

Helena Duć-Fajfer*

Mniejszości piszą** – projekt (nie)możliwy

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2019.018>

Streszczenie: Założeniem tego tekstu jest wyprecyzowanie istotowej specyfiki literatur mniejszości etnicznych na tle dominujących przekonań i tendencji literaturoznawczych oraz odniesień tożsamościowych. Pojęcie dyskursu mniejszościowego, jako zdeterminowanego pozycją podporządkowaną sposobu pojmowania siebie w otaczającym świecie i językowo-tekstowej ekspresji wyrażającej to ulokowanie, pozwala dostrzec symptomatyczne zjawiska ideologiczne pod powierzchnią tekstów, konfrontujące się z ich jawną warstwą komunikacyjną. Artykuł zawiera bardzo skrótowy, faktograficzny przegląd współczesnych literatur mniejszościowych w Polsce, uwzględniający ich zróżnicowanie kulturowe i sytuacyjne, pozwalające dokonywać w dalszej jego części pewnych uogólnień, z zachowaniem świadomości egzemplarycznego wymiaru danego tekstu ilustrującego uogólnione zjawisko czy ideę. Przy czytaniu tych tekstów autorka zwraca uwagę na właściwe mniejszościowemu upozycjonowaniu przeżywanie i obrazowanie kategorii ojczyzny, na naruszenia, pęknięcia, dyslokacje ciągle dokonywane siłami dominującymi w tożsamościowych obrazach świata, na sposoby radzenia sobie z kolonizowaniem przez odwrócenie hierarchii w zakresie silny–słaby, wielki–mały. W podsumowaniu odwołuję się do kategorii mitu, zazwyczaj reinwencyjnego, jaki swoją mocą scalania ciągle buduje/odbudowuje wspólnotowy etos trwania.

Słowa kluczowe: dyskurs mniejszościowy, postkolonializm, literatury mniejszościowe, dyslokacja, reinwencja

* Literaturoznawczyni, łemkoznawczyni, historyk sztuki, poetka; kierownik Katedry Antropologii i Komparatyki Kulturowo-Literackiej w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się m.in. związkami między literaturą a etnicznością i dyskursami mniejszościowymi.

E-mail: helena.duc-fajfer@uj.edu.pl | ORCID: 0000-0001-9436-3846.

** Tą częścią tytułu nawiązuję do nikomu nieznanego antologii literatury łemkowskiej przygotowywanej z mozołem przez Petra Trochanowskiego pod koniec lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych XX wieku. Z obszernej i ambitnej antologii, w jakiej zgromadzono teksty piśmiennictwa łemkowskiego od najdawniejszych do współczesnych, pozostała mała 66-stronicowa książeczka samych przekładów tekstów na język polski z charakterystycznym tytułem: „Łemkowie piszą. Wiersze z lasów i gór” (Mączka 1989).

Literary Minorities – (Un)feasibility Study

Abstract: The premise of the text is to clarify the essential nature of the literature of ethnic minorities against the background of the dominant beliefs and literary tendencies, and references of identity. The concept of minority discourse, as determined by the subordinate position of this location, allows us to perceive the symptomatic ideological phenomena under the surface of the text, in confrontation with its overt communication layer. The text contains a very brief, factual overview of contemporary minority literatures in Poland, taking into account their cultural and situational differentiations, which enables to further its certain generalizations with a consciousness of the specific dimension of a given text, illustrating a generalized phenomenon or idea. Through the reading of these texts I draw attention to a typical of minorities positioning survival and representation of categories of homelands, to breaches, cracks, dislocations still being made by dominant forces in global images of identity, and to ways of dealing with colonization by reversing the hierarchy in terms of strong–weak, big–small. In conclusion, I refer to the category of myth, which is usually a reinvention, as its merging power always builds/rebuilds the enduring community ethos.

Keywords: minority discourses, postcolonialism, minority literature, dislocation, reinvention

1. Wyzwanie

Prowokacyjna intertekstualność wpisana w tytuł niniejszego tekstu jest aż zanedo oczywistą sugestią podjętej próby rozegrania gry o literatury mniejszościowe, gry ze stereotypami i z nieobecnością, z czytaniem nieczytającym, z banalizowaniem różnicy, uniwersalizowaniem siebie. Jest to jednocześnie demonstracja braku intertekstualności większościowo-mniejszościowej, testowanej pierwszym członem tytułu, w kontraście do świetnie obecnego tekstowo w dyskursie centrowym drugiego jego członu. Nie sposób bowiem uczynić niemożliwe możliwym bez uświadomienia relacji, których nie ma, bo jednostronnych odniesień nie można nazwać relacjami.

Zatem wyjściowo konieczna jest taka obecność, która odsłoni nieobecność, o jaką tu przede wszystkim chodzi, m.in. poprzez usunięcie nawiasów z rozgrywającej tę grę partykuły „nie”. Dariusz Skórczewski, formułując w roku 2006 określenie „projekt (nie)możliwy” (Skórczewski 2006), odnosił je do możliwości czytania tego, co rozgrywało i rozgrywa się w dyskursie polskości z perspektywy dominacji-podporządkowania. Posłużył się wówczas stwarzającym możliwości otwartej refleksji chwytem labilnej dzięki nawiasom partykuły „nie”. Po kilkunastu latach wiadomo już, iż postkolonialna Polska w odniesieniu do problematyki mniejszościowej nie zaistniała pomimo szeregu podjętych działań, włącznie z powołaniem specjalnego Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych (2009) czy Centrum Studiów Postkolonialno-Posttotalitarnych (2015). Skupiły się one bowiem głównie na rozpoznawaniu polskości w jej dwubiegunowym usytuowaniu, trafnie ujętym w sformułowaniu „skolonizowany/kolonizator” (Gosk 2010), druga część którego, zdecydowanie skrom-

niejsza, odnosi się prawie wyłącznie do historii. Intuicyjnie bardziej niż badawczo sądzą, że przyczyną takiego stanu rzeczy (choć przyczyn zapewne można wskazać zdecydowanie więcej) jest pewna trudność, wynikająca z konieczności dotknięcia w przypadku literatur mniejszościowych bardzo głęboko zalegającego społecznie „cienia imperium”, który z końcem lat dziewięćdziesiątych XX wieku próbował diagnozować m.in. Wojciech Sitek:

Ogólnie powiedzieć można, że mamy tendencję do kreowania historii Polski i Polaków według klarownego, choć niestety bardzo uproszczonego wzorca. Zgodnie z nim byliśmy zawsze narodem wielkodusznym i wspaniale sprawiedliwym. To tylko o n i, obcy, łupili nas w niesprawiedliwych wojnach, palili nasze wsie i miasta, a w czasach nowszych katowali w obozach i na zsyłkach. Dlatego takim szokiem jest np. dla współczesnych Polaków informacja, iż są tacy Litwini, którzy traktują nas jak zaborców. I wszystko wskazuje na to, że większość społeczeństwa polskiego jest po prostu słabo przygotowana do dyskusji z tymi narodami i grupami etnicznymi, których uwikłanie w polską historię nie odpowiada wzorcowi złych i potężnych obcych i dobrych, choć słabych Polaków (Sitek 1996: 5–6).

Wypowiedź ta została sformułowana właśnie w kontekście pisania przez mniejszości. Pisania, które siłą rzeczy dokonuje się w układzie, gdzie dominatorem jest centrum polskie, a piszący to wyraził dyskursu mniejszościowego, jaki rozumiem następująco:

Używając pojęcia dyskurs mniejszościowy, mam na uwadze nie tylko i nie tyle tekstualność, głos, słowo poszczególnych mniejszości, co specyficzny charakter ich wypowiedziania się wynikający w wysokim stopniu z pozycji podporządkowania, która istotnie determinuje całokształt rozumienia siebie w otaczającej rzeczywistości społecznej. W ten sposób określamy istotę odmienności dyskursywnej, co pozwoli odnosić się nie tyle do generowanych form i treści, ile do ich ideowego źródła, podłoża, tożsamościowej bazy, formującej inność jako kategorię interpretacyjną dla bycia zmarginalizowanym wobec czegoś, tzn. wobec sił dominacyjnych. Literatura, piśmiennictwo jako źródło wyrażania, komunikat i tekst jest najbardziej płodnym obszarem kulturowym dla poszukiwania i określenia tych tendencji i sił dyskursywnych, dostarcza obrazów i emocjonalnych odniesień, pozwala uchwycić niuanse i wieloznaczności bycia pomiędzy i bycia walencyjnego (Duć-Fajfer 2012: 10).

Jeśli zatem pisanie mniejszościowe miałooby się stać projektem możliwym, to należałoby takie pisanie uwzględnić jako istotną i zauważalną część piśmiennictwa krajowego, ważną szczególnie ze względu na swoją moc zwierciadła nicującego zdecydowanie polonocentryczny kanon literatury polskiej (Marinelli 2005)¹. Pomimo, jednak, iż już w 1996 roku na Kongresie Polonistów Władysław Panas bezpośrednio zakomunikował długotrwały symptom nieobecności *Innego* wewnętrznego w polskiej tekstualności centrowej (Panas 1996), to do chwili obecnej, jeśli pojawia się jakiegokolwiek zainteresowanie tekstami mniejszości, to wyłącznie jako swoistymi aplikacjami i wysepkami kulturowej specyfiki, a ich czytanie ciągle przypomina to, na które tak oburzał się swojego czasu (1841) Józef Emanuel Przeclawski, iż dokonuje się ono z punktu widzenia „średniówek i końcówek”. Przeclawski komunikował wówczas napięcie wokół odbioru poematu Kraszewskiego *Witolorauda* przez

¹ Obecnie w coraz wyższym stopniu próbuje się ową nieobecność *Innego* wewnętrznego, jakim są mniejszości etniczne, zastąpić dowartościowaniem regionalności, włącznie z jej postkolonialnym odczytywaniem (Mikołajczak 2015).

Litwinów, dla których był on manifestem „litewkości” i „krajowości” oraz w Warszawie, gdzie zrecenzowano go mocno krytycznie, oceniając z punktu widzenia „obiektywnych” wartości literackich (ibid.: 612).

Wprawdzie na Kongresie Polonistów w 2004 roku próbowano zaznaczyć obecność w polskim dyskursie literaturoznawczym i językoznawczym także literatur i języków mniejszościowych (Duć-Fajfer 2005; Prokop-Janiec 2005; Strycharska-Brzezina 2005), ale był to epizod jednorazowy, nieznajdujący kontynuacji. Wydaje się, że obok całkowitego zmarginalizowania mniejszości przez rzeczywistość PRL-owską, na aktualnie wykluczanie ich ze świadomości i z obecności w dyskursie centrowym, niebagatelny wpływ może mieć owo wskazywane trwale napiętnowanie kolonialne tekstów i umysłów. Ewa Thompson upomina się o bezpośrednie stosowanie pojęć „kolonializm” i „postkolonializm” w odniesieniu do polskiej sytuacji zaborowej i postzaborowej, sowieckiej i postsowieckiej. Uważa, że niechęć do operowania tymi wyprecyzowanymi w świecie zachodnim oraz jego byłych koloniach pojęciami wynika z kłopotu z utożsamianiem się z pozycją podporządkowanego (Thompson 2008, 2011). Dopuszczenie literatur mniejszościowych do udziału w ogólnie uświadamianej tekstualności na prawach dyskursu mniejszościowego dotykałoby, wysoce prawdopodobne, newralgicznych punktów skolonizowanego/kolonizatora, zbieżnych z podrzędnościowym rozpoznaniem siebie w otaczającym świecie. Dlatego, zgodnie z prostą zasadą, iż nie zauważamy bądź nie lubimy tych, którzy zbyt przypominają nas samych w tych aspektach, jakich w sobie nie akceptujemy, literaturom mniejszościowym trudno będzie się doczekać głębszego symptomatycznego czytania. W tak zarysowanym nieco błędnym kole warto, zgodnie z sugestią Thompson, trzymać się pojęć i terminologii wypracowanej w ramach *postcolonial studies*, gdyż tym sposobem perspektywa oglądu stanie się uogólniona, doświadczenia będą podzielane, a refleksja badawcza oprze się na stosowanej z dobrym efektem, sprawdzonej metodologii adekwatnej do interesującego nas obszaru badawczego².

Z perspektywy mniejszościowej, obok szeregu innych odniesień do Polski i polskości, postrzega się ją jako centrum, dominatora, hegemonia, kolonizatora. Choć na pierwszy rzut oka wydawać się może, że powyższe określenia są całkowicie nieprzystające do aktualnej pozycji Polski wobec jakichkolwiek społeczności, to podkreślam, że nie zostały one tu użyte w znaczeniu dosłownym, lecz uogólnionym ze względu na pewne relacje wynikające z istotowego upozycjonowania mniejszości w układzie, który je definiuje właśnie tym pojęciem. Mniejszość bowiem, zgodnie z definicją, pozostaje mniejszością o tyle, o ile nie przestaje być częścią pewnej całości, w której znajduje się w określonej (mniejszościowej, podporządkowanej) pozycji (Kwaśniewski 1992: 11).

Trzymając się zatem wybranego pola terminologicznego, warto zwrócić uwagę, że w toczącej się ciągle dyskusji, czy Polskę i polskości można/należy włączać w dyskurs postkolonialny bez stosowania pojęć zamiennych typu postzależność, Thompson przekonująco

² Pomimo iż generalnie zgadzam się z większością wnikliwych spostrzeżeń dotyczących paradoksów „postkolonialnego transferu” na obszar środkowoeuropejski (Kołodziejczyk 2010), uważam, że właśnie one odsłaniają specyfikę zapętleń tożsamościowych, które trudno byłoby uaktywnić w świadomości przy pomocy mniej ambiwalentnego i prowokacyjnego instrumentarium pojęciowego. Właśnie owa nieprzystawalność może ewokować dostrzeżenie mniejszościowych „nieudolności” w perspektywie względnej, wobec własnego bycia z rozpoznawalnym balastem tożsamościowym. Duży potencjał porównawczy postkolonializmu oraz wielką rozpiętość w jego transferowaniu uważam za główny argument przeciw wykluczaniu jakiegokolwiek opcji zależnościowej z jego tendencji dyskursywnej.

argumentuje, iż samo pojęcie „kolonializm”, w dyskursywnym znaczeniu, nie odnosi się wyłącznie do zamorskiego ulokowania kolonii, bezpośredniego osadnictwa narodu kolonizującego na podbitych terytoriach, narzucania im języka i kultury, a przede wszystkim władzy politycznej jako swoistej misji cywilizacyjnej. Natomiast

istotą kolonializmu jest zniewolenie terytorium i ludności, której świadomość narodowa jest już rozwinięta lub rozwija się w okresie zniewolenia kolonialnego, eksploatacja polityczna i ekonomiczna danego terytorium, oraz spowolnienie lub uniemożliwienie rozwoju (Thompson 2011: 291).

Badaczka protestuje jednocześnie przeciw lokowaniu kolonializmu wśród bytów esencjalnych i uniwersalizowaniu znaczeń wypracowanych na Zachodzie.

Ważne jest podkreślanie specyfiki polskiego (s)kolonizowania, które działa kompleksowo na żywym gruncie współczesnych tożsamości, generując szereg zjawisk natury politycznej, społecznej, kulturowej, mentalnej, jakie w niewielkim zakresie zasygnalizowałam, ujmując je w duchu zaangażowanej humanistyki, z perspektywy mniejszościowej, pod hasłem „paternalizm unikowy” (Duć-Fajfer 2015). Ujawniają się w nich równocześnie „pańskie”, wyższościowe, paternalistyczne tendencje, jak też absurdalna, wymaginowana obawa przed Innym, innością, własnym głosem mniejszości, które w powojennej Polsce zostały właściwie sprowadzone do niebytu, wyrugowane zarówno z przestrzeni realnej, jak i dyskursu. Wreszcie usilne dążenie do wykazania swojej doskonalszej niż europejska europejskości w postaci pozornie pro-mniejszościowych regulacji prawnych, nieznajdujących jednak przełożenia implementacyjnego.

Taka skomplikowana postać kolonialnych układów i resentymentów, w jakich funkcjonują mniejszości etniczne w Polsce, wpływa siłą rzeczy na ich tekstualność, która realizując wiele istotnych dla własnych społeczności funkcji, jest też ważnym elementem gry kolonialno-postkolonialnej, efektem uwikłania w szereg zależności, ale równocześnie narzędziem mogącym w sporym zakresie odsłaniać aktualność dominacyjno-podrzędnościową.

Tak też odczytuję, stosując metodę symptomatycznego czytania³, teksty, jakie ze względu na szereg łączących je cech określam wspólnym mianem dyskursu mniejszościowego, choć wiadomo, że mamy do czynienia z odrębnymi literaturami mniejszości o różnej historii i kulturze, o różnym upozycjonowaniu wobec centrum/centrów, a przede wszystkim tworzonymi w różnych językach. Nie zamierzam zaprezentować tu systematycznego przeglądu owych piśmiennictw – skądinąd wartego uwagi i trudu – tylko wskazać, jak odmienne od powszechnie przyjętych we wdrażanych nam schematach bywa konceptualizowanie i estetyzowanie określonych kategorii i wartości antropologicznych wyrażanych literacko przez mniejszości. Postaram się przeplatać pewne uogólniające postrzeżenia z symptomatycznym czytaniem konkretnych tekstów, wprowadzanym jako ilustracja, bądź pretekst dla danej myśli.

³ Symptomatyczne czytanie tekstów, zgodnie z założeniami dyskursu postkolonialnego, to sposób czytania (repcji tekstów kulturowych) nastawiony na wychwytywanie sił ideologicznych krążących pod powierzchnią tekstu.

2. Mniejszościowe zróżnicowanie – uznane i nieuznane/oczywiste i nieoczywiste

Jedną spośród najczęściej słyszanych formuł tożsamościowych, do których chętnie odwołuje się współczesny dyskurs polskości, jest formuła o wieloetnicznych tradycjach Rzeczypospolitej (Tazbir 1994, 2000). Równoległe z nią funkcjonuje bardzo aprobatywny slogan, przypisywany samemu Marszałkowi Piłsudskiemu, o Polsce, która jest jak obwarzanek. Nie zamierzam tu przywoływać wszystkich historycznych kolonialnych konotacji, które nieco przyciemniają te piękne tradycje, pomimo że bez wątplenia mają one ogromny, często kluczowy wpływ na znaczną część współczesnych literatur mniejszościowych. Są one już obecne w dyskursie centrowym na tyle znacząco⁴, że czynią czytelnym, choć często podważanym, drugi człon przywoływanego już tylokrotnie określenia „skolonizowany/kolonizator”. Pozostawię sobie rolę czytelniczki nastawionej na wyłuskiwanie śladów i znaków tych zaszłości w dzisiejszym głosie niesłyszanych, mniejszych tekstualności-rytualności.

Rzeczywistość dawnej Rzeczypospolitej, czy to w wyniku ekspansji politycznej, czy w związku z migracjami różnych społeczności, odmiennych kulturowo i religijnie, stanowiła bogatą, różnorodną mozaikę społeczną, kształtowaną pod dominacją kultury i języka polskiego. Ten model wieloetniczności, w dosłownym już znaczeniu tego słowa, został w znacznie zawężonym (głównie ze względu na różnice terytorialne) zakresie odtworzony w Rzeczypospolitej porozbiorowej. Na podstawie prowadzonych wówczas spisów powszechnych ocenia się, że ok. 1/3 obywateli II Rzeczypospolitej była niepolskiej narodowości (Szulc 1939: 22–26). Społeczności te integrowały się wspólnotowo, m.in. tworząc własne formy życia literackiego, twórczego, artystycznego na bazie rodzimego języka i systemu symbolicznego (Prokop-Janiec 1992).

Sytuacja uległa diametralnej zmianie po II wojnie światowej. Znajdująca się pod wpływem ideologii komunistycznej Polska miała się rozwijać jako kraj monoetniczny, czemu obok mającego tu zasadnicze znaczenie przesunięcia granic oraz Holokaustu miały służyć wysiedlenia (deportacje, wypędzenia – w nomenklaturze samych wysiedlanych) zewnętrzne, a wobec ich niepełnej skuteczności, także wewnętrzne, strategicznie nastawione na asymilację wysiedlanych. W konsekwencji tych wszystkich działań Polska powojenna stała się w istocie krajem monoetycznym, przede wszystkim ideologicznie, ale w wysokim stopniu także realnie.

Okres PRL-owski można traktować jako czas największego stopnia skolonizowania mniejszości (Duć-Fajfer 2001), a okres po roku 1989 przyjmując jako dokonującą się pod hasłem „Przekroczyć własny cień” (Łodziński 1998) próbę wydzwignięcia się z całkowitego podporządkowania, wymazania, niebytu, noszącą wielorakie znamiona postkolonialności, z wieloma syndromami – co wydaje się w zachodzącej sytuacji wręcz oczywiste⁵ – antyko-

⁴ Przykładowo: Bakuła 2006, 2011; Fiut 2003, 2006; Janion 2006; Dąbrowski 2008; Thompson 2008; Gosk 2008, 2010; Skórczewski 2013.

⁵ Niektórzy teoretycy i krytycy uważają, że antykolonializm (tzn. bezpośrednia negacja kolonializmu drogą stosowania wzorowanych na kolonialnych mechanizmów kontruujących, najczęściej nacjonalizmu) jest niezbędnym stadium w przewyciężaniu skutków kolonizowania, które pozwala przejść na dalszy, postkolonialny etap

lonializmu. Literatura jest tutaj doskonałym polem rozwijania strategii, ujawniania emocji, świadomości i podświadomości, uwikłań charakterystycznych dla dyskursywności zagrozonej, eliminowanej. Raz jeszcze przypomnę, że mniejszości *ex definitione* znajdują się w sytuacji skolonizowania. Natomiast, jak łatwo wykazać na przykładzie mniejszości w Polsce, mogą one całkowicie zostać pozbawione głosu lub funkcjonować w pewnej niszy praw mniejszościowych, które powinny im zabezpieczać ochronę i możliwości rozwoju własnej, odrębnej od dominującej, tożsamości kulturowej, językowej, religijnej itp.

Obszary literackie wytwarzają własne przestrzenie wolności. Literatura jako dyskurs wewnętrzny wspólnoty, w sytuacjach skolonizowania pozostający dla niej niejednokrotnie jedyną instytucją i narzędziem społecznego oddziaływania, w takim znaczeniu jak to wyraża Jonathan Culler, ma szczególną, bo w ogromnym zakresie niezależną moc sprawczą:

[...] dzieło literackie może ośmieszyć, sparodiować, odmalować w formie zaskakującej, odstręczającej fikcji każdy dogmat, każdą wiarę i każdą wartość [...] Literatura potrafi dowieść bezsensu wszystkiego, co do tej pory uważano za sensowne, przekroczyć granice, dokonać transformacji, kwestionując tym samym zasadność i stosowność dowolnego pojęcia (Culler 2002: 53).

Nawet w okresie PRL-u życie literackie poszczególnych mniejszości nie uległo całkowitej destrukcji, pomimo że władze objęły formy ich życia kulturalnego ścisłą kontrolą, sprowadzającą się przede wszystkim do jego oficjalnego organizowania w takim kształcie ideologicznym i formalnym, jaki odpowiadał nowemu porządkowi społecznemu. Nawet i w tym najtrudniejszym okresie literatura ocalała istotne pokłady wewnętrznej tkanki tożsamościowej poszczególnych wspólnot, głównie dzięki rodzimemu językowi, który nie został wyeliminowany z tej oficjalnie organizowanej przestrzeni twórczej (Duć-Fajfer 1998). Niemniej, znajdując się pod szczególną cenzurą i ideologicznym naciskiem, właściwie bez możliwości obiegu niezależnego od suwerena i stworzonych przez niego, całkowicie wobec niego lojalnych organizacji mniejszościowych, uzyskała znamiona własnego wewnętrznego dyskursu wspólnot mniejszościowych dopiero z początkiem lat osiemdziesiątych XX wieku, wraz z odwilżą solidarnościową. Jak wiadomo, upomniano się wówczas o wydrążone z pamięci fakty i byty, w tym o społeczności mniejszościowe. Literatury tych społeczności wyzwoliły się w jakimś zakresie spod totalnej dominacji bądź dzięki tworzeniu własnych drugich, podziemnych obiegów, jak to stało się np. w przypadku literatury białoruskiej (Choruży 1994), bądź przez zainteresowanie nimi jakiegoś polskiego wydawcy, który uniezależnił je od (nie)własnej organizacji mniejszościowo-rządowej⁶.

Mniej może dla literatury znaczące, chociaż istotne zwłaszcza ze względu na ogólną atmosferę społeczną tworzoną wokół mniejszości oraz ze względu na państwową politykę w odniesieniu do nich, były dwa kolejne przełomowe dla mniejszości w Polsce momenty. Pierwszy z nich to rok 1989, kiedy to Premier Tadeusz Mazowiecki w swoim exposé z 24 sierpnia oświadczył, że Polska jest także ojczyzną mniejszości etnicznych, a 17 sierpnia

w tym procesie. Znane są tu szczególnie poglądy Franza Fanona (1968), ale podobne stanowiska można też spotkać u innych wpływowych badaczy, np. Boehmer 1995; Gandhi 2008.

⁶ Taką uniezależniającą rolę odegrała np. w przypadku Łemków Sądecka Oficyna Wydawnicza, wydając w latach 1983–1985 cztery tomiki wierszy łemkowskich autorów w wersji dwujęzycznej łemkowsko-polskiej, jakie stały się załącznikiem całego nurtu łemkowskiej autoprezentacji (Duć-Fajfer 1994).

z inicjatywy Jacka Kuronia powołano do życia Sejmową Komisję Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Tym sposobem mniejszości „stały się widoczne publicznie” (Łodziński 1998).

Drugim momentem przełomowym dla mniejszości w Polsce było uchwalenie przez Sejm RP Ustawy z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, która reguluje szereg kwestii związanych z zachowaniem i rozwojem tożsamości kulturowej mniejszości narodowych i etnicznych. Wśród wielu istotnych spraw odnosi się ona też do wspierania rozwoju literatur w językach mniejszości:

Organy władzy publicznej są obowiązane podejmować odpowiednie środki w celu wspierania: [...] wydawanie książek, czasopism, periodyków i druków ulotnych w językach mniejszości lub w języku polskim, w postaci drukowanej oraz w innych technikach zapisu obrazu i dźwięku (Dziennik Ustaw RP 2005: 18, 2, 3).

Ustawa przyniosła też paternalistyczną reglamentację praw mniejszościowych, przyśługujących tylko mniejszościom i językom uznanym, wymieniona lista których niezupełnie pokrywa się z przejawami aktywności piśmienniczej, wyrażającej tożsamość pewnych wspólnot, noszącej znamiona dyskursu mniejszościowego.

Zróżnicowanie tych literatur, jakie tu bardzo skrótowo zasygnalizuję, nie będzie zatem pokrywać się z ustawową listą mniejszości. Odzwierciedlać raczej będzie oddolną mapę zróżnicowania bytów etnicznych, ewokacja których następuje poprzez twórczość literacką czy słowną, stanowiącą czasem niemalże jedyną możliwość komunikowania odrębności własnego uniwersum symbolicznego jakiejś wspólnoty, która mogła już ulec głębokiej destrukcji. Mapa ta odnosić się będzie także do niezwykle ważnego dla pojmowania i wyrażania siebie upozycjonowania wobec polskiego centrum.

Zacznę zatem od tych obszarów, które dostarczają najwięcej figur i symboli kolonizacyjnych zaszłości i balastu polskiej ekspansji na wschód, czyli od literatur pogranicza wschodniego, polsko-ruskiego i polsko-litewskiego. Na pierwszym miejscu wymienię tu literaturę białoruską czy literaturę białostockiego kraju, jak ją określają sami Białorusini. Wykazuje ona w okresie powojennym chyba najbardziej ciągłą i konsekwentną linię rozwojową, zapewne dzięki Białoruskiemu Stowarzyszeniu Literackiemu „Białowieża” (Zaniewska 2010), które jako bodaj jedyne spośród wszystkich stowarzyszeń literackich zainicjowanych odgórnie w 1958 roku przy mniejszościowych towarzystwach społeczno-kulturalnych rozwinęło się jako autentyczny ruch artystyczno-literacki, z własnym zapleczem wydawniczym, krytyką literacką i wypracowanymi metodami propagatorskimi. W 1990 roku zostało zarejestrowane jako samodzielne stowarzyszenie literackie, integrujące wiele innych inicjatyw piśmienniczych, precyzując swoją misję, którą jest

ideowo-artystyczna integracja białoruskiego środowiska literackiego dla zagwarantowania odpowiedniej roli jego twórczości w społeczeństwie i zapewnienia właściwego udziału tej dziedziny aktywności społecznej w tworzeniu humanistycznych wartości kultury białoruskiej i pomnażaniu dorobku kulturalnego Rzeczypospolitej Polskiej (Białoruskie Stowarzyszenie Literackie 2002).

Dzięki tej dobrze rozwiniętej i trwałej strukturze w literaturze białoruskiej możemy wykazać następstwo pokoleń literackich o ukształtowanej tożsamości etnicznej i profesjonalnym warsztacie pisarskim. Wśród najbardziej znaczących postaci wymienię Sokrata

Janowicza, Alesia Barskiego, Wiktora Szweda, Jana Czykwina, Nadzieję Artymowicz, Michała Szachowicza, Miłę Łukszę, a z młodszego pokolenia Jurka Bujniuka i Justynę Korolko.

Odmienne funkcjonuje mniejszościowa literatura ukraińska. Ze względu na duże przemieszczenia tej społeczności, wysoki poziom inwigilacji i jej aktualne rozproszenie nie można mówić o literaturze ukraińskiej jako pewnej współdziałającej całości. Odnieść ją należałoby głównie do kilku znaczących indywidualności twórczych publikujących i promujących swe utwory we własnym zakresie, we współpracy z różnymi środowiskami kulturalnymi w Polsce czy za granicą i dystansujących się generalnie wobec spuścizny okresu UTSK-owskiego. Koncepty tożsamościowe w znacznym zakresie kształtowane są w ich twórczości ideologicznie, chociaż ich baza przestrzenna i emocjonalna wpisana jest w realne terytoria rodzimości lokujące się po jednej bądź drugiej stronie aktualnej granicy polsko-ukraińskiej. Wśród mniejszościowych pisarzy ukraińskich wskażę przede wszystkim Ostapa Łapskiego, Miłę Łuczak, Iwana Żłatokudra, Tadeja Karabowycza i Jurija Hawryluka.

Swoistym fenomenem wielopoziomowej pograniczności jest literatura podlaska. W latach osiemdziesiątych XX wieku ukształtowało się tu oryginalne środowisko młodych wówczas poetów, którzy dążyli do wyrażenia podlaskości na poziomie językowym i poetyckim. Wśród nich byli Jurij Bajena, Iwan Chwaszczewski, Jurij Hawryluk, Iwan Kyryziuk, Sofija Saczko, Żenia Żabińska (Nazaruk 1990). Z czasem ewoluowali oni w kierunku ukraińskości bądź białoruskości. Obecnie podlaskość wyraża się głównie w aspekcie specyfiki językowej rozwijanej i podkreślanej przez braci Jana i Aleksandra Maksymiuków w znacznym stopniu dzięki stronie internetowej svoja.org. Literacko wyraża ją najpełniej Sofija Saczko.

Bogata i dynamiczna jest literatura łemkowska, mocno ograniczana w okresie PRL-owskim ze względu na brak uznania łemkowskiej odrębności etnicznej i przypisania Łemkom tożsamości ukraińskiej. Po roku 1983 literatura ta rozwinęła się w wyrazisty nurt autoprezentacyjny, wychodzący poza charakterystyczną dla pisarstwa utraconej ojczyzny triadę: wygnanie – wspomnienie – idealizacja (Olejniczak 1992). Dominantą emocjonalną tego nurtu jest ból wynikający z niezgody na zanikanie ojczyzny. Z początkiem XXI wieku lirykę zastąpiła literatura dokumentu osobistego i dokumentu kulturowego, utrwalająca pamięć miejsc i postaci. Najważniejszymi twórcami łemkowskimi są Petro Murianka (pseudonim Piotra Trochanowskiego), Paweł Stefanowski, Władysław Graban, Stefania Trochanowska, Ołena Duć, a z młodszego pokolenia nieżyjący już Mirosław Nahacz.

Literatura litewska rozwinęła się z kolei wokół Wydawnictwa Aušra. Najbardziej znani poeci w tym kręgu to Sigita Birgelis, Algis Uzdila, Birutė Jonuškaitė. Literatura ta funkcjonuje w dosyć zamkniętym obiegu wyznaczonym prawie wyłącznym używaniem języka litewskiego, niewiele tekstów jest pisanych czy tłumaczonych na język polski.

Przeciwwagą historyczną i ideową dla pogranicza wschodniego jest pogranicze zachodnie, w uproszczeniu, polsko-niemieckie, gdzie historyczna relacja kolonizowany – kolonizator była zazwyczaj odwrotnością układu wschodniego. Dominująca niemieckość asymilowała społeczności słowiańskie, których potencjał kulturowy był jednak na tyle silny, że wytworzyły się w tym zrelacjonowaniu odrębne tożsamości pograniczne, takie jak Kaszubi, Ślązacy, Mazurzy. Po II wojnie światowej zmienił się tu układ dominacyjny, co spowodowało przesunięcie opozycji tekstualnej w innym kierunku, zwłaszcza że na poniemieckich obszarach przejętych przez Polskę po II wojnie dokonywano dosyć drastycznej, intensywnej

kolonizacji w bezpośrednim tego słowa znaczeniu. Literatury tego pogranicza – kaszubska, śląska i mazurska wykazują pewną ciągłość rozwojową i sporą integrację na bazie precyzowanej w niej rodzimości.

Współczesna literatura kaszubska, obok rozwiniętej liryki pejzażowo-patriotycznej, rozbudowuje się w znacznym stopniu wokół swojej pograniczności, która uwalnia aktualne poszukiwania i manifesty tożsamościowe. Do chwili obecnej nie straciła na ważności wypowiedź Jaromiry Labudy, ujmująca typowe w zasadzie dla wszystkich literatur mniejszościowych zaangażowanie.

Uważam, że jeszcze nie możemy sobie pozwolić na bardzo osobistą problematykę utworów. Opisujemy swoje przeżycia, ale postaramy się również opisać przeżycia ogółu Kaszubów, których obecnie nurtuje tyle problemów. Dajmy im wiarę w przyszłość narodu kaszubskiego. Powiedzmy im, że język kaszubski w niczym nie ustępuje innym językom (Labuda 1986: 314).

Pomimo to i pomimo wpływającego mocno na język poetycki zaangażowania piśmiennictwa kaszubskiego w ochronę tradycyjnych form rodzimego języka, aktualnie zaobserwować można znaczny rozwój warsztatu pisarskiego twórców, którzy na swój sposób inspirowani są też konkursami i inicjatywami rozwijanymi przez Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie. Wśród najbardziej znanych obecnie twórców literatury kaszubskiej należy wymienić Stanisława Janke, Grzegorza Schramke, Artura Jabłońskiego, Tomasza Fopke i młodych: Krystynę Lewną, Hannę Makurat, Gracjanę Potrykus.

Nieco podobnie jak kaszubska, choć bardziej dyskusyjnie, rozwija się współczesna literatura śląska. Podstawą dyskusji jest to, co dotyczy generalnie wszystkich literatur mniejszościowych (a nawet nie tylko mniejszościowych), czyli granic tej literatury. W prowadzonych na ten temat ożywionych polemikach, podobnie jak i w generalnej dyskusji o śląskości, odrzuca się wyłączenie kryterium językowego, jak też pochodzeniowego, lokacyjnego, czy tematycznego. Dlatego też w wysuwanych propozycjach kanonu czy zarysu literatury śląskiej pojawiają się różni autorzy. Ze współczesnych najczęściej wskazywani są Henryk Waniek, Kazimierz Kuc, Jerzy Ciurlok, Zbigniew Kadłubek, Marcin Melon, Mirosław Syniawa, Szczepan Twardoch (kontrowersyjnie), ale też mieszkający w Niemczech Janosch i mieszkająca w Czechach Eva Tvrda. Literatura śląska w takim układzie sprowadza się prawie wyłącznie do górnośląskości (wyjątek Tvrda), zapomina się z reguły o Śląsku Cieszyńskim, Dolnym, po części też o Opolskim.

Należy podkreślić, że bardzo ważną dla rozwoju współczesnej literatury śląskiej aktywność wydawniczą, promującą, inspirującą, reflektującą prowadzi Wydawnictwo Silesia Progress, odgrywające dla Ślązaków podobną rolę jak Białoruskie Stowarzyszenie Literackie „Białowieża” dla Białorusinów.

Na pograniczu polsko-niemieckim rozwinęła się też literatura mazurska, która przez ostatnie dziesięciolecie w granicach Polski miała w zasadzie jednego, ale bardzo wyrazistego i wymownego artystycznie reprezentanta „pamięci czuwającej”, Erwina Kruka, zmarłego w 2017 roku. Obok niego reportażowo i eseistycznie wyraża mazurskość także Tadeusz Willan. Twórczość Kruka to wstrząsający zapis tragicznej świadomości zanikania tożsamości rodzimej przestrzeni, pamięci, bytu i przeciwstawienia się temu zanikaniu

stwarzaną wyobraźnią nieobecności. W większym bądź mniejszym zakresie jest to doświadczenie podzielane przez wszystkie literatury mniejszościowe, zwłaszcza literatury wspólnot wypędzonych.

Swoistym fenomenem wielorakiej pograniczności, odzwierciedlonej również w literaturze, jest wspólnota wilamowska. Ostatnio stała się ona poniekąd „poligonem rewitalizacyjnym”, co ma też przełożenie literackie. Jeśli bowiem użyjemy sformułowania „współczesna literatura wilamowska”, to odnosić je będziemy do trzech typów tekstów. Pierwsze to tradycyjny dla kultur rdzennych, bliski folklorowemu przeżywaniu świata typ wierszowania ulokowanego we wspólnym przyrodniczym gruncie, wzbogacony osobistą uogólnioną refleksją życiowo-mądrościową. Mieszczą się w nim też refleksje o niszczeniu i zanikaniu kultury. Współcześnie uprawiał taką lirykę przede wszystkim Józef Gara. Drugi typ tekstów powstaje głównie na potrzeby rewitalizacyjne. Są to wiersze dla dzieci, scenariusze przedstawień, teksty piosenek, autorstwa Justyny Majerskiej-Schneider, Carlo Ritchie’a i Tymoteusza Króla. Ten ostatni jest też autorem powieści, dramatów i wierszy mocno ukierunkowanych na wyrażenie traumatycznych doświadczeń Wilamowian w okresie wojny i PRL-u.

Nie można zapomnieć też, że dobrze zorganizowana i aktywna po 1989 roku mniejszość niemiecka próbuje budować pewne uogólnione struktury życia literackiego, jednakże w sposób dosyć sztuczny. Jednym z efektów takich działań jest antologia *Gedichtet in der Heimat – Wiersze stron rodzinnych. Wiersze poetyckie mniejszości niemieckiej w Polsce* (Bastek 1998). Najbardziej znaczącym twórcą niemieckiej mniejszości w Polsce jest Piotr Lachmann, wyraziciel paradoksalności mniejszościowych bytów w Polsce powojennej.

W czynionym tu przeglądzie nie przywołam mniejszościowej literatury słowackiej ani czeskiej, bo takie nie ukształtowały się na tyle znacząco, by można było wyprecyzować cechy je określające. Natomiast wskażę na literaturę góralską z szerokim potraktowaniem regionalnym tego terminu, obejmującego Podhale, Spisz, Orawę, Ziemię Sądecką, Ziemię Beskidzką, jak to bywa ujmowane w ramach Święta Poezji Góralskiej organizowanego w Rabie Wyżnej, inspirującego i konsolidującego w znacznej mierze to, co dokonuje się w zakresie literacko wyrażanej góralszczyzny. Spośród nazwisk pierwszoplanowych w literaturze góralskiej wymienić należy Wandę Czubernatową, Jana Fudalę, Józefa Pitonia, Wandę Szado-Kudasikową, Izabelę Zającównę, Renatę Lipkowską, Andrzeja Rusnaka, Emila Kowalczyka, Wandę Dulak-Łomnicką.

Obok mniejszościowych społeczności rdzennych w Polsce funkcjonują obecnie także mniejszości, których przodkowie przybyli na obszary Rzeczypospolitej jeszcze w czasach średniowiecznych bądź nieco późniejszych, głównie z terenów azjatyckich (bezpośrednio lub pośrednio) i które na tyle mocno zintegrowały się ze społecznością polską, że ich tożsamość etniczna wyraża się w dwuczłonowej nazwie, jak Tatarzy Polscy, Ormianie Polscy, Polska Roma. Literatura tych społeczności, w większości już polskojęzyczna, nie wykazuje tylu kolonialnych syndromów, co wcześniej omawiane, natomiast nosi wiele istotnych, symptomatycznych cech dyskursu mniejszościowego.

Literatura ormiańska jest przykładem wyrażania skomplikowanego pojęcia ojczyzny wśród społeczności o wielowiekowym doświadczeniu migracyjnym oraz odczuwaniu specyficznego realnego związku z terytoriami osiedlania i symbolicznego związku z ziemią przodków. Na różnych metaforycznych poziomach odnajdujemy te wyznacz-

niki tożsamościowe w opowiadaniach i wierszach Anny Danilewicz oraz w liryce Marii Przybylskiej.

Paralelne do ormiańskich są doświadczenia i obrazy tożsamościowe ukształtowane w tekstualności tatarskiej, choć oczywiście z innym odwołaniem symbolicznym – do znaków i archetypów stepowych, rozległych, nieokreślonych, przeciwnie do wyprecyzowanych u Ormian konotacji chrześcijańskich. Wyrazicielami takiej postaci tatarskości, z nieco mistycznym podtekstem, są głównie Selim Chazbijewicz i Musa Czachorowski.

Karaimi w Polsce, podobnie jak Słowacy i Czesi, nie wypracowali wspólnie zauważalnych form literatury pięknej. W czasopiśmie „Awazymyz” pojawiają się reportaże, eseje i pojedyncze wiersze, na tyle jednak rozproszone i wrywkowe, że nie tworzą podstawy do uogólnionej refleksji krytycznej.

Natomiast budzi duże zainteresowanie swą dynamiką rozwojową literatura romska. Najbardziej znana do chwili obecnej poetka, która tworzyła wiersze „z głowy Papuszy ułożone”, to Bronisława Wajs, sławna Papusza, pozostająca wyrazicielką liryki oralnej. Jej wiersze, choć zapisane i w znacznym stopniu zredagowane przez wydawców, są doskonałym przykładem dla ukazania różnicy pomiędzy oralną a piśmienną ekspresją słowa. Współczesna poezja i generalnie literatura romska powstaje już według zasad piśmienności, co pozostawia ją wprawdzie tematycznie i problemowo w przestrzeni własnej, ale odcina od romskiej tradycji – niezinstytucjonalizowanej, nieposługującej się pojęciami abstrakcyjnymi, nielinearnej, holistycznej, funkcjonalnej, aktywnej. W tej sytuacji zasadne wydaje się pytanie, na ile literatura romska jest reprezentatywna dla kondycji tożsamościowej i kulturowej własnej wspólnoty, a na ile kopiuje i utwierdza większościowe stereotypy i wyobrażenia dotyczące Romów. Spośród współczesnych twórców romskich warto wymienić Izoldę Kwiek, Edwarda Dębickiego, Jana Mirgę, Teresę Mirgę, Karola Parno Gierlińskiego, Stanisława Stankiewicza-Stahiro.

Jako ostatnią wskażę tu literaturę żydowską z zapytaniem, jak mieści się ona w tekstualności mniejszościowej, skoro tradycja słowa i dyskursywności żydowskiej ma za sobą tak ogromne zaplecze ideowo-religijne i cywilizacyjne. Niemniej jednak, na poziomie historycznego wyrażania doświadczeń wspólnotowych Żydów Polskich dotykamy tu najgłębszego z możliwych odczuć podlegania dominacji sięgającej aż „wypędzania z życia”. Chociaż fakty, a równocześnie szerokie przeświadczenie społeczne, popularyzowane m.in. w Wikipedii, twierdzą, iż „rozwój literatury żydowskiej w Polsce zakończył się po 1968 roku”, to powstają także współczesne teksty, które można postrzegać jako dyskurs żydowski w takim kształcie, w jakim wyraża się obecnie byt tej mniejszości w Polsce. Nie ma on ani tych ram instytucjonalnych, ani wyrazistości i dynamiki wspólnotowej, jakie prezentowała społeczność żydowska w międzywojniu czy po wojnie do 1968 roku. Jednakże uważam, że powstające w jego ramach teksty wyrażające żydowskość mają coś, co tworzy pewną spójność dyskursywną, post-holokaustową wobec otaczającej rzeczywistości. Wyróżniają się one bowiem, odmiennie od tekstów innych mniejszości, wysoce dowartościowujących etniczność, negacją sprawczej siły tejże etniczności. Jest to zatem poszukiwanie takiej pozycji etniczności, jaką zakłada optymalna postkolonialność, by nie było możliwości posługiwania się nią do wykluczania, podporządkowywania, dominowania. Takie przesłanie można wyczytać u Irka Grina, u Konstantego Geberta i innych autorów żydowskich, zazwyczaj bardzo znanych też w centrowym polskim obiegu, takich jak Hanna Krall, Roma Ligocka, Joanna Olczak-Ronikier, Katarzyna Zimmerer, Bożena

Umińska-Keff, Piotr Paziński, Piotr Matywiecki, Mikołaj Grynberg, Bella Szwarzman-Czarnota⁷.

Zaprezentowany przegląd różnorodności literatur mniejszościowych w Polsce stanowi w zasadzie tylko dodatek informacyjny, który uznałam za potrzebny ze względu na to, że w dalszym moim wglębianiu się w mechanizmy i strategie dyskursu mniejszościowego będę niewspółmiernie czerpać z zasobów egzemplifikacyjnych różnych mniejszości. Niektóre z tych literatur nie zostaną wcale przywołane. Posługiwać się bowiem będę tylko najbardziej jaskrawymi przykładami ilustrującymi bądź ewokującymi obszary inności mniejszościowej w stosunku do centrowych struktur wyobraźni. Nie zachowam parytetów i mogę zostać posądzona o tendencyjność, z jakiej zdaję sobie sprawę, bo całe moje założenie jest tendencyjne, oparte na dążności do oddania głosu niesłuchanym, a przecież nie wszystkie głosy mogą zostać usłyszane naraz.

3. Pisać mniejszościowo – czytać podejrzliwie/symptomatycznie⁸

Postulowanie o miejsce dla inności i podmiotowości mniejszościowego pisarstwa jest wyzwaniem dla postulującego, obligacją wyznaczenia drogowskazów, przytoczenia świadectw. Refleksje nad charakterem i kondycją tekstualności mniejszych, pogranicznych, hybrydalnych, podporządkowanych, w jakie wpisać można i polskie literatury mniejszościowe, dają się odnaleźć w różnych miejscach badawczych, które swą nietypowością prowokowały badaczy do objęcia ich refleksją odmienności.

Taką refleksję dotyczącą literatur mniejszych sformułowali prawie pół wieku temu francuscy badacze Gilles Deleuze i Pierre-Félix Guattari na podstawie lektury Franza Kafki, którego mniejszościowe upozycjonowanie rzadko bywa uświadamiane. W rozdziale *What is a minor literature* (Deleuze, Guattari 1986 [1975]: 16–27) ci francuscy badacze podkreślają przede wszystkim, że literatury mniejsze nie wynikają z języków mniejszych, są to raczej konstrukty mniejszościowe w ramach języka dominującego. Próbuje równocześnie wskazać konsekwencje takiego usytuowania, wyodrębniając pewne cechy właściwe literaturom mniejszym. Są to:

⁷ W przypadku literatury żydowskiej w szczególności pojawia się kwestia przynależności do niej poszczególnych znanych i uznanych pisarzy. Kryteria decydujące o wymienianiu danego pisarza wśród twórców mniejszościowych, oprócz pochodzenia, języka, autodeklaracji, problematyki, to także, a może przede wszystkim, włączenie jego twórczości do własnego uniwersum symbolicznego przez członków wspólnoty. Wszystkie podawane tu nazwiska były konsultowane – czy podawane jako twórcy swoi, mniejszościowi – przez reprezentantów danej mniejszości.

⁸ Pojęcie „podejrzliwej lektury” zapożyczam od Magdaleny Nowickiej, która określa je jako czytanie „wyczułone na demaskację zniekształconych kolonialnymi uprzedzeniami obrazów Innego” (Nowicka 2010). Uważam, że „podejrzliwość” może tu zostać rozciągnięta na różne zniekształcenia (post)kolonialne ukryte w tekstach, co zbliża ten sposób czytania do czytania symptomatycznego.

1. *Deterytorializacja języka*. Oznacza to pewne przesunięcie, odgruntowanie, a tym samym swoiste *abrogation* (zniesienie, uchYLENIE) oraz *appropriation*⁹ (zawłaszczenie, zagarnięcie) (Ashcroft, Griffiths, Tiffin 1994: 5–6, 19–20) języka dominującego, którym często mniejszości się posługują, nie mogąc się nim jednocześnie posługiwać jako swoim, co czyni go oderwanym od gruntu. Staje się on hybrydalny, pozbawiony jednoznaczności, nieprzyporządkowany, a zatem zdolny do dziwnych mniejszych/mniejszościowych użyć i zastosowań. Istotne w tej deterytorializacji jest także przesunięcie, labilność, outsiderstwo, a jednocześnie bycie pomiędzy, swoista negocjowalność upozycjonowania użytkującego ten język (Katz 1996). Świetnym, jaskrawym przykładem takiej deterytorializacji języka jest autobiografia literacka Murianki *A Wisła dalej płynie* (Murianka 2007), której specyfika językowa została wyakcentowana jako przewodnie wskazanie czytelnicze ujęte we wstępie:

Ten po polsku napisany tekst nie jest napisany w polskiej polszczyźnie. Jest napisany w polszczyźnie polskiego Łemka. A co to oznacza? A to oznacza szczególną świadomość literacką, bardzo skomplikowaną w istocie konstrukcję podmiotu mówiącego (Siatkowski 2007: 7).

2. *Wszystko w literaturach mniejszych jest polityczne*. Wskazując tę cechę, badacze francuscy podkreślają, że świat przedstawiony w literaturach mniejszych postrzegany, rozumiany i wyrażany jest poprzez aspekt polityczny w stopniu totalnym i niezbywalnym, w każdym wymiarze i na każdym poziomie. Każdy element, fakt, każde wydarzenie indywidualne rozumiane jest politycznie. Polityczność nie działa podskórnie, tylko w pełnym świetle. Tę cechę widzę jako paralelę do wskazanego przeze mnie w dyskursie mniejszościowym specyficznego sposobu mówienia wynikającego z pozycji podporządkowanej, która determinowana i definiowana jest politycznie, oraz z wszelkich wiążących się z tym opresji. Stąd takie właśnie rozpoznanie hiperpolityczności w literaturze.

3. *Wszystko ma wartość kolektywną*. Literatury mniejsze nie są literaturami „mistrzów”, są literaturami zbiorowości. To, co autor mówi indywidualnie, konstatuje coś wspólnotowego i staje się polityczne, polityką zarażone jest każde zdanie. Ponieważ kolektywna i narodowa świadomość nie zawsze zostaje uaktywniona w procesie zewnętrznym, literatura w chwilach załamania odgrywa pozytywną funkcję wyrażania siebie rewolucyjnego. To literatura, która produkuje aktywną solidarność pomimo sceptycyzmu. Cecha ta jest znakomicie rozpoznawalna w literaturach mniejszościowych. Osobiście postrzegam ją nie tylko jako wyrażającą kolektywność polityczną, ale też w kontekście mocnych powiązań z folklorem i jego mechanizmem estetycznym. Podczas gdy literatura rozwija się w oparciu o estetykę przeciwstawienia/zróźnicowania, a tym samym naznaczona jest autorskim indywidualizmem, niepowtarzalnością, to folklor, przeciwnie, bazuje na estetyce tożsamości, czyli takich treściach i środkach wyrażania, które wspólnota dobrze zna i aprobuje, chętnie wielokrotnie w różnych wersjach słuchając (Sulima 1976: 12–13). Ich powtarzalność to zasada koherencji rytualnej (Assmann 2008: 108–109). Natomiast wskazana przez Deleuze’a i Guattariego solidarność pomimo sceptycyzmu ujawnia się bardzo mocno

⁹ Używam tu pojęć zaczerpniętych ze słownika postkolonialnego w celu pełniejszego uświadomienia, że to, co Deleuze i Guattari spróbowali doprecyzować w roku 1975, znalazło pogłębione rozwinięcie w konceptach postkolonialnych. Więcej o koncepcie *appropriation* w sekcji 6.

np. w tworzeniu mitu reinwencyjnego niezbędnego dla trwania wspólnoty po dyslokacjach/wysiedleniach/wypędzeniach, tak częstych w doświadczeniach mniejszościowych (Duć-Fajfer 2016a).

Obecnie można mówić o szerokiej powtarzalności pewnych kluczowych pojęć, jakimi prowokuje się wydobywanie na zasadzie kontrastywnej wszystkiego, co zostało wpisane w niezwykle rozbudowaną świadomość dyskursu i dyskursywności. Stąd, kiedy odwołuję się tutaj do dyskursu postkolonialnego jako bazy konceptów i narzędzi możliwych do zastosowania w symptomatycznym czytaniu tekstów mniejszościowych, przyjmuję, że są one na tyle znane i eksploatowane, iż mija się z celem skupianie się na ich przydatności i trafności metodologicznej w danym zakresie. Niemniej wskażę na kilka refleksji badawczych wysnuwanych w kontekście przyglądania się polskim znamionom (s)kolonizowania, by stanąć bliżej materiału czytanego.

Ewie Thompson zawdzięczam zwrócenie uwagi na pewną istotną cechę społeczeństw skolonizowanych, która znakomicie daje się odczytać w sytuacjach mniejszościowych, a mianowicie na wydatkowanie energii społecznej na opór wobec władzy, a nie na produkcję dóbr materialnych i kulturalnych (Thompson 2011: 299). Zaaplikowanie tej zasady na grunt mniejszościowy wymaga dookreślenia, że władzą w tym przypadku jest dominacja, głównie kulturowa, w zaistniałym układzie politycznym i w sytuacji realizowania przez centrum mniej lub bardziej bezpośrednich strategii asymilatorskich. Opór mniejszościowy to opór antyasymilacyjny, a metaforycznie wyrazić go można płynięciem pod prąd Wisły, która „dalej/nadal płynie”, kontynuując akcję „Wisła” będącą jedną z wielu opresji stosowanych wobec mniejszości w Polsce komunistycznej.

Istotne jest też przywołanie przez Thompson w kontekście rozważań o polskim postkolonializmie nietzscheańskiego terminu resentymentu jako cechy właściwej ludziom niepewnym własnego miejsca na ziemi i postrzegającym się jako pokrzywdzeni, poníženi, przyjmującym postawę ofiary (Thompson 2006). Przykładów resentymentu i wiktylizacji mniejszościowej można przytoczyć niezmiernie wiele, wydają się one wręcz niezbywalną cechą dyskursu mniejszościowego.

Z kolei Skórczewski eksploruje pojęcie melancholii w użyciu postkolonialnym, przywołując operatywnie stosowane przez teoretyków określenie „postkolonialna melancholia” (Gilroy 2005; Sorensen 2007), definiowana jako

swoista kolektywna „choroba duszy”, na którą narażone są te populacje, które w następstwie skolonizowania postrzegają siebie jako zacofane, bezsilne, słabe, a w konfrontacji z innymi narodami wykazują zanížone poczucie własnej wartości i brak szacunku do siebie. Postkolonialna melancholia dotyka w głównej mierze te społeczeństwa, które w wyniku kolonialnej traumy cierpią na „utrata mocy”, niewiarę we własne siły i płynącą stąd niską samoocenę (Skórczewski 2013: 428).

Wydaje się, że z podobnego nieco gruntu (o podstawie psychoanalitycznej) Jan Sowa wywodzi swoje spostrzeżenie odnoszące się do społeczności egzystujących „w pustce między Wschodem a Zachodem”, cechujących się „syndromem niedorozwoju, niepełności, niesamoistności, niepełnego ukształtowania, podrzędności, czy wreszcie [...] niedojrzałości społeczno-kulturowej” (Sowa 2011: 17–18). Przejawia się to przede wszystkim w braku możliwości określenia przez te społeczeństwa swojego habitusu w sposób autonomiczny.

Nie o oczywistą relacyjność w określaniu tożsamości tu idzie, nie o skłonność do konkurencji i porównywania się, tylko o fakt nieodnotowywany w społeczeństwach zachodnich, a dostrzegalny w naszej części obszaru europejskiego:

[...] żaden Niemiec nie myślał nigdy tak obsesyjnie, że chce być jak Holender, a nie jak Szwajcar, a żaden Francuz nie upierał się, że bardziej jest podobny do Anglika niż do Hiszpana, jak bardzo Polacy chcieliby przypominać Europejczyków z Zachodu, a nie Rosjan, a Węgrzy Austriaków, a nie Rumunów (ibid.:18).

Tych kilka symptomatycznych charakterystyk odnoszących się do skolonizowania głównie społeczeństwa polskiego przytoczyłam z dwóch podstawowych powodów. Pierwszym z nich jest chęć wskazania wspomianej już komplikacji podrzędnościowej, w jakiej znajdują się polskie mniejszości. Drugim, równie oczywistym, świadomość, że mniejszości to także część społeczeństwa polskiego, dzielająca jego znaczące przymioty, zarówno przez bezpośrednią przynależność do tych samych form i struktur organizacyjno-obywatelskich, ale też w znacznym stopniu mentalnych, jak i z powodu znanego z postkolonialnego dyskursu kontr-odpisywania, czyli przejmowania zasad i mechanizmów centrowych w celu ich opozycyjnego wykorzystania (Ashcroft, Griffiths, Tiffin 1994).

Zapętlenie, przenikanie, wynikanie, koherencja wzajemna w ramach przestrzeni obowiązywania zdominowanej tymi cechami tekstualności nie powinna być czytelniczko ignorowana. Mniejszościowość jako konsekwencja określonych relacji jest stanem umysłów odzwierciedlającym się w tekstach, wyznaczającym tropy inności i „swojości” przeciwnej do przynależnej wszystkim poprzez uludę uniwersalizmu centrowości. Ich (roz)poznanie wymaga podejrzliwej/symptomatycznej lektury.

4. Ojczyznę ma nie tylko ten jeden

Kiedy w 1924 roku Marian Zdziechowski, odnosząc się do poezji Władysława Syrokomli, pisał o wyznaczaniu przez jej percepcję granicy duchowej między Litwą a Koroną, zauważał, że tam, gdzie Syrokomla nie wywołuje oddźwięku, „jest to znakiem, że stanęliśmy w innym kraju, w innym klimacie psychologicznym, wśród ludzi inaczej czujących, w inny sposób do ojczyzny przywiązanych” (Zdziechowski 1924: 22). Wyraził tym samym świadomość różnicy w odczuwaniu ojczyzny, jaka zachodzi pomiędzy centrową i peryferyjną jej hipostazą. Ci, którzy mają kłopot w przyjęciu owego „inaczej” bez usilnej translacji na „tak, jak”, gdzie owo „jak” odsyła do tożsamości własnej, czy, dokładniej ujmując, identyfikowania inności ze swojskością, próbują objąć tę różnicę pojęciami uniwersalizującymi, jakimi w tym przypadku bywają zazwyczaj określenia „duża” i „mała” ojczyzna.

Ojczyzna mniejszościowa jest jedna, największa, a jeśli zdarza się, że jest tych ojczyzn więcej (jak u Ormian czy Tatarów Polskich, vide *Trzy Ojczyzny* Anny Danilewicz), to są one równe. Natomiast okazuje się ona istotnie różna od Ojczyzny, jakiej mniejszości są uczone w systemie szkolnym, inna od wdrażanej wychowawczo w patriotyzmie naddanym. Jest to ojczyzna, która bywa określana jako *ojczystość*, *domowina*, *domowizna*, *tatczężna*, *rodnina*, *рідницт*. Jej istotą jest związek z ziemią, i to nie taki, który wydaje się oczywisty,

bo odnoszący się do terytorium, przestrzeni, krajobrazu, granic, tylko taki, który wynika z rodzenia, karmienia, przyjmowania zmarłych, pamięci i trwałości, zarówno gruntu, jak i wartości. Związek fizyczny, oparty na ścisłej własności, spójności, odczuwany na sposób chłopski, bo taki jest rodowód kulturowy prawie wszystkich mniejszości rdzennych. Ojczystość to sytość i niezależność, bycie u siebie i na swoim. Sokrat Janowicz ujął ją ściślej nie tylko w znaczeniu esencjalnym, ale też opozycyjnym wobec wielkiego romantycznego polskiego mitu.

Idę swoim polem.

Dzieciństwo moje snuje się na widnokręgu, klony u drogi wyrosły nad podziw.

Wchodzę do domu. Na ścianach ikonostas: zapamiętał moich najbliższych i daleki uśmiech matczyzny.

Pszeniczne słońce.

Za oknem sad młodości; przekwitły, rozczzerwienia się dojrzałością. Na łąkach kochania drugi pokos koszą; w przepoconych koszulach. Na gumnie kurzawi się młocka. I skądś dolatuje chrząkanie pudowe i porykiwanie białopienne...

Dobry koń się nie potknie.

W zieleni zadowolenia i nad błękitem radości szczęście nielekkomyślne. I wiem, że Ojczyzna to nie tylko wielki zbiorowy obowiązek – i że ma ją nie tylko ten jeden, kto chociaż raz zapłakał...

(Janowicz 1995: 11)¹⁰

Przesączona metaforyką z gruntu chłopską, folklorową mądrością nielekkomyślności, swojego pola i pewności z niej wynikającej, zapewnia matecznik tożsamościowy, niezależność wobec ideologii, na którą wskazuje Roch Sulima (1989: 114): „Ludzie bez »mateczników« to masa wydana na żer ideologiom, a zarazem gleba, na której kielkują tak łatwo najróżniejsze totalizmy. To ludzie bez etosu”. Nie ma nic bardziej trwałego i bardziej potrzebnego dla tożsamości mniejszościowej (chłopskiej) niż taka stałość ziemi dającej bochen chleba, uniezależniająca od hegemonistycznej zewnętrzności. Jak mówi Murianka:

[...] do tego, by żył naród, społeczność, rodzina nawet, potrzebne są [...] groby przodków. Potrzebne są: rzeka, las, uroczysko. Każde nazwane własnym imieniem, nazwane stuleciami. Trzeba wiedzieć z dziadka na wnuka, gdzie siać owies. A gdzie pietruszkę, gdzie orać „na skład”, a gdzie wyorywać bruzdę, gdzie budować dom, by w czas żywiołu nie spłynął z wodą. Potrzebna jest przeszłość człowieka i ziemi. Razem, tylko razem (Trochanowski 1992: 9–10).

Nietrudno zauważyć, że takie odczuwanie i wyrażanie ojczystości wiąże się z rdzennością, autochtonizmem, wkorzeniem. Nie zostaje ono jednak wyartykułowane i pogłębione w opozycji do nomadyzmu, który jest kulturową bazą kilku od wieków obecnych w Polsce społeczności mniejszościowych, ale w dystansie odgradzającym od ideologicznych zawłaszczeń, od jedynej właściwej i obowiązującej wszystkich, wspólnej wizji Ojczyzny. Uznać mniejszości, znaczy uznać ich ojczyzny, które wcale nie są zewnętrzne, są wewnętrzne, ale nie ideologicznie polskie.

Ojczyznę romską najpiękniej i najprościej wyraziła Papusza.

¹⁰ Tu oczywiście odwołanie intertekstualne do Norwida, które może być interpretowane na wiele sposobów.

Lesie, ojciec mój
Czarny ojciec (Papusza 1990: 86)

Ziemia moja i leśna,
jestem córką twoją
[...]
Ziemia, nikt cię nie odbierze,
ziemia czarnych lasów, dobrych serc i moja,
matko wszystkich i moja.
Jestem córka twoja.
Ziemia, bardzo w ciebie wierzę,
kocham wszystko, co na tobie
rośnie i żyje (ibid.: 62)

Ojczyznę ormiańską w figurze trzech równorzędnych ojczyzn, jako wyjątkowym bogactwie, wyraziła Anna Danilewicz (1999: 7), a w mistycznym ujęciu, paralelnym podobnie do tatarskiej ojczyzny Selima Chazbijewicza (1990) zaistniała ona w poezji Marii Przybylskiej:

Ten szczyt świetlisty
Jeszcze bez imienia
zjawiał się w najwcześniejszych
snach dziecka
poznany
dopiero potem
pierwszą wiedzą liter
w tej starej książce
która ocalała – z tyłu pożarów ---
Więc jeśli jest tylko
jedyna próba życia:
to pewnie zbiorowa
pamięć tych co śnili dawno
w długim szeregu nomadów
pod powiekami snu
ten szczyt przeniosła ---
Ararat – zwieńczenie świątyni wyniosłej
Ararat uwięziony
Modlitwa – tęsknota (Przybylska 1993: 23–24)

Wreszcie warto dodać tu wypowiedź polskiego Żyda, Konstantego Geberta, oponującą przeciw włączaniu go bądź wykluczaniu z jakiegokolwiek wizji ojczyzny nieuwzględniającej jego tożsamości.

Polska jest dla nas ojczyzną. Polscy i żydowscy ekstremiści zaprzeczają temu. Polscy twierdzą, że możemy tu być jedynie na warunkach ustalonych przez gospodarzy, żydowscy, że gospodarze są niegodni i nie zasługują na takich, jak my, gości. Jedni i drudzy, choć każdy z innego powodu, akceptują tę wizję nierównego w tej ojczyźnie zakorzenienia. Ale w Polsce, u mnie w domu, to ja jestem gospodarzem. [...] Żyjemy u siebie. Jesteśmy gospodarzami. To wy-

starcza [...] Chrześcijaństwo pozostaje dla mnie, rzecz jasna, rzeczywistością zewnętrzną, ale znajomą. Czasem wrogą. Istnieje bowiem taka jego postać, która mnie wyklucza z polskości. Która w polskim Żydzie chce widzieć co najwyżej Żyda mieszkającego w Polsce (Gebert 1996: 8–9).

Zakończę tych kilka refleksji o ojczyźnie mniejszościowej, często istniejącej dyskursywnie jako próba wypowiedzenia swej odmienności wobec propagowanych jako uniwersalne wizji zarówno wielkich i silnych, jak też małych, prywatnych ojczyzn, lirycznym majstersztykiem. Murianka, mistrz przekształcania wielkiego w małe, a małego w wielkie, posługując się intuicyjnie często wykorzystywaną w piśmienictwie postkolonialnym strategią mimikry (Bhabha 2010: 79–88), mówi o swoim „maleńkim” kraju.

В моім маленькым краю
фан не вішаюць
на монументах

W moim maleńkim kraju
flag nie wieszają
na monumentach

В моім маленькым краю
далеко деси там
на Лемковині
до фан лем вітер
а монументом
горы сині

W moim maleńkim kraju
gdzieś tam daleko
na Łemkowynie
do flag wiatr tylko
a monumentem
góry sine

В моім маленькым краю
Надії не маюць дывізіі

W moim maleńkim kraju
nadzieje nie mają dywizji

Та до цна подібні
жыюць
і умераюць
(Murianka 2003: 87)

Lecz do cna podobnie
żyją
i umierają
(ibid.: 88; przeł. autor)

Jądrem ideowym i emocjonalnym tego wiersza jest mimikrowe relacjonowanie wielkości i małości. Liryk stworzony został przez Muriankę w wyniku zetknięcia się z monumentalną państwowością niemiecką fetującą dzień pamięci obalenia muru berlińskiego (zasygnowane jest to datą 13 sierpnia 1993, zamieszczoną pod wierszem). Cała siła mimikry skrywa się tu w odpodobnieniu (ze względu na skrajne różnice w pozycji politycznej kraju potężnego i kraju maleńkiego) przy równoczesnym upodobnieniu w kategoriach ludzkiego odczuwania potrzeby wspólnotowych symbolizacji.

Najbardziej podważające wyjątkowość centrum jest tu owo stwierdzenie przedstawiciela „małego kraju”, że dzieje się w nim „do cna podobnie”. W tym właśnie tkwi destabilizująca siła mimikry. Mało tego, mowa tu o nadziejach, które nie mają dywizji, czyli o takich pragnieniach, na których realizację w centrach pracują całe „armie”, a u „małych”, choć bez dywizji, „do cna podobnie / żyją / i umierają”. A zatem to, co centra widzą jako swe osiągnięcie, dzięki całemu sztabom instytucji i środków, w „maleńkich krajach” też istnieje – i to właśnie podobnie, choć bez zaplecza.

Że dla Murianki nie ma kraju ważniejszego, istotniejszego niż jego „maleńki” kraj, daje on świadectwo wielokrotnie i bezapelacyjnie:

I nikt mnie nie przekona, że była gdziekolwiek ziemia piękniejsza, ziemia weselsza. Gdyby była, tato powiedziałby mi o niej. I mama skinęłaby na potwierdzenie, że tak jest istotnie. Nie było nigdzie ziemi weselszej, ziemi piękniejszej niż tamta daleka, bardzo daleka (Trochanowski 1992: 2).

Mniejszościowe Ojczyzny nie dają się zatem ulokować w wyznaczającym właściwą relację peryferii wobec centrum konstrukcie wielkiej i małej Ojczyzny.

5. Naruszenia, przesunięcia, dyslokacje

Być mniejszością, znaczy być społecznością dyslokowaną. Dyslokacja jest stałą i niezbywalną kondycją subalternów jako bytów niewłaściwie ulokowanych z punktu widzenia ideologii dominujących. Dlatego też pojęcie dyslokacji stało się jednym z kluczowych pojęć teoretycznych i interpretacyjnych stosowanych w ramach studiów postkolonialnych (Ashcroft, Griffiths, Tiffin 1999: 73–75). Odnosi się ono do szerokiej gamy zjawisk politycznych, kulturowych, społecznych, psychologicznych, wyrażających się w kategoriach przestrzennych, tożsamościowych, pamięciowych, powiązanych z zakorzeniem, poczuciem bezpieczeństwa, stałości, trwałości i ich naruszaniem, pęknięciem, szczeliną, traumą. Generuje ona myśli i stany emocjonalne znakujące niewłaściwy, odwrócony porządek rzeczy:

То не так
звiзды падали
а люде iшли
дале
фурт дале
(Duć-Fajfer 2008: 11)

To nie tak
gwiazdy padały
a ludzie szli
dalej
wciąż dalej
(ibid.; przeł. autorka)

Dyslokacja zawsze powiązana jest z *displacement* (pozbawieniem miejsca), które często dokonuje się w wyniku działań hegemonu, i z nowym ulokowaniem, wymagającym reinwencji, zaprezentowania siebie w nowej formie języka, narracji, mitu. Stosowany też bywa w odniesieniu do tych zjawisk bardziej metaforyczny termin *derecinate* (wykorzenie, odcięcie od rodzimego gruntu). Do opisywania doświadczenia dyslokacji często stosuje się Freudowski termin (spopularyzowany także przez Heideggera) *unheimlich* czy *Unheimlichkeit* – dosłownie znaczący „niebicie w domu”, ale też używany w znaczeniu „dziwne lub trudne do wytłumaczenia”, czyli nieznajdujące adekwatnego określenia w znanym języku.

W odniesieniu do mniejszości pojęcie dyslokacji wiąże się bądź z migracjami (nie zawsze dobrowolnymi), bądź z wyrugowaniem społeczności lokalnych z ich terytorium, zarówno w znaczeniu dosłownym, jak i metaforycznym. Metaforyczne przemieszczenie oznacza umieszczenie (przemiany) w hierarchii, czyli odsunięcie na bok kultur lokalnych, ignorowanie i degradowanie ich instytucji oraz wartości na rzecz wartości, działań i zwyczajów kulturowych hegemonu. Przemieszczenie rozumiane też bywa w znaczeniu psycho-

logicznym (tożsamościowym) jako stan psychicznego, osobistego naruszenia równowagi, głębokiej traumy, która jest efektem tego kulturowego umniejszenia znaczenia.

Literatury mniejszościowe przenikają się z dyslokacją na różny sposób i na różnych poziomach: mierzą się z nią, podlegają jej, wyrażają ją, stanowią ją, podważają ją, itp. Miarą paradoksu tych doświadczeń jest to, co dało się odczytać w pojęciu Ojczyzny mniejszościowej, której moc tekstualna wynika właśnie z napięcia między rdzennością i dyslokacją. Faktyczne i metaforyczne, fizyczne i duchowe, totalne i częściowe, gwałtowne i powolne naruszanie miejsc i tożsamości działo się i dzieje historycznie, przestrzennie, ideologicznie, psychicznie.

Wiadomo, iż znaczna część wspólnot mniejszościowych w Polsce w czasie wojny i w okresie powojennego totalitaryzmu doświadczyła deportacji, wysiedleń, wypędzeń, dokonywanych ze względu na inność etniczną, od najtragiczniejszych wypędzeń z życia, do wypędzeń z domów, ziemi, ojczyzny, wspólnoty, kultury, języka. O tych dyslokacjach, podobnie zresztą jak i innych, nie można powiedzieć, że dokonały się w przeszłości. Do przeszłości można odnieść historyczne ich zapoczątkowanie jako pewnych działań, które konsekwentnie trwają do dziś. Zdeterminowany nimi tekstowy świat działa jak rytuał pamięci, świadectwo i wyzwanie. Wobec najtragiczniejszej z form dyslokacji – wypędzenia z życia, z jaką zmagają się literatura żydowska, nie znajdę w tym tekście możliwości znalezienia właściwego głosu, wybieram więc symptomatyczne milczenie, wiedząc, że nawet mniejszościowe upozycjonowanie nie zbliża mnie dostatecznie do tego doświadczenia i że rozbudowany dyskurs post-holokaustowy często wzmacnia tylko ciągle trwające wykluczanie Żydów z wszelkiego miejsca¹¹.

Najgłębiej doświadczony, przeżyty i objęty refleksją jest dla mnie wysiedlenie łemkowskie, a wraz z nim te dyslokacje mniejszościowe, które postrzegam jako w większym lub mniejszym stopniu paralelne do niego – ukraińską, niemiecką, mazurską. Socjologowie obejmują te przymusowe, przeprowadzane przy użyciu sił zbrojnych deportacje pojęciem makrotraumy. Jest ona doświadczeniem wspólnotowym zawierającym w skondensowanej pamięci komunikacyjnej, a z czasem kulturowej, obrazy stanu zagrożenia ciągłości grupy (Boksański 1999; LaCapra 2001; Alexander 2012). Literaturze tych wspólnot przypada przede wszystkim funkcja reinwencyjna, opornościowa i etosowa, nastawiona na przywracanie, utrzymanie ciągłości, na trwanie. W pierwszym rzędzie musi ona napisać, opisać to doświadczenie, które pozwoli zrozumieć, opowiedzieć sobie (wspólnotę) przemienioną, w nowej postaci, w nowym miejscu.

Ишли сме
того судного дня
в незнане
по части з добытком
зо серцьом
на двоє розорваным

Szliśmy
w ten sądny dzień
w nieznanie
po części z dobytkiem
z sercem
na dwoje rozerwanym

¹¹ To kontrowersyjne, być może, zdanie zamyka w sobie doświadczenie narracji zasłyszanej w środowisku mniejszości żydowskiej, odczuwającej, że praktykowane obecnie postaci żydofilstwa są często ukrytą formą antysemityzmu. Koncentracja na holokauście ruguje ze świadomości, a tym samym z miejsca, obecnie żyjącą mniejszość żydowską, czego przejawem jest m.in. opinia o zbędności (niewłaściwości) działań rewitalizacyjnych w zakresie języka jidysz, utrzymująca się wśród części judaistów. Wreszcie pojęcie wykluczania z wszelkiego miejsca odnosi się do (stereo/arche)typu narodu wygnanego i Żyda-wiecznego tułacza.

Ішли сме на хвілю
на пару тыжні
місяці
коли ся серце кус загоіло
остали сме на все
дураці
(Trochanowska 1984: 11)

Szliśmy na chwilę
na kilka tygodni
miesiące
a kiedy się serce ciut zbliżyło
zostaliśmy na zawsze
jak głupcy
(przeł. H. D.-F.)

Należy następnie ustabilizować świat zniszczony realnie mitem trwałości, ciągłości, sensu, powinności. W tym celu utrzymać trwały podział świata na *sacrum* i *profanum* z uwzględnieniem przemieszczenia, co sprowadza się do opozycji: utracona/zabrana przestrzeń – *sacrum*, nowa przestrzeń/obczyzna – *profanum*. Nie można przyjąć nowego jako swojego, nie można zastąpić jednego drugim:

Nasi znów... prawie nie używali tego krótkiego, pięknego słowa. Ich dom został TAM. Tu mieli tylko miejsce, które zamieszkiwali. To nie był dom. To było „tu”. Do dziś dźwięczą mi słowa ojca, matki, słyszę je, jak gdyby wypowiadali je przed chwilą: „doma było tak a tak”, „doma sme mołoly w młyncy”, „doma sme kysyły rydżyky”. Nigdy, przenigdy nie słyszałem od nich, by powiedzieli: „w tamtym domu” albo „w tym domu”. Bo na całym świecie nie ma tamtego i tego domu. Dom jest tylko jeden (Murianka 2007: 59–60).

Wreszcie w ramach etosu trwania¹² w wierności wobec świata zmienionego zewnątrznie, ale niezmienionego w swej istocie, jaka pozostaje we wnętrzach członków kształtującej go i ukształtowanej przez niego wspólnoty, dokonuje się też literacki gest kreacyjny, o jakim wspomina Elżbieta Rybicka (2008) przy okazji mówienia o miejscach wydrążonych z pamięci. Konfrontując się z takimi miejscami, poeta operuje słowem jak budulcem, przekształca aktualną nieobecność w miejscach niegdyś obecności w wyobraźniowy byt przez tworzenie wrażenia konstrukcji architektonicznej z pojęć abstrakcyjnych i konkretnych:

кропива
кропива

pokrzywa
pokrzywa

вище кропиви росте спомин
вище спомину сльози
вище сліз вітер
вище вітру

ponad pokrzywą rośnie wspomnienie
ponad wspomnieniem łzy
ponad łzami wiatr
ponad wiatrem

бляха озера
(Karabowycz 1993: 32)

blacha jeziora
(przeł. H. D.-F.)

Można się domyślać, że została tu odbudowana cerkiew kryta blachą (bo zwykłych chat raczej blachą nie kryto). Jej fragmenty widniejące w pokrzywach, choć obecnie niczym jezioro z łez wysiedleńców leżą na ziemi, dźwignięte zostają przez budowniczego umiętego słowami ułożonymi w modlitwę i miłość wyznaczać wertykalność unoszącą się ponad

¹² Określeniem tym znakuję całą powysiedleńczą literaturę łemkowską (Duć-Fajfer 2002).

sprofanowaną horyzontalnością – wypędzeniami i zrujnowanymi do poziomu horyzontu budowlami (w znaczeniu szerszym, nie tylko budynkami).

W tym tkwi strategia podstawowego oporu przeciw naruszeniom, wypędzeniom, wykorzenieniom – w budowaniu wbrew i pomimo. Budowaniu lub odbudowywaniu, zazwyczaj posługującym się figurą domu. To znowu jedna z bazowych struktur komunikacyjnych w ramach mniejszościowych uniwersów symbolicznych, znakująca elementarną wartość wspólnoty – bezpieczeństwo, schronienie, ciągłość tradycji, stabilność, przynależność, więź, genealogię, przy równoczesnej autonomiczności, bezpiecznym odgroźeniu od świata zewnętrznego. „Obraz domu to dla nas główna zasada integracji psychologicznej” (Bachelard 1972: 387). To zarówno zamieszkiwanie, jak i budowanie, a także branie w opiekę (Heidegger 1974: 140).

Umieszczając literacki dom mniejszościowy w obszarze naruszeń i dyslokacji, określam jednocześnie jego kondycję, poniekąd oczywistą w świetle wcześniejszych rozważań. Niemniej jednak komunikaty obrazowe są dosyć symptomatyczne, gdyż wbrew prostym oczekiwaniom i faktom rejestrowanym w świadomości badawczej, najbardziej zagrożony istotowo nie jest dom mniejszości fizycznie wypędzonych z ich domów realnych. Być może siłą mitu reinwencyjnego, dom zabrany przemocą próbuje się ocalać w przestrzeni symbolicznej. Siła i gwałt realny wywołują bezpośredni i naturalny opór. Zdecydowanie trudniej wytworzyć opozycję wobec „dobrowolnego” samowyznaczenia. Tak oto ujawniający się literacko Dom totalnie wysiedlonej z własnych domostw wspólnoty łemkowskiej, choć poruszająco, w retoryce bólu komunikuje swoje zanikanie, uparczywie też generuje obrazy budowania/odbudowywania.

mój dom podparto kołkiem
strzechę
nie ma już strzechy
nie ma też okien i kwiatów
tylko ciepłe szczekanie psa
zostało
ktoś je powiesił na sośnie

mój dom podparto kołkiem
strze...
nie ma już strzechy
nie ma też sosny
kołkiem podparto
ciepłe szczekanie psa (Graban 1984: 13)

Pomimo tragizmu fragmentaryzacji i zanikania domu, ciągle podpierana jest kołkiem coraz bardziej przemieszczająca się ze sfery realnej w symboliczną jego idea. Podejmowane są próby jego odbudowywania (lepienia) z popiołów przez wspólnotę wyrażaną podmiotowym „my”. Jednak podczas gdy dom jednostkowy, indywidualny, symbolizujący tożsamość jednostki wiernie podążającej śladami przodków, można zbudować/odbudować własną decyzją, to dom wspólnotowy ciągle pozostaje kategorią imperatywną „próbujemy”:

Zachowujemy dekalog
garść dawnych pieśni
próbujemy z popiołów
ulepić nowy dom
a przecież jesteśmy
więc dla nas
lepiej być
bo umieranie z godnością
nie będzie najwyższą ceną
więc nie słowa
sława i chwała
próbujemy z popiołów
ulepić nowy dom (Graban 1995: 35)

Przedemną jesioną rośnie
stoją jak chłopcy
zalekniiona dzika róża
bez czarnego jabłonia stara
która babunię pamięta
Oto dom mój nowy
bez okien i ścian
ulepiony z ciszy
na ojcowiznie
własny jak oddech (Graban 1991: 30)

Generalnie topos budowania, odbudowywania, poprawiania kondycji domu mniejszościowego jest niezwykły, gdyż odnalezienia tożsamości i miejsca wspólnot pogranicznych nie dokonuje się na zasadzie identyfikacji z czymś stabilnym i jednoznaczny. Może się zdarzyć oświadczenie pewności co do efektu dokonanego trudu:

Zbudować pragnąłem dom.
Budowałem powoli.
Z siebie z kamienia
i drewna
z resztek ocalałych z pożaru
Wielkiego Księstwa
z pogorzeliisk
tatarskiego dworku
Zbudowałem (Chazbijewicz 1990: 8)

Zdecydowanie częstsze jest jednak ukazywanie skomplikowanego zmagania się z tożsamościowo-lokacyjnymi przesunięciami, naruszeniami, próbami unicestwienia i paradoksami dokonującymi się w przestrzeni palimpsestowo dokonywanych zawłaszczeń. Piotr Lachmann, pisząc o swoim paradoksalnym „wypędzeniu” po polsku, dokonuje wzorcowego wręcz przepracowania ironizującą dorosłością dziecięcej traumy utraty domu:

Znaleźliśmy się [...] przed drzwiami własnego mieszkania, ale żaden klucz nie pomógł już w przekroczeniu swojskiego progu. Drzwi były zaplombowane, zalakowane, z naklejonym rozporządzeniem, którego treści nikt z nas nie rozumiał i – jako prawdziwi Niemcy – nie zerwaliśmy urzędowego papieru i nie uszkodziliśmy pieczęci. W niecałą godzinę po otrzymaniu tej „informacji” o zakazie powrotu do gniazda znaleźliśmy się na ciężarówce i opuszczaliśmy miasto (Lachmann 1999: 31).

Jedno, co się tu zgadza i na wyeksponowaniu czego mi zależy, to moje własne widzenie, rękę, że podobne do widzenia innych dzieci, które zniechęca tracą to, co było ich bezpieczną przystanią na wzburzonym morzu dookólnego świata: dom. Bo dziecko przecież nie wie jeszcze, że tych domów może być nieskończoność, że utrata domu to normalka, inicjacja, cenny jak się później okazuje załączek doświadczenia tak (stereo)typowo dwudziestowiecznego, że jeszcze przed końcem tego wieku zdecydowano się na masową skalę doświadczenie to powielić, żeby się ten wiek nie skończył zbyt idyllicznie, błogo-postmodernistycznie (ibid.: 28).

Zatem dom zabrany siłą polityczno-zbrojną jest ciągle objęty próbami ocalania, czy to na sposób mityczny, czy dystansująco (auto)ironicznie uwalniający. Natomiast destrukcja domu opuszczanego, z jaką zmagają się np. literatura białoruska, okazuje się bardziej skomplikowana przyczynowo, dlatego też trudniejsza do objęcia oczywistym gestem (re)kreatywnym.

<p>І галасы сяброў, і клэкат бусла в клуні, І лугі, дзе конскія пасуцца грывы, І сон глыбокі ветру у палудзень, І трава іржавая па-над абрываў. У садзе нашым зноў цвітуць кусты язіну, Макі грэюць рукі, узняўшыся высока, А дом наш, як далекія ўспаміны ... мніеннях ... Без дзварэй, без тынку і без вокан. (Czykwin 1969: 19)</p>	<p>I bocian trwa w swoim gnieździe, i chłopców wołania, I łąki, gdzie końskie popasają grzywy, I wiatr się na południe szykuje do spania, I trawa porudziła na pagórze krzywym Jesionom w naszym sadzie wrócił czas kwitnienia, Maki u słońca grzeją dłonie swe wysokie. A dom nasz, dom nasz tylko w dalekich wspomnieniach ... Niepobielony stoi, bez drzwi i okien. (Czykwin 1983: 11, przeł. Elżbieta Feliksiak)</p>
---	--

<p>Я – розпач, скарга – руіна Я – боль. Я слезы. Я – проклён Я тое, што не згіне. Я кожны захад вашых дзён. [...] Навола розпач мераць людзі, А я стаю, зусім гаротны Як паіржавелыя вароты, У будучыні скрыпець буду. (Czykwin 1969: 20–21)</p>	<p>Ja – jestem rozpacz, żal, ruina. Ja – jestem ból. I łzy. I klątwa. Ja jestem – jeszcze nie zginęła Dni waszych przystań cowieczorna [...] Ludźmi dokoła rozpacz miota Ja stoję. Trwam bezlistnym cieniem. Jak stare przerdzewiałe wrota Wołać was będę swym skrzypieniem. (Czykwin 1983: 69; przeł. Elżbieta Feliksiak)</p>
--	--

Dom z wierszy Jana Czykwina, pomimo że opuszczony przez mieszkańców, naruszony, zraniony, dotknięty, zaniechany, pogardzony, nie utracił swojej podstawowej mocy integracyjnej, nie przestał być „przystanią cowieczorną”. Można rzec, że jest on antytetyczny do domu łemkowskiego. Tam ludzie wygnani szukali sposobów na odbudowanie domu, byli silni siłą pragnienia, woli, prób uporczywych – znajdowali kolek, popiół, ciepło, ból, pejzaż, z których i przy pomocy których budowali nowy dom. Tu ludzie słabi, miotani, poddani rozpaczom i smutkowi, żyjący w cieniu, są wołani przez moc i trwałość domu do integracji z nim, znalezienia przystani w zadomowieniu ochraniającym, poprzez symboliczne jego pobielenie, czyli cykliczne rytualne odnowienie/odrodzenie. Moc domu, choć może trwać potencjalnie, zależy przecież od mocy i działań człowieka.

Dlatego Nadzieja Artymowicz, diagnozując chorobę domu, stawia jednak odpowiedzialność za jego leczenie przed ludźmi. Wskazuje na istnienie skutecznych, choć zapomnianych środków leczniczych:

прадчуванне
 схаваннае ў хмарах
 хтось сказаў
 трэба лячўць гэты дом
 дзе дзеньшукае дня
 а ноч шукае ночы
 пахне хлэб з яшчэ адным уколам
 праўдзівы дождж не падае
 [...]

хтось сказаў
 вокны ў гетам доме хварэюць
 треба чыстай рукой
 ратаваць і вокны і вочы
 прашаптаць забытую малітву
 на хлеб
 на соль
 на вас усіх
 якіх ужо няма
 (Artymowicz 1998: 58)

przecucie
 ukryte w obłokach
 ktoś powiedział
 trzeba leczyć ten dom
 w którym poszukują się dni utracone
 i noc poszukuje nocy
 pachnie wciąż chleb
 deszcze nie padają
 [...]

 ktoś powiedział
 okna chorują domu
 trzeba dłonią czystą
 ratować okna i oczy
 odmówić zapomnianą modlitwę
 na chleb
 na sól
 i za tych
 których już nie ma
 (Ibid.: 59; przeł. Jan Leończuk)

Słowo „trzeba” oznacza powinność, konieczność. Dom całkiem utracił tożsamość, ład i właściwy rytm, wszystko dzieje się niezgodnie z kosmicznymi zasadami. Pomimo to „pachnie wciąż chleb”, co pozwoli odzyskać pamięć o tych, których już nie ma, o wspólności i zakorzenieniu.

Białoruskość jest znakomitym przykładem dyslokacji metaforycznej, związanej z przemieszczeniem w hierarchii, jaka obejmuje wszystkie mniejszości, ale nigdzie chyba nie znajduje podobnie głębokiego uświadomienia, jak w pisarstwie „Białowieżan”, a w szczególności Sokrata Janowicza. Jego „użeranie się z białoruskim bęcwałstwem” (Janowicz, Chmielewski 2000: 19) to gorzko-ironiczna konstatacja własnej donkichoterii na polu kolonialnego dyslokowania rodzimej społeczności z wiejskości/białoruskości do miejskości/polskości. Ruch-przemieszczanie dokonuje się najpierw autobusami i w autobusach napaakowanych „swojskimi dziewczyniskami” i chłopakami, którzy jeżdżąc do szkół w mieście, rozmawiają ze sobą po polsku. Potem samochodami, którymi przyjeżdżają do starych matek bądź na smentarz synowie, wykształceni i mający porządną pracę w mieście, wraz z eleganckimi synowymi, które zachowują się doskonale „po miastowemu”. Wreszcie pociągami do Warszawy, gdzie jeździ się po kolejny dyplom i awans oraz po wzory do naśladowania i ćwiczenia urzędniczych/dyrektorskich ruchów, min, gestów. Literacką kwintesencją wyrażenia takiej dyslokacji jest sokratka *Wiocha – bogini zawstydzenia*:

[...] goście weselni czynią wszystko, żeby wesele nie było czasem wiejskie – żeby było miastowe, jak w mieście. „Rawiela buria, dożdż szumieiu”... przycichła i zginęła całkiem w wielogłosie weselnych Ren Rolskich, Wojciechów Młynarskich, Iren Santor. Kolejka krasomówców zachłysnęła się „aktami ślubnymi”, „proszępanami” i jeszcze czymś – nie pamiętam czym jeszcze. Czymś pożyczonym, nie swoim, ale błyszczącym jak tombakowy pierścionek w witrynie sklepu przy ulicy w śródmieściu, gdzie są neony, automaty i naperfumowane trotuary. A przecież wesele jest wiejskie, bo innych wesel nie ma na świecie, miejskich wesel nie ma. [...]

Druhny-krewniaczki w drogich sukniach, wypiękniele przez to poczucie, że nie są ze wsi, bo pracują w Białymstoku, a nie zjechały tutaj z sąsiedztwa. Druźbowie-swojacy w czarnych garniturach, czują się źle w chomości manier, skradzionych miastu, ale nie pocą się aż do piątego, czy nawet siódmego kieliszka. Oni też nie są wsiowi. Jedynie starzy ludzie czują się wieśniakami i na ich twarzach błąka się jakieś poczucie winy. Zdają sobie sprawę, że wszystko, co nieładne, niezdarne, może się zrodzić tylko z nich, albo z ich powodu. Któryś z młodych odezwał się głośno do starego „z prosta”, a stary człowiek poczerwieniał od takiego wstydu i szybko, skwapliwie odpowiedział młodemu „po miejsku” (Janowicz 1995: 47, 49; przeł. Maciej Józef Kononowicz).

6. Bochen chleba w cudzych rękach

Dyslokacja metaforyczna jest doskonałym przykładem ukrytych, podskórnych działań kolonizujących, których świadomość w dyskursie mniejszościowym jest bezpośrednio bądź pośrednio obecna. Pozostaniemy przy Janowiczu. Głęboko i boleśnie doświadczając „karlenia Białorusina w Białorusinie”, wskazuje on oczywiste powiązania czynnika ekonomiczno-oświatowo-prestiżowego z czynnikiem etnicznym.

[...] wszelkich asymilacji dokonują wcale nie szowiniści z naprzeciwwka, lecz... chleb. Ano! Dzieje naszej Białorusi – tej, jaką pamiętamy my i nasi rodzice – są dziejami docierania do większego bochna. Ponieważ ten kołacz stale znajdował się w obcych rękach, nie mogła w konsekwencji tego nie zaistnieć na wielką skalę rusyfikacja z polonizacją (dokładniej: samorusyfikacja, samopolonizacja). Dotykamy wszak syndromu kolonialnej zależności (Janowicz, Chmielewski 2000: 16–17).

Nasza rozmowa po polsku, cóż: prosta konsekwencja tragedii narodowej, w której znaleźliśmy się my, Białorusini. Społeczna marginalizacja naszego języka na rzecz sąsiednich – u nas polskiego, u nich zaś rosyjskiego – tylko z pozoru nie rujnuje narodowości [...] W ślad za polskim mówieniem niezmiennie podąża polskie myślenie – polskie pojmowanie rzeczywistości, sensu, bytu, itd. Czyli następuje stawianie się Polakiem. Karlenie i zanikanie Białorusina w Białorusinie naród, jeśli życzy sobie istnieć, winien zadbać od razu o parę fundamentalnie ważnych spraw: o chleb mianowicie i o szkołę (w domyśle: narodową) (ibid.: 22–23).

Nie jest Janowicz osamotniony na gruncie mniejszościowym w bezpośrednim komunikowaniu przyczyn i konsekwencji skolonizowania, a także zanikania rodzimej kultury oraz stawiania tekstualnego oporu takiemu stanowi rzeczy. Dobitnością i bezpośredniością zazwyczaj prowokacyjnych pytań i odpowiedzi o przemoc symboliczną, jakiej poddawany był „jego lud” przez kolonizatorów/wychowawców, dorównuje mu Ostap Łapski:

Usiłowano

wychować mnie
na Bonie
na Kościuszcze,

na Traugutcie,
na Boboli,
na Suworowie.

A Bona mnie
nie znała,
a Kościuszko odrzucił,
a Traugutt zawisł
nie za mnie,
a Bobola ze mnie
siebie czynił,
i Suworow mi nie swój,
acz z prawosławia
pochodorodem,

I co? Po co
było? A nie jest?
Pasma znęcań,
smuga zgnębień,
seria przeciągów
noc przeziębień?

Po co ta pycha,
gdy lud mój
sam chciał po swojemu zdychać,
jak zwierzę w gąszczu
bez świadka, cicho (Łapski 2000: 5)¹³

Wiersz zasługuje na przytoczenie w całości, gdyż zawarte w nim pytania i odpowiedzi wyraziście precyzują strategiczne punkty świadomości kolonizowanych, którzy zaczęli dysponować dyskursywnym narzędziem wyrażania tej świadomości.

Słowa kluczowe tekstu to: *usiłowano, wychować, pycha, po swojemu*. Pytania kluczowe to: *po co? a nie jest?* W usiłowaniu mieści się zarówno wyrażenie sposobu działania – na siłę, jak i efekt – nieskutecznie, bez osiągnięcia celu. Jeżeli usiłowanie dotyczy wychowania, słowa, jakże nośnego znaczeniowo – zwłaszcza gdy w orbicie pojawiają się inne (mniej rozwinięte, niedojrzałe) kultury – poruszone przez frazę „usiłowano wychować mnie” obszary znaczeń i skojarzeń nieuchronnie oscylują wokół kolonialnego modusu relacyjnego. Od chwili spopularyzowania się Bourdieu’owskiego określenia „przemoc symboliczna” jako miękkiej formy przemocy, działającej przez edukację, kształcenie, wychowanie w interesie posiadających kapitał symboliczny, kategoria wychowania utraciła swą oświeceniowo-pozytywistyczną niewinność dobrodziejstwa i zaczęła być uznawana za najbardziej skuteczną, bo ukrytą i akceptowaną formę przemocy.

Łapski, mistrzowsko operujący niuansami semantycznymi, zongluje synekdochami zarówno historii, jak i wspólnoty, w celu uwypuklenia owej brzemiennej w tragiczne skutki przemocy. Synekdocha historii to poszczególni władcy lub ich kapitał symboliczny dzia-

¹³ W przypadku tego i następnego (*Humanitas*) tekstu wykorzystuję w głównej mierze opublikowane już (Duc-Fajfer 2012: 78–81, 81–83) własne analizy uzyskane sposobem symptomatycznego czytania.

łający „wychowawczo” wobec „mnie”, czyli synekdochy wspólnoty rozumianej jako „lud mój”. Obcość dla „mnie” = „ludu mojego” wdrażanych wzorów, modeli i wartości wychowawczych znakowana jest w wierszu działaniami wykluczającymi, uwypuklającymi dystans i różnicę: Bona – mnie nie znała, Kościuszko – o drzu cił, Traugutt – zawisł nie za mnie, Bobola – ze mnie siebie czynił, Suworow – mi nie swój (choć kulturowo bliski). Pojawiające się tuż po tej relacji pytania dotyczą sensu tych usiłowań, nieskutecznych przecież, a niosących tak negatywne następstwa i konsekwencje historyczne (*pasmo znęcań, smuga zgńbień, seria przeciągów, noc przeziębień*). Rozumienie przyczyny usiłowań wychowawczych zostaje wyeksplikowane jednoznacznie, jednym, wyjaśniającym podłoże zapędów kolonizacyjnych słowem – p y c h a. Przeświadczenie centrów o ich wyższym i doskonalszym modelu cywilizacyjno-kulturowym, krótko nazwane pychą, zostało tu zdiagnozowane jako przyczyna chorej historii. Jednocześnie uwypuklona, wyakcentowana została dojrzałość do samowychowania czy wychowania w oparciu o własny kapitał symboliczny, a więc p o s w o j e m u, „ludu mojego”. Symptomatyczne jest tu, jak i w wielu innych zastosowanych w wierszu sformułowaniach, wbrewcentryczne określenie tego, co chciał lud czynić „po swojemu”. Otóż nie żyć, jak byśmy oczekiwali zgodnie z całym kulturowym schematem nawyków językowych, tylko kontrastowo – *zdychać*, niczym zwierzę, które ma takie prawo (jak się okazuje, ludziom czasem zabierane) do własnego, niecywilizowanego, nieogłdanego (niekontrolowanego) przez nikogo zdychania.

Cały wiersz mógłby zostać uznany za swoisty rozrachunek z historią, gdyby jedno spośród trzech postawionych krótkich pytań nie brzmiało: *A nie jest?*, wobec stojącego tuż przed nim pytającego ... *było?* To pytanie wpisuje wiersz Łapskiego we współczesny kontekst polityczny polsko-ukraińskich relacji dwustronnych. Czy to (ta pycha) tylko *było*, a *nie jest?* Jest to pytanie klasyczne dla świadomości postkolonialnej – mającej na uwadze trwałość mechanizmu kolonizującego.

Wbrew nieodpartemu wrażeniu, że mamy tu do czynienia z otwartym antykolonializmem, inne, jawne znaki tego, że Łapski myśli i mówi na sposób postkolonialny, to unikanie sformułowań charakterystycznych dla języka centrum. Najwyrazistszym przykładem jest tu operowanie nazwą wspólnoty „lud mój”, a nie „naród mój”, której by się oczekiwało w tej swoistej konfrontacji swojego z obcym. Zawarty jest w tym duży potencjał pozornej akceptacji będącej w gruncie rzeczy demaskacją. Zamknięcie społeczności ruskich na ziemiach „kresowych” w kategorii ludu¹⁴, stanowiące niezbywalny fakt kolonizacyjny, zostaje tu przejęte niby bezrefleksyjnie, zgodnie z wykształconymi (wychowanymi) nawykami. Użyte jednak zostaje w formie przenicowanej, przewrotnej, którą uzyskuje się dzięki upodmiotawiającemu określeniu „chcieć po swojemu”. Dodatkowy walor słowny pojawia się tu w kontekście języka ukraińskiego, gdzie słowo *narid* (parasynteza do polskiego *naród*) oznacza właśnie lud, ale też wspólnotę. Liczne niuanse językowego i dyskursywnego funkcjonowanie pojęcia lud/naród Łapski świetnie czuje i wpisał je wszystkie świadomie w wybór pierwszego z rozłącznych znaczeniowo w języku polskim pojęć lud – naród.

¹⁴ Kategoria ta w odniesieniu do pewnych okresów historycznych odzwierciedla stan faktyczny. Jednak to, że struktura społeczna wspólnot ruskich na „kresach” była prawie jednoklasowa („społeczeństwo chłopów i popa”, w którym duchowni stanowili znikomy tylko procent), można postrzegać – jak to przyjęte jest w tożsamościowych rozpoznaniach narodów wschodniosłowiańskich – jako przede wszystkim efekt polonizacji wyższych warstw społecznych (rodów książęcych, bojarskich, szlacheckich), nieuchronnej w warunkach dominacji kultury polskiej (jeden język awansu społecznego) i religii katolickiej w Rzeczpospolitej.

Ludowe, w kontraście do historycznego centrowego, jest to, co dodane jest wyobrażeniowo czy porównawczo do kategorii po swojemu – „jak zwierzę w gąszczu”. Tak ludowa wyobraźnia widzi i rozumie rzeczywistość – nie przez Bonę, Kościuszkę, Suworowa, czyli historycznie, tylko naturalnie¹⁵, jak w otaczającym świecie – po swojemu. Świadek, który śledzi wydarzenia (historyk), to ktoś z nieswojego świata. Żyć i odchodzić bez świadka (bez historii) to naturalny, inny jak w centrum sposób bycia – cichy, nieopiewany, nie-narratywizowany, nieśledzony. Łapskiemu udało się z wielkim wyczuciem i wnikliwością ująć różnicę pomiędzy „pysznym” światem centrum a naturalnym, atawistycznym (czyli nieludzkim z punktu widzenia cywilizacyjnych misjonarzy, wychowawców) światem bez historii. Operujący piórem „światły chłop”, jak mówi o sobie w innym wierszu Łapski, przejął broń kolonizatora, kiedy „skazano go na cele wykładowe” i polecono „ucz się chłopie zadawać ciosy umysłem”¹⁶. Jest to klasyczna *appropriation* – przejęcie od centrum umysłowego sposobu działania – języka, pisma, historii, w celu innego, „niewłaściwego” ich użycia. Postkolonialna świadomość Łapskiego ukształtowała się dzięki dobremu dostępowi do obu przestrzeni dyskursywnych – tej swojej, odziedziczonej z całym balastem podrzędności oraz tej również swojej, a jednocześnie obcej, hegemonistycznej, którą zawłaszcza i dekonstruuje jednocześnie, podobnie jak robią to uznani pisarze postkolonialni.

Mniej zapewne świadomie, ale bezbłędnie intuicyjnie rozprawia się z kamuflowaniem hegemonistycznych dążeń wysokohumanistycznych cywilizacji Murianka – silny swą bezsilnością, widzeniem rzeczywistości z pozycji słabego:

Humanitas	Humanitas
Бескыде мій ак доля горбатиі як воля міцнішых скамянілий	Beskidzie mój jak dola garbaty jak wola mocniejszych skamieniały
Болит мя краса твоя в наймиты взята на експо світу выставлена а нам што ме ей вірно в серцях плакали	Boli mnie uroda twoja w niewolę wzięta na pokaz wystawiona światu dla nas cośmy ją wiernie w sercach dotulali
без вікы несли до рідных дни списами заставлена	przez wieki nieśli ku dniom równości spisami zagrodzona
Болит мя серце Бескыде його битя	Boli mnie serce Beskidzie dla ciebie

¹⁵ Nasuwa się tu porównanie dokonane przez Friedricha Nietzschego: „[...] zwierzę żyje niehistorycznie, gdyż rozpląwa się w terażniejszości jak liczba, która nie pozostawia ułamka, nie umie udawać, nie kryje niczego i ukazuje się w każdej chwili całkowicie tym, czym jest [...]”. Człowiek natomiast dźwiga wielkie i coraz większe brzemie przeszłości, gniecie go ono w dół lub przegina w bok, przytacza jego chód niby ciężar niewidzialny i ciemny” (Nietzsche 2003: 56).

¹⁶ Cytaty z wierszy i komentarzy utrwalonych w filmie dokumentalnym *Ostap Łapski – poeta niewygodny* (Hryńkiw, Janda 2003).

тобі
в книзі великій заказане
Імено їй
Humanitas.
(Murianka 1989: 6)

w Wielkiej Księdze
bić mu zabroniono
Imię jej
Humanitas.
(Ibid.: 7; przeł. Barbara Dohnalik)

Jest to demaskacja tego, co „zachodni” cywilizowany świat potrafi ulokować pod hasłem *humanitas*. Owa Wielka Księga (przez tłumaczkę celowo zmajuskulizowana) to cała historia rozwoju świata zachodnich idei humanizmu, racjonalizmu, stanowionych praw ludzkich. Leela Gandhi, omawiając związek kolonializmu z humanizmem, formułuje symptomatyczny, oparty na analizie poglądów renesansowych i oświeceniowych myślicieli, sąd:

Spod zachodniego humanizmu wyziera następujące *dictum*: ponieważ niektóre istoty ludzkie są bardziej ludzkie niż inne, to są one w swej istocie ściślej miarą wszystkich rzeczy (Gandhi 2008: 34).

Uzupełnia go następnie, w odniesieniu do polemiki Foucaulta z Kantem (Foucault 2000), wskazaniem na historyczne konsekwencje dominacji zachodniego racjonalizmu i kantowskiej idei „rodzaju ludzkiego”:

Zamiast odzwierciedlać radykalną różnorodność natury ludzkiej, ogranicza ona rzekomo uniwersalne struktury istnienia ludzkiego do normatywnego stanu dojrzałej racjonalności – wartości, która sama wylania się ze specyficznej historyczności społeczeństw europejskich. Wynika stąd, że ten opis „ludzkości” wyklucza możliwość dialogu z innymi sposobami bycia człowiekiem i, w istocie, powołuje do istnienia i wprowadza do obiegu pojęcie „nie dorosłego” jako „nie człowieka” (Gandhi 2008: 36).

Murianka traumatyczne doświadczenie „nas” (swojej wspólnoty) wyraża, podobnie jak Łapski, przez kontrastowanie dwóch światów i swoistą grę między rozumowaniem i działaniem „silniejszych” a odczuwaniem przez słabszych „nas”. Specyficznym ogniwem spajającym, choć równocześnie oddalającym, jest Beskid, co najistotniejsze Beskid „mój”, ale z ambiwalentnymi cechami – garbaty jak dola (oczywiście, nawet domyślać się nie trzeba, że garbata, a więc upośledzona, ułomna, jest dola lemowska), a równocześnie „jak wola mocniejszych skamieniały”. Myślenie obrazowo-metaforyczne zamyka w tej apostrofie szeroki obszar mniejszościowego upozycjonowania w przestrzeni naturalnej (przyrodniczej) i przestrzeni ideologicznej, historyczno-politycznej. A dalej następuje emocjonalne potęgowanie tego kontrastu. Prawie oksymoroniczne sformułowanie „boli mnie piękno twoje” wyjaśnione zostaje *expressis verbis* aktem drastycznej kolonizacji, czyli niewolnictwa i czegoś, co jest zrozumiałe tylko w świecie *innych* nie-centralnych kultur, co Łapski nazywa życiem (zdychaniem) „bez świadka”, a za sprzeniewierzenie się czemu Papusza została wyklęta ze swej wspólnoty Romani. Wystawienie na pokaz światu to przemoc równoznaczna z niewolnictwem – zabranie, odarcie z tej relacji, która może się dziać tylko w sercach dwóch symbiotycznych bytów – przyrodniczego i wspólnotowego naturalnego. „Ekspo” – uczynienie dostępnym dla wszystkich, zuniwersalizowanie i odsakralizowanie – to formy bytu obowiązujące w świecie „silniejszych”. Tak przekształcone (skolonizowane) byty tracą swoją „duszę”, swojskość, stają się odczarowane, dostępne wiedzy, poznawalne

przez wiedzę (a nie przez serce), czyli zhumanizowane¹⁷. Murianka mistrzowsko balansuje pomiędzy potocznym, intuicyjnym, prostym odczuwaniem i pojmowaniem tego, co jest ludzkie, a tym, co określiła jako ludzkie Wielka Księga. Konstatacja jest wręcz sarkastyczna. Zagrozić drogę spisami (trudno powiedzieć, czy to tylko przypadkowa zbieżność określeń broni i spisu – urzędowej listy dokumentującej chociażby to, kto ma być wysiedlony), zabronić sercu bić dla ziemi, przestrzeni, gór ukochanych – wysiedlić z ziemi ojczystej – można za parawanem rozumowo tworzonych prawd i ideologii konieczności dziejowej. Wielkie słowo *Humanitas* jakże przewrotnie może posłużyć, jaką siłę prawdy i słuszności dać tym, którzy je skonceptualizowali i używają do własnych wielkich czynów, często przeciw małym prawdom, małym ludziom, małym sposobom bycia. Zhumanizowany wobec zdehumanizowanego w wierszu Murianki to taka relacja światów, wobec której pojawiają się wątpliwości – co oznacza słowo w tytule, jak jest używane i czemu ma służyć. Zastosował bowiem poeta postkolonialne *appropriation*, używając słowa z języka nie swojego (wszak łacina dostępna była tylko wykształconym) po to, by posłużyło ono demaskacji z jednej i wyrażeniu własnego c z ł o w i e c z e g o bólu z drugiej strony.

Warto jeszcze, czytając symptomatycznie tekst Murianki, zwrócić uwagę na charakterystycznie mniejszościową frazę „ku dniom równości”. Pragnienie równego statusu, to podstawowe ukierunkowanie teleologiczne wspólnot definiujących się jako podporządkowane, źródło wielu utopii, które scalają grupę w jej dążeniach i są nieodzownym składnikiem etniczności. Hasło „równość” niewątpliwie należy do repertuaru wielkich haseł z Wielkiej Księgi *Humanitas*. Można zatem zaryzykować, przy uwzględnieniu linii dyskursywnej wiersza, iż zachodzi tu specyficzna mimikra, której wielokrotne dowody odnaleźć można w innych wierszach poety.

Przykładów komunikowania rozpoznanego lub/i odczuwanego kolonizowania odnaleźć można w tekstach mniejszościowych wiele. Wskazałam wybrane, operujące wyrazistymi środkami nicującymi. Warto jeszcze dodać do nich te, które odnoszą się do bodaj najdrastyczniejszej dokonanej w PRL-u kolonizującej dyslokacji – z nomadyzmu do osiedlenia. Poezja romska, rozwijająca się na gruncie przenikania tradycyjnej cygańskiej pieśniowości z przyswojoną nie tak dawno piśmiennością, doświadczenia swej wspólnoty raczej wyśpiewuje, opowiada, nie stosując uwikłanej w intertekstualne gry retoryki. W swej bezpośredniości i swoistej nieporadności w wyrażaniu doznań przekraczających dotychczas rozpoznawalny świat jest ona poruszającym świadectwem gwałtownego wywłaszczenia z tradycji, a tym samym z opartego na kształtowanych przez wiele pokoleń drogowskazach sensu życia. Tragizm takiego usytuowania najbardziej znany jest na przykładzie losu spopularyzowanej, na jej nieszczęście, postaci Papszy, nierozumianej, wykorzystanej, zniszczonej:

¹⁷ Tu dalsze bezpośrednio nawiązanie do analizy związku kolonializmu z humanizmem, przeprowadzonej przez Gandhi. Badaczka konstatuje: „Humanizm renesansowy i jego następcy utrzymują, że człowiek nabywa człowieczeństwo przez to, co wie, to jest przez edukacyjną t r e ś ć swojej wiedzy i wykształcenia [...] Z kolei humanizm oświeceniowy i jego spadkobiercy pojmują »ludzkość« jako funkcję s p o s o b u, w jaki człowiek poznaje rzeczy” (Gandhi 2008: 34).

Panie, gdzie jest moja spódnica,
ta czerwona i biała,
ze wszystkich kwiatów świata?
Kto mi ją podarł na strzępy?
Gdzie ona jest powiedzcie!
Mój Boże, taka śliczna była,
jakże mam ją zapomnieć? (Papusza 1990: 34)

Czy można prościej, a równocześnie bardziej dojmująco oddać utracony obraz własnego świata i rozpaczliwość pytania o niepamięć?

O etap dalej zaawansowany w piśmienność krewny Papuszy, wychowujący się jeszcze obok niej w taborze, Edward Dębicki zachowuje pewien naśladowczy styl liryzmu, ale wyraża go już w zasadzie na sposób zgodny z zasadami piśmienności i dyskursywnego myślenia, zapożyczając i powielając wraz z nim cały repertuar większościowych wyobrażeń o Romach.

– Dade, pchen mange,
soske rotu dadywes
na dzinen te bagel?
Soske jaga sownakune
zgine syr kham raciasa?
Kaj sy, pchen mange,
hargatuno drom?
Soske jamare wesza
sy kana dzia dur?
Pchen mange, dade!
(Dębicki 1993: 11)

– Powiedz mi, mój tato,
dlaczego koła dzisiaj
nie umieją śpiewać?
Czemu ogniska złote
zaszły jak słońce nocą?
Gdzie się podziała, powiedz,
nasza dawna droga?
Dlaczego nasze lasy
są dziś tak daleko?
Powiedz mi, tato!
(przeł. Jerzy Ficowski)

Kon chaloła,
syr rowibnasa
dzian te soweł
a dukch pałe dzingawel?
Kon chaloła
kałe Romen,
kon sykawela frejda
pe lengro muj
pchuciaw – kon?
(Ibid.: 19)

Kto ich zrozumie,
jak z płaczem
spać idą,
a ból ich zrywa ze snu?
Kto z was zrozumie
Cyganów czarnych,
kto radość odnajdzie
w ich twarzach –
pytam was – kto?
(przeł. Jerzy Ficowski)

Pytania retoryczne narastają wraz z niepojętością stopnia przemiany, jakiej musieli by ulec Romowie, by po tak drastycznej interwencji hegemonia w ich sposób życia stać się częścią życia dokonującego się według jego reguł i nie tworzyć „problemu społecznego”. Wierzący w swoją siłę i władzę kolonizator nie miał rozeznania w możliwościach psychicznych człowieka i możliwościach kulturowych wspólnoty, tylko dążył do swego ideologicznego celu – asymilacji społeczności zintegrowanych na inny jak centrowy sposób.

Jest to stwierdzenie, które odnosząc się generalnie do idei kolonializmu, wyrasta z doświadczenia i tekstualnego wyrażania tego doświadczenia w ramach dyskursu mniejszości etnicznych w Polsce.

7. Ocaleć w micie

Moim celem było wskazanie na odmienność i specyficzny mniejszościowy syndrom piśmiennictwa, które powstaje współcześnie w Polsce, odgrywa niezwykle ważną rolę w życiu generujących je wspólnot, ale praktycznie pozostaje prawie niedostrzeżone (z pojedynczymi wyjątkami) przez literaturoznawców, krytyków i czytelników centrowych, nawet tych, którzy w znacznym zakresie inspirują się dyskursem postkolonialnym. Być może obecnie, kiedy w coraz szerszym zakresie rozwija się humanistyka zaangażowana, wraz z alarmującymi rozpoznaniem stanu wysokiego zagrożenia wymarciem wielu języków rdzennych (także w Polsce), pojawi się w ramach działań rewitalizacyjnych również pełniejsze zainteresowanie literaturami powstającymi w tych językach, bądź w języku polskim, ale zazwyczaj w hybrydalnej jego wersji, przenikniętej po części strukturami pojęciowymi i obrazowymi z własnych, rodzimych kultur i języków mniejszości. O roli literatury w zachowaniu i rozwoju języków zmarginalizowanych, zarówno poprzez czynienie ich tworzywem artystycznym, jak i propagowanie ideowej doniosłości języka ojczystego dla ciągłości i tożsamości wspólnoty, nie trzeba przekonywać. Rozwinęłam ten temat w innych swoich pracach (Duć-Fajfer 2012: 213–264; Duć-Fajfer 2016b). Tutaj chciałam wskazać szereg naruszeń i dyslokacji, z jakimi wobec naddanych głosów, języków, interesów, ideologii muszą się zmagać, zwłaszcza w przestrzeni symbolicznej, zdominowane, usuwane, asymilowane kultury. Jednakże, i to chcę szczególnie podkreślić, mniejszościowa inność w ponowoczesnym, zdehumanizowanym, sfragmentaryzowanym świecie wyraża się ciągłym generowaniem wertykalnych, sakralnych, ahistorycznych struktur lokowanych na fundamentach domów korzennych. Destabilizacja domu, jaki nie posiada instytucjonalnego zaplecza, mobilizuje do tworzenia projektów wspólnotowych gwarantujących zakorzenienie. Wobec zdiagnozowanej na wielu poziomach współczesnej bezdomności wynikającej z utraconego obrazu świata (Legeżyńska 1996), mniejszościowa reinwencja ocalająca ten obraz na mocy sakralizowania ojczyzny stanowi jedną z być może ostatnich wysepek funkcjonowania kulturowego mitu domu jako gniazda, kolebki, ładu, jądra tożsamościowego. Podtrzymywany jest on w obrębie swoistej poetosfery będącej domeną obrazów i figur przeciwstawiających się „odczarowaniu świata” (Szczukin 2006). W tym trzeba widzieć szczególną performatywną rolę i siłę literatur mniejszościowych, pamiętając przy tym, że każdą z nich powinno się czytać w pogłębionym zrelacjonowaniu z doświadczeniami, językiem, kulturą, dobrostanem i traumami wspólnoty, którą literatura wyraża i buduje jednocześnie.

Zapis oryginalny publikacji w językach łemkowskim, białoruskim i ukraińskim

Чыквін, Яан 1969. *Іду*. Беласток: ГП БГКТ.

Duć-Fajfer, Helena/Olena Duc-Fajfer (red.) 2002. *Ци то лем туга, ци надія*.

Duć-Fajfer, Olena 2008. *По обох странах думкы*.

Graban, Władysław 1991. *На ковпаку гір*.

- Janowicz, Sokrat 1995. *Лістоўе*.
 Карабович, Тадей 1993. *Атлантида*. Варшава: Видавниче Агентство „Тирса”.
 Мурынка, Петро 1989. *Як сокіл воды на камени*.
 — 2003. „Бранденбургска Брама”.
 — 2007. *A Wisła dalej płynie (z zamierzonego cyklu: Opisać życie)*.

Bibliografia

- Alexander, Jeffrey C. 2012. *Trauma: a social theory*. Malden–Cambridge: Polity.
- Artymowicz, Nadzieja 1998. *Łagodny czas*. Lublin: Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin 1994. *The Empire Writes Back. Theory and practice in post-colonial literatures*. London–New York: Routledge.
- 1999. *Key concepts in post-colonial studies*. London–New York: Routledge.
- Assmann, Jan 2008. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Przekład Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bachelard, Gaston 1972. „Wstęp do *Poetyki przestrzeni*”. Przełożyła Wanda Błońska. W: Henryk Markiewicz (opracowanie). *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, tom 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie. 342–356.
- Bakuła, Bogusław 2006. „Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)”. *Teksty Drugie* 6: 11–32.
- 2011. „Polska i kolonialna przeszłość dzisiaj”. *Nowa Krytyka* 26–27: 145–180.
- Bastek, Ehrhard (wybór i opracowanie) 1998. *Gedichtet in der Heimat – Wiersze stron rodzinnych. Wiersze poetyckie mniejszości niemieckiej w Polsce*. Bytom-Beuthen: Gesellschaft Deutscher Autoren in Polen/Stowarzyszenie Autorów i Twórców Mniejszości Niemieckiej w Polsce.
- Bhabha, Homi 2010. *Miejsca kultury*. Przełożył Tomasz Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Boehmer, Elleke 1995. *Colonial and postcolonial literature*. New York: Oxford University Press.
- Białoruskie Stowarzyszenie Literackie „Białowieża” 2002. *Misja*. Publikacja on-line dostępna na stronie: <https://mojepanstwo.pl/bialoruskie-stowarzyszenie-literackie-bialowieza> [22.03.2019].
- Boksański, Zbigniew 1999. „Tożsamość narodowa w perspektywie transformacji systemowej”. W: Piotr Sztompka (red.). *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 291–307.
- Chazbijewicz, Selim 1990. *Mistyka tatarskich kresów*. Białystok: Wojewódzki Dom Kultury.
- Chorąży, Wiesław 1994. *Białoruski drugi obieg w Polsce 1982–1990*. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.
- Culler, Jonathan 2002. „Co to jest literatura i czy pytanie to ma jakiegokolwiek znaczenie”. W: Jonathan Culler. *Teoria literatury*. Przełożyła Maria Bassaj. Warszawa: Pruszyński i S-ka. 29–55.
- Czermińska, Małgorzata, Stanisław Gajda, Krzysztof Kłosiński, Anna Legeżyńska. Andrzej Makowiecki, Ryszard Nycz (red.) 2005. *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów. Kraków, 22–25 września 2004*. Kraków: Universitas.
- Czykwin, Jan 1969. *Idu [Idę]*. Białystok: GP BGKT.
- 1983. *Na progu świata*. Warszawa: Czytelnik.
- Danilewicz, Anna 1999. *Z daleka widać lepiej*. Kraków: Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne.

- Dąbrowski, Mieczysław 2008. „Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej”. *Porównania. Czasopismo poświęcone zagadnieniom komparatystyki literackiej oraz studiom interdyscyplinarnym* 5: 81–111.
- Deleuze, Gilles, Pierre-Félix Guattari 1986 [1975]. *Kafka: Toward a minor literature. Theory and history of literature*, volume 30. Oryginał francuskojęzyczny z 1975 r., tłumaczenie na język polski z 2016. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dębicki, Edward 1993. *Teł mango boliben / Pod gołym niebem*. Przełożył Jerzy Ficowski. Szczecin: Wydawnictwo Promocyjne „Albatros”.
- Duć-Fajfer, Helena 1994. „Główne nurty współczesnej poezji lemkońskiej”. *Roczniki Humanistyczne KUL* 42/7: 185–200.
- 1998. „Ukrainian literature in Poland, 1956–1993”. *Journal of Ukrainian Studies* 23/1: 61–82.
- 2001. „Być Łemkiem w PRL-u”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCXL VII. Prace Etnograficzne* 36: 141–172.
- 2002. „Powysiedleńcza literatura lemkońska w Polsce jako etos trwania”. W: Helena Duć-Fajfer/Olena Duc-Fajfer (red.). *Cy to łem tuha, cy nadzieja / Czy to tęsknota, czy nadzieja. Antologia powysiedleńczej literatury lemkońskiej w Polsce*. Legnica: Stowarzyszenie Łemków. 26–40.
- 2005. „Literatura i kultura mniejszości etnicznych – spojrzenie od peryferii ku centrum”. W: Czermińska et al. 2005. 226–235.
- 2008. *Po obu stronach słowa / Po oboch stranach dumky*. Gorlice, Legnica: Stowarzyszenie „Ruska Bursa” w Gorlicach.
- 2012. *Pomiędzy bukwą a literą. Współczesna literatura mniejszości białoruskiej, ukraińskiej i lemkońskiej w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- 2015. „Paternalizm unikowy, czyli jak radzić sobie z ustawowymi zobowiązaniami”. W: Anita Adamczyk, Andrzej Sakson, Cezary Trosiak (red.). *Między łękiem a nadzieją. Dziesięć lat funkcjonowania ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (2005–2015)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. 71–81.
- 2016a. „A Wisła dalej płynie Petra Murianki – autobiografia jako mit reinwencyjny”. W: Inga Iwasiów, Tatiana Czarska (red.). *Autobiografie (po)graniczne*. Kraków: Universitas. 15–29.
- 2016b. „Literatura a proces rozwoju i rewitalizacja tożsamości językowej na przykładzie literatury lemkońskiej”. W: Justyna Olko, Tomasz Wicherkiewicz, Robert Borgis (red.). *Integral strategies for language revitalization*. Warszawa: Wydział Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego. 175–200.
- Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej 2005. *Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*. Publikacja on-line dostępna pod adresem: www.dziennikustaw.gov.pl/du/2014/829/D2014000082901.pdf [18.03.2019].
- Fanon, Franz 1968. *The wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Fiut, Aleksander 2003. „Polonizacja? Kolonizacja?”. *Teksty Drugie* 6: 150–156.
- 2006. *Spotkania z Innym*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Foucault, Michel 2000. „Czym jest Oświecenie?”. W: Michel Foucault. *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Przełożyli Damian Leszczyński i Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: PWN. 247–293.
- Gandhi, Leela. 2008. *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*. Przełożył Jacek Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Gebert, Konstanty 1996. „Po prostu być”. *Znak* 3 (490): 7–9.
- Gilroy, Paul 2005. *Postcolonial melancholia*. New York: Columbia University Press.

- Gosk, Hanna 2008. „Polski dyskurs kresowy w niefikcyjnych zapisach międzywojennych. Próba lektury w perspektywie postcolonial studies”. *Teksty Drugie* 6: 20–34.
- 2010. *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*. Kraków: Universitas.
- Graban, Władysław 1984. *Twarz pośród cieni*. Nowy Sącz: Sądecka Oficyna Wydawnicza.
- 1991. *Na kołpaku hir / Na kołpaku gór*. Z łemkowskiego przełożył autor. Kraków: Wydawnictwo Miniatura.
- 1995. *Rozsypane pejzaże*. Krynica: Towarzystwo na Rzecz Rozwoju Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej.
- Heidegger, Martin 1974. „Budować, mieszkać, myśleć”. Przełożył Krzysztof Michalski. *Teksty* 6: 137–152.
- Hryńkiw, Olga, Waldemar Janda (reż.) 2003. *Ostap Łapski – poeta niewygodny*. Film dokumentalny. Polska: TVP Kraków.
- Janion, Maria 2006. *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Janowicz, Sokrat 1995. *Listowie / Listouie*. Białystok: Białoruskie Stowarzyszenie Literackie „Białowieża”.
- Janowicz, Sokrat, Jerzy Chmielewski 2000. *Nasze tysiąc lat. Z Sokratem Janowiczem rozmawia Jerzy Chmielewski*. Białystok: Stowarzyszenie Dziennikarzy Białoruskich w Polsce.
- Karabowycz, Tadej 1993. *Atlantyda*. Warszawa: Wydawnicze Ahentstvo „Tyrsa”.
- Katz, Cindi 1996. „Towards minor theory”. *Environment and Planning D: Society and Space* 14: 487–499.
- Kołodziejczyk, Dorota 2010. „Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią”. *Teksty Drugie* 5: 22–39.
- Kwaśniewski, Krzysztof 1992. „Socjologia mniejszości a definicja mniejszości narodowej”. *Sprawy Narodowościowe – Seria Nowa* 1/1: 9–61.
- Labuda, Jaromira 1986. „Mój wątek kaszubski”. W: Jan Drzeżdżon. *Współczesna literatura kaszubska (1945–1980)*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza. 311–315.
- LaCapra, Dominick 2001. *Writing history, writing trauma*. Baltimore: JHU Press.
- Lachmann, Piotr 1999. „Wypędzenie po polsku”. W: Piotr Lachmann. *Wywołane z pamięci*. Olsztyn: Stowarzyszenie Wspólnota Kulturowa „Borussia”. 27–46.
- Legeżyńska, Anna 1996. *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*. Warszawa: PWN.
- Łapski, Ostap 2000. „Usiłowano”. W: *Polscy poeci ukraińscy. Materiał do użytku wewnętrznego uczestników programu seminaryjnego „Mniejszości na co dzień”*. Kraków: Stowarzyszenie Willa Decjusza.
- Łodziński, Sławomir 1998. „Przekroczyć własny cień. Prawne, instytucjonalne oraz społeczne aspekty polityki państwa polskiego wobec mniejszości narodowych w latach 1989–1997”. W: Bogumiła Berdychowska (red.). *Mniejszości narodowe w Polsce. Praktyka po 1989 roku*. Warszawa: Centrum Stosunków Międzynarodowych Instytutu Spraw Publicznych. 11–82.
- Marinelli, Luigi 2005. „Polonocentryzm w historii literatury – jego racje i ograniczenia (w uniwersyteckiej syntezie historycznoliterackiej)”. W: Czermińska et al. 2005. 193–209.
- Mączka, Mieczysław (wybór) 1989. *Łemkowie piszą. Wiersze z lasów i gór. Praca zbiorowa*. Kraków: Miniatura.
- Mikołajczak, Małgorzata 2015. „Między mimikrą a rebelią. Pejzaż (post)kolonialny regionalnej literatury”. W: Wojciech Browarny, Elżbieta Rybicka, Dobrawa Lisak-Gębala (red.). *Centra – peryferie w literaturze polskiej XX i XXI wieku*. Kraków: Universitas. 30–50.
- Muriana, Petro 1989. *Jak sokół wodę z kamienia / Jak sokił wody na kameny*. Przełożyła Barbara Dohnalik. Warszawa: Iskry.

- 2003. „Brandenburgska Brama / Brama Brandenburska”. Przekład autorski. W: Wanda Łomnicka-Dulak, Barbara Paluchowa (red.). *W liliowej ciszy. Wybór wierszy poetów gór. Piwniczna: Wydawnictwo gazety lokalnej Znad Popradu.* 87–88.
- 2007. *A Wisła dalej płynie (z zamierzonego cyklu: Opisać życie)*. Krynica, Legnica: Stowarzyszenie Łemków.
- Nazaruk, Bazyli 1990. „Poezja ukraińska Chełmszczyzny i Podlasia”. *Dyskusje. Kwartalnik Wojewódzkiego Domu Kultury, Białystok*, 4/24: 29–45.
- Nietzsche, Fryderyk 2003. *Niewczesne rozważania*. Przełożył Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nowicka, Magdalena 2010. „Czy teoria postkolonialna jest kobieca? Narodziny, rozwój i zmierzch postkolonializmu”. *Przegląd Socjologiczny* 59 (3): 109–130.
- Olejniczak, Józef 1992. *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittin – Miłosz*. Kraków: Oficyna Literacka.
- Panas, Władysław 1996. „O pograniczu etnicznym w badaniach literackich”. W: Teresa Michałowska, Zbigniew Goliński, Zbigniew Jarosiński (red.). *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów, Warszawa 1995*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN. 605–613.
- Papusza 1990. *Lesie, Ojczy mój*. Z języka cygańskiego przetłumaczył, wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Ficowski. Warszawa: Czytelnik.
- Prokop-Janiec, Eugenia 1992. *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*. Kraków: Universitas.
- 2005. „Literatura i kultura mniejszości etnicznych w Polsce w dyskursie większości”. W: Czermińska et al. 2005. 201–225.
- Przybylska, Maria 1993. *Krótkie chwile*. Tarnów: Comdruk.
- Rybicka, Elżbieta 2008. „Miejsce, pamięć, literatura (w perspektywie geo-poetyki)”. *Teksty Drugie* 1/2: 19–32.
- Siatkowski, Zbigniew 2007. Tekst wstępny do Murianka 2007. 6–8.
- Sitek, Wojciech 1996. „Słowo wstępne”. W: Wojciech Sitek (red.). *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 5–23.
- Skórczewski, Dariusz 2006. „Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy”. *Teksty Drugie* 1/2: 100–112.
- 2013. *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sorensen, Eli 2007. „Postcolonial melancholia”. *Paragraph* 30/2: 65–81.
- Sowa, Jan 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
- Strycharska-Brzezina, Maria 2005. „Języki mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce”. W: Czermińska et al. 2005. 236–245.
- Sulima, Roch 1976. *Folklor i literatura*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1989. „Małe Ojczyzny”. *Regiony* 3: 103–115.
- Szczukin, Wasilij 2006. *Mit szlacheckiego gniazda. Studium geokulturologiczne o klasycznej literaturze rosyjskiej*. Przełożył Bogusław Żyłko. Kraków: Universitas.
- Szulc, Stefan (red.) 1939. *Mały Rocznik Statystyczny*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny. Publikacja on-line dostępna na stronie http://istmat.info/files/uploads/51382/maly_rocznik_statystyczny_1939.pdf [23.03.2019].
- Tazbir, Janusz 1994. „Wieloetniczne tradycje Rzeczpospolitej”. W: Wiesław Władysław (red.). *Inni wśród swoich*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. 12–23.
- 2000. *Polska bez stosów i inne szkice*. Kraków: Universitas.
- Thompson, Ewa 2006. „Sarmatyzm i postkolonializm – o naturze polskich resentymentów”. *Europa. Tygodnik Idei* 46 (137): 11–18.

- 2008. „Postkolonialne refleksje. Na marginesie pracy zbiorowej *From Sovietology to Post-coloniality. Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective* pod redakcją Janusza Korka”. *Porównania* 5: 113–126.
- 2011. „A jednak kolonializm. Uwagi epistemologiczne”. *Teksty Drugie* 6: 289–302.
- Trochanowska, Stefania 1984. *Potem, teraz, przedtem*. Nowy Sącz: Sądecka Oficyna Wydawnicza.
- Trochanowski, Piotr 1992. „Słowo Łemka o sobie i swoim narodzie”. Przedruk Stowarzyszenia Łemków z *Regiony* 1985 2–4: 5–15.
- Zaniewska, Teresa 2010. „Białoruskie Stowarzyszenie Literackie *Białowieża*. Biografia zbiorowa”. W: Teresa Zaniewska (red.). *Białorusini*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe. 121–134.
- Zdziechowski, Marian 1924. *Władysław Syrokomla. Pierwiastek litewsko-białoruski w twórczości polskiej*. Wilno: Księgarnia Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego.