecznie odwagę demaskowania uzurpacji mitu nowego świata, nowego czasu, nowej tożsamości miały wyłącznie jednostki, których zaprojektowany odgórnie ład i porządek czynił, ale także prowokował do świadomej akceptacji funkcjonowania jako „obcy element” (chodzi o tych, „którzy swym istnieniem kwestionują nieprzenikalność granic i znieważają majestat ładu. Przeszkadzają temu, co państwo chce budować, i psują to, co już zbudowało” (Bauman, 2000, s. 37). Istnienie odmieńców sankcjonuje niebezpieczną dla państwa ambiwalencję poznawczą, są oni więc niewygodni dla systemowego układu społeczeństwa. Konfrontacja czy wręcz walka z obcymi, naruszającymi konstrukcję zaprojektowanego ładu, mogła przybierać dwie formy. Bauman za Claudem Levi-Straussem przypomina, że pierwsza, antropofagiczna, polega na pożeraniu obcych (w sensie dosłownym i przenośnym) i przekształcaniu ich (drogą przemiany materii) w „substancję nieodróżnialną od własnej” (współcześnie mówi się o działaniach asymilacyjnych). Druga forma – antropoemiczna – to „wymiotowanie” obcych („wygnanie ich poza granice obszaru objętego ładem lub izolowanie ich od wszelkiego kontaktu z tymi, których ład ogarniał i którzy byli w przestrzeni uporządkowanej lokatorami pełnoprawnymi”) (Bauman, 2000, s. 38). Ostatecznie bohater opowiadania Kanowa, w myśl antropoemicznej zasady, zostaje zdemaskowany i wykluczony ze wspólnoty przez szarmanckich, zatroskanych o rozwój sztuk pięknych rodaków. Człowiek-kukułka, przebieraniec, po spowodowaniu wielkiego pożaru musiał szukać schronienia poza granicami miasta. Nie wiadomo, czy w innym miejscu, w innym środowisku, nauczył się podawać właściwie aktualny czas.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Z. (2000). *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (2010). *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Brandys, K. (1989). *Nierzeczywistość*. Chotomów: Verba.
- Dimitrowa, B. (1971). *Objazd*. Tłum. H. Karpińska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grubeszlijeva, M. (1954a). Ku spokojnym dniom. Tłum. G. Karski. W: S. Pollak (Red.), *Antologia poezji bułgarskiej* (s. 215). Warszawa: Czytelnik.

- Grubeszlijeva, M. (1954b). Moskwa. Tłum. A. Stern. W: S. Pollak (Red.), *Antologia poezji bułgarskiej* (s. 215–216). Warszawa: Czytelnik.
- Kanow, L. (2000). Człowiek kukułka. *Dekada Literacka*, 10(9/10 (167/168)), 16.
- Kocbek, E. (1967). *Listina. Dnevniški zapiski od 3. maja do 2. decembra 1943*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Koselleck, R. (2001). *Semantyka historyczna*. Tłum. W. Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Krleža, M. (1977). Kilka słów o drobnomieszczańskim historyzmie w ogólności. W: H. Janaszek-Ivaničková (Red.), *We własnych oczach, XX-wieczny esej zachodnio- i południowosłowiański* (s. 260–261). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Magris, C. (2012). *Alfabety*. Tłum. J. Ugniewska. Sejny: Fundacja Pogranicze.
- Penew, K. (1954). Pieśń o republice. Tłum. J. Koprowski. W: S. Pollak (Red.), *Antologia poezji bułgarskiej* (s. 210). Warszawa: Czytelnik.
- Sławińska, J. (1993). *Poetycka kosmogonia Edvarda Kocbeka*. Kraków: Universitas.
- Stefanowa, N. (1954). Spotkanie w parlamencie. Tłum. T. Chrościelewski. W: S. Pollak (Red.), *Antologia poezji bułgarskiej* (s. 296–297). Warszawa: Czytelnik.
- Trznadel, J. (1990). *Hańba domowa rozmowy z pisarzami*. Lublin: Test.
- Канов, Л. (1991). *Човекът кукувица*. София: Мисъл-90.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

- Bauman, Z. (2000). *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (2010). *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Brandys, K. (1989). *Nierzeczywistość*. Chotomów: Verba.
- Dimitrowa, B. (1971). *Objazd*. Trans. H. Karpińska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grubeszlijeva, M. (1954a). Ku spokojnym dniom. Trans. G. Karski. In: S. Pollak (Ed.), *Antologia poezji bułgarskiej* (p. 215). Warszawa: Czytelnik.
- Grubeszlijeva, M. (1954b). Moskwa. Trans. A. Stern. In: S. Pollak (Ed.), *Antologia poezji bułgarskiej* (p. 215–216). Warszawa: Czytelnik.
- Kanow, L. (1991). *Chovekūt kukuvitsa*. Sofiia: Misŭl-90.
- Kanow, L. (2000). Człowiek kukułka. *Dekada Literacka*, 10(9/10 (167/168)), 16.
- Kocbek, E. (1967). *Listina. Dnevniški zapiski od 3. maja do 2. decembra 1943*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Koselleck, R. (2001). *Semantyka historyczna*. Trans. W. Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Krleža, M. (1977). Kilka słów o drobnomieszczańskim historyzmie w ogólności. In: H. Janaszek-Ivaničková (Ed.), *We własnych oczach, XX-wieczny esej zachodnio- i południowosłowiański* (p. 260–261). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Magris, C. (2012). *Alfabety*. (J. Ugniewska, Trans.). Sejny: Fundacja Pogranicze.
- Penew, K. (1954). Pieśń o republice. Trans. J. Koprowski. In: S. Pollak (Ed.), *Antologia poezji bułgarskiej* (p. 210). Warszawa: Czytelnik.
- Sławińska, J. (1993). *Poetycka kosmogonia Edvarda Kocbeka*. Kraków: Universitas.
- Stefanowa, N. (1954). Spotkanie w parlamencie. Trans. T. Chrościelewski. In: S. Pollak (Ed.), *Antologia poezji bułgarskiej* (p. 296–297). Warszawa: Czytelnik.
- Trznadel, J. (1990). *Hańba domowa rozmowy z pisarzami*. Lublin: Test.

„Przeszłości ślad dłoń nasza zmiata”. Refleksje na marginesie wybranych tekstów literackich z obszaru słowiańskich krajów demokracji ludowych

Formuły „zapominania” w półwieczu totalitaryzmów, ale także po 1989 roku, w dekadach post-, zmieniały kształt i natężenie. Strategie dezawuowania i odrzucania bliskiej czy odległej przeszłości różnią się w zależności od stopnia natężenia procesów ideologizacji. Systemowy mechanizm rytualnego grzebania i głoszenia końca „złej przeszłości, złego czasu” przechodził kilka faz (od konstrukcji do rekonstrukcji).

W artykule została podjęta próba opisu najstarszej fazy zjawiska, gdy do kultur lokalnych zostaje inkorporowana matryca zewnętrzna, wypracowana w warunkach rewolucyjnych (wzorzec sowiecki). W praktyce oznaczało to bezwzględne przeniesienie z „wzorca” maksymalnej liczby czynników sankcjonujących akty dezawuowania przeszłości, a legitymizujących podległość wybranemu/idealnemu systemowi (wyparcie, dyskredytowanie starego porządku świata, nowe gatunki, formy, sposoby tłumaczenia przeszłości skutkujące zrealizowaniem idei „światlanej przyszłości”).

Słowa kluczowe: literatura bułgarska; literatura słowiańska; totalitaryzm; komunizm; pamięć zbiorowa; rytuał

“Wiping Clean the Slate of the Past”. Reflections on the Fringes of Selected Literary Texts from Slavic People’s Republics

Formulas of “forgetting” in the totalitarian half-century as well as post-1989 have changed shape and intensity. Strategies of disavowal and rejection of the proximate and distant past differ depending on the intensity of the ideologising processes in the structure of the phenomenon. The systemic mechanism of ritual burial and announcement of the end of “bad past, bad times” includes a number of phases (from construction to reconstruction).

This paper examines the strategies under the first of these phases (1944–1956), during which the process of incorporating an external matrix created in revolutionary conditions (Soviet culture) into local culture/literature was the strongest. The practice consists of an unconditional transfer from the model of a maximum number of factors which sanction acts of disavowing the proximate and distant past and legitimise subjection to the chosen / ideal system (denial/discreditation of the old world order, new genres, a new way to explain the past, clear vision of the future).

Keywords: Bulgarian literature; Slavonic literature; totalitarianism; communism; collective memory; ritual

Notka o autorze

Celina Juda – literaturoznawczyni, badaczka problematyki kultury i literatury bułgarskiej w perspektywie bałkańskiej i europejskiej XX i XXI wieku, profesor w Instytucie Filologii Słowiańskiej UJ, członkini Komisji Kultury Słowian PAU, Komisji Słowianoznawstwa PAN i Rady Konsultantów w Nowym Uniwersytecie Bułgarskim w Sofii. Uczestniczyła w licznych projektach grantowych prowadzonych w Instytucie Filologii Słowiańskiej UJ. Autorka wielu artykułów publikowanych w pismach naukowych i tomach zbiorowych, m.in.: *Bułgarski kompleks Europy. Relacje między Wschodem i Zachodem w ostatnim pięćdziesięcioleciu* (1998), *Kategoria wolności w literaturze bułgarskich emigrantów* (1999), *Szkic do portretu kodyfikatora bułgarskiej literatury* (2000), *Dwudziestowieczny portret bułgarskiego inteligenta – konteksty nie tylko literackie* (2001), *Tożsamość bułgarska a problem ideologizacji kultury*.

Sygnatury drugiego/innego i obcego nie tylko w literaturze bułgarskiej (2001). Współautorka projektu i autorka opracowania bułgarskiego numeru „Dekady Literackiej” (2000, XI), redaktor naukowy tomu *Słowiańskie diaspory. Studia o literaturze emigracyjnej* (2009) oraz autorka monografii: *Poszukiwania, możliwości, sytuacje macedońskiej prozy narracyjnej lat 60-tych XX wieku*, (1986), *Literatura w stanie podejrzenia. (Współczesna proza macedońska lat sześćdziesiątych XX wieku)* (1992; <http://bookdir.info> – 2014) i *Pod znakiem BRL-u. Kultura bułgarska w pułapce ideologii* (2003).