

**PRZEMYSŁAW CZAPLIŃSKI**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
<https://orcid.org/0000-0002-4805-6471>

## Wytwarzanie codzienności. O esejach Krzysztofa Czyżewskiego i działalności Ośrodka „Pogranicze”

The Making of Everyday Life. On Krzysztof Czyżewski’s Essays and the Activities of the “Borderland” Center

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

### Abstract

The article is an interpretation of Krzysztof Czyżewski’s essays as an exponent of the activities of the “Borderland” Center, launched in the early 1990s. The essays and “Borderland” act for the benefit of a society of multiple identities capable of forming good bonds. This project combines the activities of “Borderland” Center with many artistic groups that emerged in the second half of the 1980s and early 1990s, as well as with numerous works of prose from that period. Memory and utopia stand in the way of this task. Memory reveals the richness of the life of diverse social groups in pre-war Poland, but also recollections of ethnic conflicts. To overcome this contradiction we need a vision of a better life, marked by utopia. This leads to a second contradiction: the need to renew utopia clashes with the memory of modern utopias realized in totalitarian states. The solution is the concept of a non-idealized Central and Eastern Europe, in which the memory of past conflicts is not erased but expressed and incorporated into the construction of everyday life.

**Keywords:** border; Borderlands; utopia; Sejny; anti-communism

### Abstrakt

Artykuł jest interpretacją eseistyki Krzysztofa Czyżewskiego jako wykładni działań Ośrodka „Pogranicze” uruchomionego na początku lat 90. XX wieku. Eseje i „Pogranicze” działają na rzecz społeczeństwa mnogich tożsamości, zdolnego do tworzenia dobrych więzi. Projekt łączy aktywność „Pogranicza” z wieloma grupami artystycznymi powstającymi w drugiej połowie lat 80. i na początku lat 90. XX wieku, a także z licznymi dziełami prozatorskimi tamtego okresu. Na przeszkodzie temu zadaniu stają pamięć i utopia. Pamięć odsłania bogactwo życia różnych grup społecznych w przedwojennej Polsce, lecz także wspomnienia konfliktów etnicznych. Dla przekroczenia tej sprzeczności potrzebne jest wyobrażenie lepszego życia, sygnowane przez utopię. Wiąże się to z drugą sprzecznością: konieczność odnowienia utopii zderza się z pamięcią o nowoczesnych utopiach zrealizowanych w państwach totalitarnych. Odpowiedzią na to jest koncepcja nieidealizacyjnej Europy Środkowo-Wschodniej: pamięć o dawnych konfliktach nie zostaje tu wymazana, lecz jest wypowiedziana i włączona do budowania codzienności.

**Słowa kluczowe:** pogranicze; Kresy wschodnie; utopia; Sejny; antykomunizm

### O autorze

**Przemysław Czapliński** – profesor zwyczajny; historyk literatury polskiej i europejskiej XX i XXI wieku, eseista, tłumacz, krytyk; współtwórca Centrum Humanistyki Otwartej (UAM) zajmującego się związkami między prawem i literaturoznawstwem; członek redakcji czasopisma „Teksty Drugie”. Ostatnie publikacje: *Poruszona mapa* (2016), *Literatura i jej natury* (2017; współautorzy: Joanna B. Bednarek, Dawid Gostyński), *O jeden las za daleko. Demokracja, kapitalizm i nieposłuszeństwo ekologiczne w Polsce* (współredaktorzy:

J.B. Bednarek, D. Gostyński; 2019), *Tożsamość po pogromie. Świadczenia i interpretacje Marca '68* (współredaktor: Alina Molisak, 2019), *Znaki katastrofy, spacje ocalenia. O twórczości W.G. Sebald* (współredaktor: Katarzyna Kończal, 2020); *To wróci. Przeszłość i przyszłość pandemii* (współred. J.B. Bednarek, 2022); *Rozbieżne emancypacje* (2024). Przedmiot badań: literatura późnej nowoczesności i problemy życia społecznego.

## Wytwarzanie codzienności. O esejach Krzysztofa Czyżewskiego i działalności Ośrodka „Pogranicze”

Opisanie działalności Ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” założonego w roku 1991 jest możliwe wyłącznie za cenę skrótu. Trzeba znaleźć przekątną, która pozwoli nie tylko przemaszerować przez nadmiar czasopism, książek, serii wydawniczych, aktywności teatralnych, lecz także powiązać składowe tego nadmiaru w sensowną całość.

W niniejszym tekście tę przekątną wykreślę w oparciu o książki Krzysztofa Czyżewskiego, choć wyciągnę z nich tylko niektóre wątki. Posłużę się więc podwójną synekdochą: zamiast całości pism Czyżewskiego, omówię wybrane idee, te zaś wykorzystam do wybiórczej charakterystyki „Pogranicza”. Usprawiedliwia mnie fakt, że jest to postępowanie historyka literatury, który z zainteresowaniem przeczyta na przykład analizę teatralno-muzycznej aktywności Ośrodka albo filmów robionych z dziećmi i młodzieżą. Trzydzieści pięć lat działalności instytucji skazuje każdy tekst niebędący opasłą monografią na przyczynkarstwo. Względny rygor moim rozważaniom nada określenie „praktyk idei”, użyte przez Czyżewskiego w podtytule książki *Małe centrum świata*. Formułę tę wezmę w obroty: będę z nią podróżował w czasie i wstawał w rozmaite konteksty, starając się w ten sposób wyjaśnić charakter praktyki pisarza i „Pogranicza”.

### W stronę porozumienia

Lojalne, ale i przydatne z punktu widzenia moich rozważań będzie krótkie przypomnienie form aktywności Czyżewskiego. Jego CV nawet w ujęciu skróconym ma wymiary monstrualne: założyciel Ośrodka „Pogranicze”, inicjator rozlicznych programów służących dokumentowaniu dorobku kulturowego Europy Środkowo-Wschodniej; założyciel i redaktor naczelný czasopisma „Krasnogruda” (1994) oraz „Almanachu Sejneńskiego”; redaktor wielu serii wydawniczych, między innymi „Meridian” (1999) prezentującej książki środkowoeuropejskich autorów (Albania, Bośnia, Chorwacja, Litwa, Polska, Rumunia, Ukraina, Węgry), serii „Sąsiedzi” (która wystartowała w roku 2000 od książki Jana Tomasza Grossa pod takim właśnie tytułem) obejmującej świadectwa i analizy życia codziennego w Europie Środkowo-Wschodniej, a także

serii: „Biblioteka Krasnogrudy”, „Biblioteka Sejneńska”, „Biblioteka Vincenzowska”, „Biblioteka Pisarzy Sarajewa”; wreszcie autor książek: *Ścieżka pogranicza* (2001), *Linia powrotu. Zapiski z pogranicza* (2008), *Miłosz. Tkanika łączna* (2014) oraz wspomnianego zbioru esejów *Małe centrum świata. Zapiski praktyka idei* (2017; 2024); współautor i redaktor książek: *Podręcznik dialogu. Zaufanie i tożsamość* (2012), *Miłosz. Dialog. Pogranicze* (2012) oraz *Podlaskie. Pamięć, tożsamość, rozwój* (2014).

Im bardziej ten dorobek się rozrasta, tym bardziej dzieło indywidualne odsłania się jako działanie wspólne. Książki Czyżewskiego mówią o tym, co robi on razem z innymi: jest więc Małgorzata Sporek-Czyżewska, animatorka kultury, polonistka i teatrolożka z wykształcenia, członkini awangardowej grupy teatralnej „Gardzienice”. Małgorzata i Krzysztof współtworzyli teatr „Arka” w Poznaniu, razem uczestniczyli w cyklicznych spotkaniach kulturalnych „Wioska Artystyczna” w Czarnej Dąbrówce, razem zakładali w 1989 roku Fundację Pogranicze, a później Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach<sup>1</sup>. A obok Krzysztofa i Małgorzaty, a także Weroniki odpowiedzialnej za logistykę, jest zespół: Bożena Szroeder zajmująca się programami edukacyjnymi, prowadząca „Kroniki Sejneńskie” i „Almanach Sejneński”; Agata Szkopińska opiekująca się zbiorami dokumentalnymi; Urszula Wasilewska – kuratorka działu wystaw; Wojciech Szroeder prowadzący – razem z Małgorzatą Czyżewską – Teatr Sejneński i Orkiestrę Klezmerską. „Pogranicze”, by rzecz ująć krótko, to ludzie, a nie jeden człowiek, to zespół, a nie solista, to współpraca z otoczeniem społecznym, a nie osobne aktywności wyizolowane z kontekstu.

Wszystkie formy aktywności, bez względu na ich różnicowanie, wydają się wynikać z podstawowego rozpoznania Czyżewskiego. Kluczowe słowa jego refleksji – „powrót”, „dialog”, „ścieżka”, „pogranicze”, „zaufanie”, „pamięć”, „tożsamość” – wynikają z obawy, że życie zbiorowe zagrożone jest monologowością. Ale sygnalizują też podstawową intencję. Dokądkolwiek mianowicie Czyżewski zmierza, zawsze idzie w stronę porozumienia.

## Tożsamość versus więź

Książkę *W stronę Xenopolis* autor zaczyna od diagnozy, w której eksponuje sprzeczny stan swobody i wewnętrznych podziałów charakteryzujący współczesne społeczeństwa:

Zburzyliśmy mur berliński, otworzyliśmy granice, upowszechniliśmy Internet, większość z nas żyje w wielokulturowych metropoliach. A jednak mur pozostaje żywym doświadczeniem współczesnego Europejczyka. [...] Dzisiejszy mur wyrasta wewnątrz społeczności, na tym samym brzegu rzeki, a ustanawiają go ostre i konfrontacyjne granice tożsamości kulturowych. [...] Coraz wyraźniej zdajemy sobie sprawę, że tożsamość to nie to samo, co wspólnotowość<sup>2</sup>.

Nie trzeba zatem przymusu, policji, terroru, aby powstawały mury. Wystarczy „zasada tożsamości” oraz lęk przed Innym. Lęk, który zamienia Innego w Obcego. Jeśli dawniej nacjonalizm bądź komunizm wymuszały na zbiorowości, by składała się z ludzi identycznych, to dzisiejszy liberalizm pozwala ludziom odgradzać się od ludzi nieidentycznych. Największa obawa Czyżewskiego wiąże się właśnie z tym, że dzisiejsza zasada tożsamości może działać przeciwko więzi społecznej.

W odniesieniu do tych kłopotów autor powtarza uparcie kilka swoich prawd: że to, co inne, istnieje i że izolowanie się od inności, wynikające z lęku przed konfliktami, prowadzi do wzrostu konfliktów, a nie do ich likwidacji. Społeczne współzycie z innością jest warunkiem życia w ogóle. W tym sensie autor *Małego centrum świata* jest domokrażnym apostołem niewygodnej nowiny. Nie mówi, że ksenofobia zniknie, jeśli sąsiedzi zrobią dziurę w murze, przez dziurę podadzą sobie ciasto, a potem zaczną wymieniać opowieści. Mówi natomiast, że nieco trudniej będzie odgradzić się od sąsiada, z którym nawiązało się kontakt, i że nieco trudniej będzie zbudować mur, gdy pamięć danego miejsca zostanie odkłamana. Jeśli ktoś chce spowolnić proces odradzania się murów, musi poznać miejsce, czyli posłuchać społecznej pamięci, a jeśli chce odkryć pamięć, musi dowiedzieć się od mieszkańców, jak i o czym chcieliby rozmawiać.

Aby to pełniej wyjaśnić, należy zacząć od Suwalszczyzny, gdzie leżą Krasnogruda i Sejny.

## Pamięć nie wystarczy

Dzisiejsze polsko-litewskie pogranicze było niegdyś obszarem styku Korony Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego w ramach tak zwanej wielonarodowej Rzeczypospolitej. W roku 1602 Jerzy Grodzieński подарował Sejny (jako miasto prywatne) sprowadzonym z Wilna dominikanom. Dominikanie z kolei w 1768 roku zaprosili do Sejn Żydów – z nadzieją, że przybędzie gospodarczo ożywią miasteczko. Cel osiągnięto: do schyłku XIX wieku w miasteczku żyło już 4500 mieszkańców, z czego trzy czwarte stanowili Żydzi. Na pozostałą ćwiartkę

składali się Polacy, Litwini, Białorusini, Rosjanie i Niemcy. Później proporcje uległy dramatycznej zmianie: w roku 1931 Żydzi stanowili niespełna jedną czwartą mieszkańców, a w roku 1945 nie było ich już w ogóle. Nie było też Niemców, a społeczność Białorusinów została zredukowana do garstki. Zostali Litwini i Polacy – ci pierwsi niepewni prawa do tożsamości, ci drudzy niepewni prawa gospodarzy. Miasto i okoliczne wioski wciąż zamieszkiwała niewielka i hermetycznie zamknięta wspólnota staroobrzędowców. Po akcji „Wisła” do regionu zwieziono Łemków (powiat gołdapski), którzy przez dekady pozostawali na obrzeżach obcej sobie i wyobcowującej ich społeczności.

Co to znaczy zatem „być Sejnianinem”? Czym jest tu tejsza tożsamość? Co wspólnego z genealogią mieszkańca Sejn mają Rosjanie-staroobrzędowcy, którzy znaleźli tu schronienie, uciekając przed carskimi prześladowaniami w wiekach XVIII i XIX, albo Żydzi wygnani w 1939 roku i wymordowani w kolejnych latach?

Eseje Czyżewskiego przekonują, że tożsamość to tyle, co sztuka współzycia. Jej zasadą i treścią jest gościnność, czyli praktykowanie otwartości. Praktykowanie to opiera się na przekonaniu, że właśnie różnica (kulturowa, etniczna, religijna, światopoglądowa) przynoszona przez przybysza odsłania tożsamość gospodarza. Mówiąc inaczej, na pytanie: „Kim jestem?”, znajdziemy odpowiedź tylko wtedy, gdy ktoś do nas przyjdzie – tylko wtedy bowiem spotkamy się z tym, co od nas różne, i tylko wtedy będziemy mogli zrozumieć samych siebie. Oznacza to, że gospodarz nie powinien narzucać przybyszom swoich praw ani też sądzić, że jego tożsamość już jest ustalona. Ktoś mógłby jednak stwierdzić: mieszkańcy Sejn, zasiedziali tu od pokoleń, mają prawo uważać się za suwerenów i jako tacy wiedzą, kim są. Wielopokoleniowa obecność na tych ziemiach nadaje im charakter gospodarzy – ktokolwiek więc przyjdzie, powinien dostosować się do lokalnego kodeksu i lokalnej tożsamości. Na pierwszy rzut oka nie ma w tym nic zdroźnego, aby mieszkańców danej ziemi uważać za włodarzy i przypominać przybyszom, że „są w gościach”. Uważniejsze rozpatrzenie tego poglądu odkrywa jednak nader istotny kłopot: jeśli jakąś grupę społeczną chcemy uznać za nadrzędną z tytułu zasiedzenia, to prawo, na które się powołujemy, sięga do czasów, w których owa grupa nie dominowała – w tym przypadku do wieków XVIII i XIX, gdy w Sejnach i ich okolicach Polacy nie byli większością. Jeśli zatem przywołujemy dawność na świadka, to uzyskujemy rezultat dokładnie odwrotny: wielość grup etnicznych żyjących na tych terenach w przeszłości uzasadnia raczej postawę otwartej tożsamości.

Ale – spieramy się dalej – ktoś mógłby powiedzieć, że dla ziem polskich powinniśmy przyjąć zasadę mocnej cezury: koniec wojny wyznacza początek nowej historii. Dzieje liczone na nowo od 1945 roku pozwalają uznać, że „właściwymi” gospodarzami Sejn są Polacy, którzy mogą użyć nieco miejsca Litwinom. Taki pogląd prowadzi jednak do tworzenia „wybiórczej całości”:

Wybiórcza albo połowiczna „całość” to domena apologetów swojoci, różnej maści irracjonalistów prawdy absolutnej albo wyjątkowego narodu, dla których realnym jest to, co mieści się w horyzoncie zawłaszczonego przez nich posiadania<sup>3</sup>.

„Połowiczna całość” nie tylko wyklucza „obcych”, lecz także, co ważniejsze, odcina dzisiejszych mieszkańców od ich własnych przodków. Jeśli bowiem członkowie „wyjątkowego narodu” chcą mieć „swoich” zmarłych, muszą dostrzec, że ich przodkowie mieli mieszane pochodzenie, a na cmentarzu obok „ojców” leżą również członkowie innych nacji i innych grup.

Warto jednak od obu zdań polemicznych pożyczyć wartościowe sugestie. Pierwsza mówi, że najwięcej obowiązków gościnności spoczywa na tych, którzy mają najwięcej praw: gościnność powinna polegać właśnie na użyczeniu owych praw przybyszom, na sprawianiu, by nikt nie czuł się sublokator. Druga sugestia z kolei mówi, że ziemia, na której mieszkamy, należy nie tylko do żywych. To, co jest – kultura, miasta, budynki, ulice, biblioteki, szkoły, kościoły – istnieje, ponieważ nasi przodkowie to wymyślili, opracowali, zbudowali. Jeśli chcemy mieć prawo do całości życia, musimy podzielić się tym prawem ze zmarłymi. Jak pisze autor: „Praktykując Utopię, obcuje się ze zmarłymi. Kto wie, czy nie kryje się za tym najgłębszy sens «dobrego miejsca»”<sup>4</sup>.

W ten sposób dochodzimy do koncepcji gościnności wypracowanej przez „Pogranicze”. Polega ona na uznaniu nieobecnych – tych, którzy byli tu przed nami, i tych, którzy mogą do nas przyjść – za współobecnych. Gościnność nie wymaga przy tym radykalnego otwarcia na obcość, raptownego uczenia się dalekich kultur. Gościnność zaczyna się od pracy pamięci.

Praca ta odkrywa dawne społeczne zróżnicowanie i związane z tym konflikty, które doprowadziły do zniszczenia sąsiedzkiego współżycia. Nie wolno o nich zapomnieć, ale też na przypomnieniu nie wolno poprzestać.

## Domknąć nowoczesność

Specyfikę pracy pamięci proponowanej przez Czyżewskiego pozwoli wyjaśnić krótka wyprawa w przeszłość – do połowy lat 80. XX wieku.

W tamtym czasie Czyżewski zakładał teatr Arka, z którym zrealizował między innymi spektakl *Czamy polonez* według wierszy Kazimierza Wierzyńskiego. Było to przedstawienie bardzo patriotyczne i posępne, w czym wydatnie pomagał tom Wierzyńskiego – mroczny i nostalgiczny na przemian. Ale już dwa lata później postawa i praktyka zaczęły się zmieniać. W roku 1987 Czyżewscy nawiązali współpracę z Wojciechem i Bożeną Szroederami, prowadzącymi Gminny Ośrodek Kultury w Czarnej Dąbrówce na Kaszubach. W latach 1987–1990 zrealizowali wspólnie projekt *Wioska Spotkania*, w którym uczestniczyli twórcy kultury alternatywnej z Polski i ze świata. W tym samym czasie na Warmii powstał Teatr Węgajty (1986), a kilka

lat później zaczął wylaniać się projekt Towarzystwa Teatralnego „Wierszalin” w Supraślu (1990).

Wydarzenia te należały do większego procesu, który zaczął się krystalizować w połowie lat 80. Właśnie wtedy – a więc na kilka lat przed implozją Związku Radzieckiego, przed rozmowami Okrągłego Stołu i pierwszymi wolnymi wyborami w Polsce, a także przed upadkiem muru berlińskiego – polska kultura wymyśliła nowe społeczeństwo.

W happeningach Pomarańczowej Alternatywy przywracających ludziom odwagę bycia śmiesznymi, w antimieszkańskiej i antyestetycznej działalności gdańskiej formacji artystycznej Totart, w anarchistycznej aktywności związanej z trzecim obiegiem i artzinami, w tekstach poznańskiego „Czasu Kultury” czy krakowskiego „bruLionu” bezceremonialnie atakujących narcyzm polskiej kultury podziemnej przejawiała się świadomość, że antytotitaryzm to niewystarczająca (albo wręcz już żadna) podstawa tożsamości zbiorowej. Wszystkie te działania i dzieła wynikały z kluczowego pytania tamtego momentu dziejowego. Nie brzmiało ono: „Jak pokonać komunizm?”, lecz: „Jak wytworzyć kulturę niezależną od walki z komunizmem?”<sup>5</sup>. Aby tego dokonać, należało rozmontować dychotomiczny układ władza–społeczeństwo, w jakim zakleszczyła się komunikacja społeczna. Z każdym rokiem upływającym od stanu wojennego coraz wyraźniejsza stawała się konieczność poszerzenia kultury, a nade wszystko uniezależnienia jej od doraźnej walki z systemem politycznym. Czyżewski pisze o tym w szkicu *Kultura i solidarność*:

naszym zadaniem nie było kontynuowanie kultury wolnościowej, podziemnej i alternatywnej z poprzedniej, PRL-owskiej epoki. Nie zamierzaliśmy bronić polskości na Kresach ani budować jakiegokolwiek innej twierdzy obronnej. Wiele zrobiliśmy dla rozmaitych mniejszości i wspólnie z ludźmi odmiennymi ze względu na swój język, wyznanie, narodowość, wiek, status społeczny czy obyczajowość, ale również nie to stanowiło trzon naszej pracy. Chcieliśmy budować międzyludzką i międzykulturową tkankę łączną, tu i teraz, w konkretnych społecznościach lokalnych, na bolesnych pograniczach, pełnych pozrywanych mostów, traumatycznych pamięci i zadawnionych konfliktów, odrębnych mitologii narodowych i raniących sąsiadów mitów wolnościowych<sup>6</sup>.

W ślad za tym pragnieniem szło poszukiwanie wszystkiego – metod, środków artystycznych, celów. „Sama zmiana władzy nie wystarczy” – stwierdzał narrator powieści Jacka Bocheńskiego opatrzonej znamiennym tytułem *Stan po zapadzi*. I pytał: „Bo co potem? Jak naprawić te wszystkie zepsute podstawy egzystencji? Kto to będzie umiał, chciał? Gdy znajdzie się już wyjście polityczne, zobaczymy, czy miliony zachowały chociaż pamięć”<sup>7</sup>. Niepokój o „podstawy egzystencji” musiał trafić wielu innych pisarzy, którzy szukali rozwiązania problemu wylaniającego się z pamięci. Z jednej strony pozwalała ona wykroczyć poza złudzenie, że koniec komunizmu zakończy wszelkie

problemy zbiorowe, z drugiej odsłaniała zjawisko zbiorowej przemocy wobec mniejszości (Żydów, Białorusinów, Ukraińców, Romów).

Problem nabierze wyrazistości, jeśli uwzględnimy najgłośniejszych bohaterów literackich przełomu lat 80. i 90. Tych, którzy na moment ożywiły wyobraźnię historyczną: dziewczynkę z powieści Hanny Krall *Sublokatorka* (1985); piękną Irmę Seidenman z powieści Andrzeja Szczypiorskiego *Początek* (1986); tytułowego bohatera powieści Pawła Huellego *Weiser Dawidek* (1987); żydowską społeczność Zamościa z powieści Piotra Szewca *Zagłada* (1987); Ernę Eltzner z powieści E.E. (1995) Olgi Tokarczuk; gdańskiego anatomopatologa z powieści Stefana Chwina *Hanemann* (1995); Mariannę z *Absolutnej amnezji* Izabeli Filipiak (1995)...<sup>8</sup>

Bohaterów tych książek łączy przede wszystkim kondycja więźniów historii. Zostali zaarrestowani nie dlatego, że coś zrobili, lecz dlatego, że nie pasowali do uniwersalnej definicji człowieka. Definicja ta została sformułowana przez nowoczesność, ale zamiast prowadzić do większej równości i sprawiedliwości, uruchamiała historię prześladowczą. Kiedy bowiem nowoczesna narracja napotykała zróżnicowanie – reprezentowane przez ludzi odmiennych etnicznie, religijnie, płciowo czy seksualnie – uruchamiała procedury zmierzające ku eliminowaniu różnic. To zaś odbywało się tylko na dwa sposoby: przez asymilację lub eksterminację. W pierwszym przypadku człowiek obdarzony przymiotami różniącymi go od wzorca jedności musiał wyzbyć się swojej odmienności, w drugim – ginął.

Odsłaniając prześladowcze działanie historii, autorzy starali się d o m k n ą ć n o w o c z e s n o ś ć i podpowiedzieć nowy początek.

Tak czytana proza polska początków nowego okresu daje się włączyć w dorobek środkowoeuropejskich kultur postkomunistycznych lat 90. W powieściach Herty Müller, Jurija Andruchowycza, Jáchyma Topola, Dubravki Ugrešić czy Serhija Zadana przejawiało się wspólne dążenie. Spełniało się ono w takim przedstawieniu nowoczesności, które odsłaniało mechanizm ujednoczenia społeczeństwa i jego światopoglądową podstawę. Dlatego fabuły najważniejszych powieści toczą się wokół pustki – wokół postaci i miejsc, które zniknęły. Kobieta, Żyd, odmienniec seksualny wracali w tych opowieściach niczym mary przeszłości, niczym upiory powstałe z grobów, by na wpół niemo świadczyć o swoim życiu. Postaci wiodły żywot niepełny, były jakby fantomami, zjawami, zaś treścią wypełniali je inni – ci, którzy przyjmowali na siebie rolę współświadków. Kiedy zaś krąg narracyjnych wspomnień i rekonstrukcji domykał się, główna postać zniknęła. Nie umierała ani nie ginęła, lecz właśnie zniknęła, co miało uświadamiać, że dla takich postaci jak Weiser Dawidek czy Hanemann nie ma miejsca w ujednoczonym społeczeństwie. Bohater zostawiał jednak ślady – mniej niż materialne dowody, więcej niż urojenia. Jako fantazmat i osoba realna był ontologiczną hybrydą, więc znaki jego

obecności pozostawały niczym zagadka doskwierająca społecznej pamięci.

W obcowaniu z widmami przeszłości wyłaniała się szansa podchwycona przez kulturę polską schyłku lat 80. i początku 90. Paradujące przed nami zjawy dawały swoimi biografiami wskazówkę, jak zacząć historię od nowa. Trzeba ją mianowicie opowiedzieć jeszcze raz – z perspektywy Innego. Inny stanowił wyzwanie narracyjne, ale też etyczne, które wiązało się z koniecznością spojrzenia na rzeczywistość z perspektywy kogoś, komu nie przysługiwało pełne obywatelstwo w historii. Tworzenie opowieści, której narratorem byłby Inny, nie jest jednak łatwe, ponieważ mowa Innego nigdy nie należała do języka wspólnego; nie można jej odtworzyć jak zapomnianego języka, bo język ten nigdy nie był kodem pełnoprawnym – nigdy nie brzmiał na społecznej agorze. Dziecko, kobieta, odmienniec seksualny, Żyd (Białorusin, Ukrainiec, Cygan i inni) byli w historii obecni, ale niesłyszalni, należeli do niej, ale ich mowa była bliższa niezrozumiałym dźwiękom niż czytelnym dyskursom. Dlatego w powieściach Inny wypowiada się poprzez mowę niepełną, poprzez znaki niejasne, które uzupełniają świadkowie.

Inny w takim przedstawieniu staje się ową szansą na odsłonięcie zakrytej strony nowoczesności i rozpoczęcie historii na nowo. Historia zyskuje tu już na samym wstępie nadrzędną regułę – jedyną uniwersalną zasadę, jaką w procesie przechodzenia do następnego etapu nowoczesności daje się sformułować, czyli regułę t r o s k i o s ł a b s z e g o. Tak uruchomiona historia powinna rozwijać się w kierunku nadawania pełnej podmiotowości kulturowej (obywatelskiej, prawnej, obyczajowej) wszystkim, którzy do tej pory byli jej pozbawieni. Dotychczasowe kategorie ogólne – oparte na narodowości, płci i religii – powinny ulec osłabieniu, a w to miejsce powinna wejść niezhierarchizowana wielość społecznych podmiotów. Znikanie Innego przedstawiane w prozie polskiej lat 90. było jak domknięcie nowoczesności i zarysowanie nowej historii. Miała ona zostać ufundowana na pamięci o dawnej przemocy i na wyrzeczeniu się ksenofobicznej agresji.

W myśl tych powieści kamieniem węgielnym nowego okresu powinna stać się etyka zorientowana na Innego, a więc etyka, która nakazuje uznać słabszego za trwałe wyzwanie społeczne. Inny jako kluczowa figura postkomunistycznego okresu miał delegitymizować przemoc, zainicjować pluralistyczne rozproszenie, rozpocząć nowy okres w historii i ustanowić nowe więzi międzyludzkie.

## Pogranicze, nie Kresy

Zarysowany powyżej pomysł towarzyszył artystom, którzy szukali wyjścia z antykomunistycznego impasu. Wśród twórców i animatorów tego ruchu znalazł się również Krzysztof Czyżewski. Zasadą jego działalności stało się przywracanie głosu tym, którzy głosu zostali pozbawieni, restytuowanie zlikwidowanej przez historię wielości, wprowadzanie przeszłości do żywej komunikacji. Był w tym pomysł, ale i zobowiązanie.

Jego kluczowym elementem było potraktowanie małego skrawka Polski jako części Europy Środkowej. Od razu należy zaznaczyć, że mapa wykreślona przez Czyżewskiego znacząco różniła się od pamiętnej wersji Kundery, który w eseju *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej* (1984) ograniczył ten obszar do Polski, Czech i Węgier<sup>9</sup>.

W ujęciu Kundery Europa Środkowa to bogactwo narodów, kultur, wiar i języków; nie знаła ona siłowego rozwiązywania konfliktów, ponieważ wcielała w życie zasadę „maksimum różnorodności na minimum przestrzeni”<sup>10</sup>. „Jakże mogła nie przerażać jej Rosja budująca się na regule przeciwnej: minimum różnorodności na maksimum przestrzeni?”<sup>11</sup>. Budując tę opozycję i opierając ją na wyidealizowanym obrazie Środka oraz zhorrorzowanym wizerunku Rosji, czeski pisarz dokonał rzeczy niezwyklej: z Europy Środkowo-Wschodniej wyodrębnił Europę Środkową, czyniąc z niej wewnętrznie spójny twór posiadający własne tradycje; wprowadził do ogólnoeuropejskiej debaty wizerunek rozległego obszaru, na którym kultura zachowuje autentyczność; zaproponował narrację kulturową (a nie polityczną!), która stawała się podstawą ponadnarodowego języka oporu wobec Związku Radzieckiego. Równocześnie uzasadniał w ten sposób postawę rewindykacyjną wobec Zachodu. Rosja Sowiecka w takim ujęciu okazywała się kolonizatorem obcych sobie kulturowo przestrzeni, Europa Zachodnia zaś stawała się zdradczynią, która w zamian za bezpieczeństwo i sytość porzuciła po II wojnie światowej swoją młodszą siostrę<sup>12</sup>. Mimo uproszczeń (a może dzięki nim?) Kundera przemienił geopolitykę w geopoetykę. Przez cały okres powojenny mapa Europy była zakładniczką determinant ideologicznych. Sojusze opierały się na uznaniu nienaruszalności granic, a więc – nienaruszalności narracji. Esej o Europie Środkowej uruchomił wyobraźnię i okazało się, że mapa jest pochodną opowieści, a nie sojuszy.

W obszernej polemice z esejem Kundery<sup>13</sup> zakwestionowano przede wszystkim obraz Rosji i kultury rosyjskiej; polemizowano też z sugestią, że w Europie Środkowej nie prześladowano słabszych<sup>14</sup>. Żaden z polemistów jednak nie podważył ani nowej mapy, ani opisu podobieństw kulturowych Europy Środkowej. Oponenti Kundery akceptowali więc ów ponadnarodowy język buntu przeciw komunizmowi i założenie, że obszar ten tylko chwilowo został od Europy Zachodniej oderwany. W ten sposób zatwierdzono bardzo dziwny twór geograficzno-kulturowy: Kundera sięgał ewidentnie do historii c.k. Austro-Węgier, ale na mapie, którą wyrysował, brakowało Ukrainy, Rumunii, Jugosławii, a nawet Słowacji... Stworzył więc środkowoeuropejską arkadię, pomijając to, co nie pasowało do secesyjnego wizerunku. Poza mapą pozostał kolonialny proces narodzin<sup>15</sup>, a pod idyllicznym wizerunkiem zniknęły rozliczne rzezie<sup>16</sup>. Kunderowe okrojenia i uproszczenia miały wyraźny cel: opowiedziana mapa kulturowo-geograficzna prowadziła do okcydentalizacji Środka, do jego utożsamienia z Zachodem. Razem z okcydentalizacją szła krótkotrwałość: w ujęciu Kundery

Europę Środkową stworzyła zdrada, jakiej dopuścił się Zachód, więc zakończyć tę historię powinien jej powrót do Europy Zachodniej.

Esej uruchomił lawinę. W drugiej połowie lat 80. był zwany Europą Środkową uznawano za inspirujące marzenie<sup>17</sup>, za pełnoprawną narrację, choć nie przestawano spierać się o jego rozległość i cechy tożsamościowe<sup>18</sup>. Rozszerzano obszar, dążąc do określenia relacji między Środkiem a państwami bałtyckimi<sup>19</sup>, między Środkiem a Niemcami, lecz nie kwestionowano ani faktyczności samej opowieści, ani jej przydatności w budowaniu Europy<sup>20</sup>. A skoro kategorie wcielone w taką geopoetykę uznawano za wiarygodne, po rozpadzie imperium sowieckiego i po odzyskaniu niepodległości przez państwa Europy Środkowej historia zaczęła zmierzać w stronę wyznaczoną przez Kundere.

Można przypuszczać, że światopoglądowa akceptacja eseju, a później wierne wcielenie jego treści w układy polityczne (Trójkąt Wyszehradzki) i w geopolitykę (akcesja do Unii), wynikały stąd, że sporządzony przez Kundere opis niemal idealnie wpisywał się w polską geografii fantazmatyczną Kresów. Wyeksponowanie dominującej roli kultury – a nie nacjonalizmów czy religii – jako cechy łączącej społeczeństwa zamieszkujące Środek, podkreślenie tolerancyjności (wyrażonej poprzez zręczną formułę „minimum przestrzeni, maksimum różnic”) panującej rzekomo wśród zróżnicowanych etnicznie społeczności, wreszcie wskazanie statusu podwójnej ofiary (zdradzonej przez Zachód i zniewolonej przez Wschód) doskonale pasowało do polskich struktur wyobraźniowych obejmujących Kresy. Dlatego w literaturze polskiej lat 90. można zauważyć proces translacji mapy, czyli nanoszenia charakterystyki kresowej na Europę Środkową. Przekładu nie dokonywano w skali jeden do jednego; celem operacji wyobraźniowej było raczej poszerzenie obszaru zakorzenienia kultury polskiej bez utraty imaginarium kresowego.

Różnice między tymi dwiema mapami – kresową i środkowoeuropejską – są jednak dość wyraźne. Kresy orientowały historię polską ku wschodowi i czyniły z kultury polskiej twór wyjątkowy na całym kontynencie; koncept środkowoeuropejski „przestawiał” historię ku zachodowi i zakładał rezygnację z wyjątkowości na rzecz podobieństwa kultury polskiej do kultur czeskiej i węgierskiej. Kresy implikowały myślenie w kategoriach krańca europejskiej cywilizacji, idea Środka sugerowała, że trzy państwa stanowią obszar, na którym wpływy Wschodu i Zachodu zostają przyswojone i pozbawione cech ekstremalnych. Kluczowa różnica dotyczyła procesu historycznego: polski dyskurs kresowy miał charakter silnie zachowawczy – jego istotą było (podpowiedziane już przez Sienkiewicza) traktowanie wszelkich zmian jako zagrożenia albo nawet destrukcji, natomiast dyskurs środkowoeuropejski wyznaczał nowy cel historyczny, jakim był powrót do Europy, a więc powtórne zjednoczenie z kulturą zachodnioeuropejską i z jej procesem dziejowym.

W kontekście powyższego zestawienia koncepcję autora *Małego centrum świata* najprościej można określić przez podwójne przeczenie: „na południe, ale nie Kundera, na wschód, ale nie Kresy”. Píše autor:

Europa Środkowa to dla mnie bardziej etos niż geopolityka, to postawa, która wykorzenieniu przeciwstawia przynależność, ideologicznej mistyfikacji – śmiało odniesienie do rzeczywistości, kompleksowi prowincjonalizmu – siłę prowincji, ostro zarysowywanym granicom – przestrzeń przenikania i współlistnienia<sup>21</sup>.

Mapa tak pojmowana musi być otwarta. Stąd Europa Środkowo-Wschodnia sięga tu od Litwy po Albanie, a obszar ten Czyżewski od samego początku nazywa „pograniczem”. Autor dystansuje się przy tym od terminu „Kresy”, eksponując różnice, jakie dzielą te dwie geograficzno-kulturowe wyobrażenia<sup>22</sup>: kresy to obszar końcowy, *limes*, nieprzekraczalna granica, za którą kończy się cywilizacja, podczas gdy pogranicze to obszar przejściowy; polskie Kresy oddzielają Wschód od Zachodu, czyli dwa radykalnie odmienne terytoria, pogranicze je łączy; kresy są obszarem, na którym kulturowe cechy centrum są intensyfikowane, na pograniczu kulturowe charakterystyki różnych centrów łączą się i zlewają.

Na tym terytorium Czyżewski – tak chciałbym go przestrzegać – „robi za” pogranicznika. Określenie to zasadniczo oznacza celników i strażników, czyli funkcjonariuszy państwa strzegących granic, ale skrywa ono w sobie kilka innych znaczeń. Pogranicznik, po pierwsze, to ktoś, kto żyjąc w świecie po ustaniu granic, pracuje nad nowym systemem orientacyjnym; po drugie, to ktoś, kto dostrzega, że po ustaniu granic potrafią one wyrastać wzdłuż starych i nowych linii – stwarzane przez pamięć (krzywd zwłaszcza), przez języki (zawsze obce), przez religie, obyczaje i konflikty społeczne; po trzecie, taki pogranicznik, potrafiący dojrzeć granice nieoficjalne powstające mimo zniesienia granic oficjalnych, to ktoś, kto szuka sposobów na przekształcenie granicznych podziałów w połączenia. Pokazuje nam granice dawne i opowiada, jak udało się je poluźnić, o tych dzisiejszych zaś mówi, że można będzie sobie z nimi poradzić tylko we wspólnym działaniu.

W tym wątku eseje Czyżewskiego najpełniej wyrażają działalność Ośrodka „Pogranicze”. Jeśli Czyżewski nazywa siebie „praktykiem idei”, to ideą jest współlistnienie, a praktyką – komunikacja. „Pogranicze” w tym ujęciu to nic innego jak warsztaty z codzienności – służące szukaniu środków porozumienia, docieraniu do traum i nadziei, odkrywaniu zawartości kulturowych archiwów i kształtowaniu zdolności twórczych. Jeśli „Pogranicze” organizuje warsztaty z codzienności, to eseje Czyżewskiego stanowią przewodnik po praktykach pogranicznego współlistnienia.

## Utopia jako czasownik

Oczywiście, pisanie o dialogu kultur dziś – po Brexicie (2020), po wejściu nacjonalizmów i partii antyunij-

nych do mainstreamu (Grecja, Niemcy, Polska, Węgry, Słowacja), po napaści Rosji na Ukrainę (2022) – naraża na zarzut naiwności i anachroniczności. Czyżewski jest tego świadom, skoro esej *Praktykowanie Utopii* zaczyna od słów: „Jest rok 2024. Zaczyna brakować ci światła”<sup>23</sup>. Przyczyną narastającego mroku – ciemnego oświecenia, wynikłego z powstania polityki afektywnej i z postępującej prywatyzacji sfery publicznej – jest polityczna przydatność konfliktu. Łatwiej rządzi się społeczeństwem, wzbudzając strach przed jakimiś „obcymi”; prościej kreśli się mapę relacji międzynarodowych, gdy widać na niej wrogów. Stąd rodzi się paradoks utopii, o której pisze Czyżewski: kiedy rządzenie poprzez konflikt staje się powszechne, jego przeciwieństwo, czyli zwykle poszukiwanie porozumienia, nabiera charakteru utopijnego.

Jednakże termin „utopia” używany przez Czyżewskiego w esejach już w pierwszej dekadzie XXI wieku odkrywa przed nami kolejną sprzeczność. Wcześniej omówiona antynomia wylaniała się z pamięci: przechowała ona zarówno obraz etnicznego zróżnicowania społeczności żyjących na wschodnich pograniczach Polski, jak i mroczne wspomnienia aktów przemocy, które zniszczyły owo zróżnicowanie. Teraz dochodzimy do kwestii „utopii”. W jej przypadku sprzeczność polega na koniecznym pożegnaniu i niezbędnym powrocie. Aby wyjaśnić ten paradoks, znowu musimy cofnąć się do połowy lat 80. XX wieku.

W tamtym okresie pojawiło się bardzo wiele książek i artykułów (historiograficznych, politologicznych, socjologicznych) dotyczących totalitaryzmu. W tekstach – zasadniczo publikowanych poza cenzurą i na emigracji – totalitaryzm i jego komunistyczna wersja były przedmiotem wielostronnej krytyki. Jej słuszność potwierdzała empiria: naoczność przekonywała, że realny socjalizm to ustrój gospodarczo marnotrawny, społecznie niesprawiedliwy, pozbawiony demokratycznej legitymacji i utrzymywany wyłącznie przemocą. Pojęciem, które posłużyło nazwaniu i opisaniu mechanizmu destrukcji ideałów oświeceniowych, okazał się termin „utopia”.

W publikacjach (oryginalnych i tłumaczonych) tak różnych, jak *Uciekinier z utopii* Stanisława Barańczaka (1984), *Mity i utopie architektury XX wieku* Jakuba Wujka (1986), *Utopia u władzy. Historia ZSRR od roku 1917 do naszych dni* Michaiła Hellera i Aleksandra Niekricza (1986), *Wyobrażenia społeczne: szkice o nadziei i pamięci zbiorowej* Bronisława Baczki (1987)<sup>24</sup>, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie* Karla R. Poppera<sup>25</sup>, *Główne nurty marksizmu* Leszka Kołakowskiego<sup>26</sup>, w esejach Marii Janion *Wobec zła* (1987), Krzysztofa Dorosza *Maski Prometeusza* (1989) czy Michała Głowińskiego *Mity przebrane* (1990) – kształtowała się, niepozabawiona dramatycznej słuszności w kontekście XX wieku, metodologia antyutopijna. W ujęciu nieco bardziej szczegółowym: kolejni filozofowie i myśliciele przekonywali, że dzieje są niezdeterminowane (Popper, Heller i Niekricz), społeczeństwo jest zróżnicowane (Kołakowski), a człowiek – niedoskonały (Barańczak). W związku z tym każde planowanie historii,

ujednolicanie społeczeństwa i udoskonalanie człowieka jest możliwe wyłącznie za cenę państwowego terroru<sup>27</sup>.

Na przełomie lat 80. i 90. wykrystalizował się zatem dyskurs krytyczny, który przedstawiał nowoczesność jako epokę utopii, zaś utopię ujmował jako narzucanie równości<sup>28</sup>. W rezultacie utopia stała się synonimem przemocowego – nieracjonalnego, antypragmatycznego i niemoralnego – kształtowania dziejów. Na ławie oskarżonych razem z utopią zasiadło planowanie przyszłości, a warunkiem usunięcia przemocy z historii okazywała się rezygnacja z narzucania ludziom jedności ideologicznej oraz eliminacja działań na rzecz równości ekonomicznej. Dekadę po przełomie ustrojowym Adam Michnik przypisał tę świadomość uczestnikom wydarzeń roku 1989: „Miałem obsesję, że nasza rewolucja powinna być [...] antyutopijna, ponieważ utopie prowadzą na gilotynę i do gulagu”. Jego postkomunistyczny slogan nie zawierał więc już „równości” i brzmiał: „Wolność, normalność, braterstwo”<sup>29</sup>.

Wiele argumentów przemawiało za słusznością antyutopijnego podejścia. Po dwudziestowiecznych utopiach – zwłaszcza tych wcielonych w komunizm i faszyzm – zostały rozległe pola śmierci, obrysy obozów zagłady, miliony zgruchotanych życiorysów, zniszczone państwa, zrujnowane gospodarki. Dlatego dla Europy Środkowej rok 1989 miał w sobie coś z radosnego chowania utopii do grobu. Pogrzeb ten, od Nowego Jorku po Warszawę, odbywał się pod hasłem *There is No Alternative*, co należało rozumieć jako bezalternatywność kapitalizmu liberalno-demokratycznego. TINA weszła do potocznego – i niemal od razu ironicznego – użytku, ale ani ironia, ani poważne rozprawy nie podważyły jej bezalternatywności.

Dyskursywnym ciosem ostatecznym okazał się esej Francisa Fukuyamy<sup>30</sup>, który zyskał globalny oddźwięk. Autor podawał w nim w wątpliwość sens pracy utopii, stwierdzając, że wraz z upadkiem imperium sowieckiego i wraz ze zwycięstwem demokracji liberalnej osiągnęliśmy kres możliwości formowania ustrojów ekonomiczno-politycznych.

Dopiero kryzys ekonomiczny lat 2007–2008 uświadomił nam, że utopia musi powrócić. Potwierdzały to wszystkie późniejsze konflikty międzynarodowe oraz rosnące nierówności w obrębie państw kapitalistycznych: coraz więcej ludzi zgadza się, że muszą pojawić się alternatywy dla demokracji liberalno-kapitalistycznej, jeśli przyszłość ma być w ogóle możliwa<sup>31</sup>. Utopia znowu stała się *fabula grata*, ale jej odrodzenie nie jest łatwe.

Nie może ona powrócić w postaci, którą pożegnaliśmy, a więc wersji totalitarnej. Ale nie może też jej już zabraknąć, ponieważ bez niej rzeczywistość społeczna zamienia się w zbiór odrębnych pól zarządzanych przez siłę ekonomiczną lub militarną. Jeśli zatem utopia ma powrócić, to raczej jako praca myślenia, nie zaś jako ostateczny ład. Takie rozumienie utopii byłoby bliskie koncepcji Fredrica Jamesona, jednego z najważniejszych krytyków postutopijnej melancholii, jaka zapanowała na świecie po

roku 1989. Jameson w pamiętnej książce o „utopii jako pragnieniu” pisał: „utopia jako forma nie jest przedstawieniem radykalnych alternatyw; jest raczej nakazem, aby je sobie wyobrazić”<sup>32</sup>. Chodzi więc o metodę stawiania pytań (co konstytuuje teraźniejszość? czy inny świat jest wyobrazalny?) i związane z tym odrodzenie myślenia skierowanego ku przyszłości (*revival of futurity*). A także o szukanie w otaczającym nas świecie elementów, które mogą stać się częściami przyszłościowego systemu.

To szperanie w teraźniejszej codzienności Czyżewski uznałby pewnie za ciekawą inspirację. Choć jednak nie zmierza on, podobnie jak Jameson, w stronę całościowego porządkowania rzeczywistości, to bliżej mu do konstruktywnej medytacji. Jest to specyficzne, wymyślone przez samego autora *Xenopolis*, łączenie refleksji bliskiej tradycjom wschodnim z propozycjami konkretnych rozwiązań społecznych. Pod tym względem odnajduję w refleksji Czyżewskiego związku z filozofią Ernsta Blocha, który łączył utopię z fundamentalną dla życia codziennego „zasadą nadziei”<sup>33</sup>. Bloch uznawał, że utopia rodzi się z doświadczenia niespójności – między tym, co jest, a tym, co być może, między tym, co wiemy, a tym, co śnimy, między ogromem przeszłości a wąskością dnia dzisiejszego. Przebudzenie niespójnością radykalnie otwiera na to, co jeszcze nie nadeszło.

U Czyżewskiego moment otwarcia na utopię następuje chyba wtedy, gdy z konkretnych doświadczeń społecznych, ze wspomnień i śladów przeszłego życia wyłania się dawny konflikt, a wraz z nim możliwość pojednania. Autor widzi konflikt przestrzennie – jako zerwanie. W odpowiedzi na to wyobrażenie wprowadza dwie najważniejsze metafory dla swojego myślenia – metaforę mostu i tkanki łącznej. Są one do pewnego stopnia wymienne. „Most” nigdy nie jest u Czyżewskiego wyłącznie symboliczny, jako że liczą się również jego funkcje praktyczne. Jego paradoksalność polega na tym, że równocześnie łączy i rozdziela – istnieje jak myślunik albo dywiz, który równocześnie spaja dwa człony, nie przestając funkcjonować jako niepusty byt samodzielny. Most jest dla innych, ale bez niego inni byłiby osobni. Most jest osobny, ale jego istotą jest łączenie. W tym sensie most funkcjonuje podobnie jak tkanka łączna: jej obserwacja uświadamia, że o zdrowiu organizmu decydują nie osobne komórki, lecz właśnie substancja międzykomórkowa zwana *textus connectivus*<sup>34</sup>.

Doświadczenia środkowoeuropejskie przekonują, że życie zbiorowe zawsze zagrożone jest rozpadem, konfliktem, zerwaniem. Od tej strony utopijne myślenie Czyżewskiego przejawia się nie w rekonstruowaniu przeszłej jedności, lecz w działaniach, które dziś zaczynają wytwarzać powiązania uwzględniające dawne tragedie. Nie całość jest więc celem, lecz więzi, które zapobiegają osobności grup społecznych. Zgodnie z tym utopii nie da się skonstruować, wymyślić, rozpisać, zaplanować – można ją tylko praktykować. Tworzenie codzienności nigdy się nie kończy. A ponieważ dzielenie przestrzeni społecznej jest

dzisiaj łatwiejsze niż dawniej, więc wytwarzanie wspólnej codzienności zyskało rangę utopii.

## Mnogie małe

Zbierzmy dotychczasowe rozważania: fundacyjnym gestem Czyżewskiego i „Pogranicza” było poszerzenie Europy Środkowej na Wschód – czyli trwałe włączenie Litwy, Ukrainy, Białorusi, Rumunii czy Albanii do obszaru narracji integrujących. Dlatego Sejneńscy posługują się określeniem „Europa Środkowo-Wschodnia”, a nie „Europa Środkowa”.

Przywracanie kulturowego dziedzictwa regionu służy jednak w „Pograniczu” nie muzealnictwu, lecz teraźniejszemu współżyciu. Koncepcja proponowana przez Czyżewskiego polega na wykorzystaniu dawnego bogactwa zróżnicowanych kultur dla stworzenia komunikacji niezależnej od struktur oficjalnych, odbywającej się poniżej ministerstw i programów unijnych. Jak pisze autor: „Akcja Środkoeuropejska to kreacja, a nie restauracja, to nie sojusze państw i strategie rządów, lecz codzienna współpraca pomiędzy obywatelami, miastami i regionami”<sup>35</sup>. Czyżewski-organicznik odwołuje się zatem do kultury regionu. Tam, dokąd jedzie (Bośnia, Rumunia, Kosowo, Armenia, Gruzja), nie zawozi gotowych wzorców, do których prowincjusze mieliby się dostosować; zamiast tego uczy się kultury od mieszkańców i razem z nimi wypracowuje modele współistnienia.

W tej praktyce kluczowe pytanie od początku brzmi: jak wytworzyć codzienne współżycie mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej przy wykorzystaniu opowieści o procesach, które doprowadziły do zagłady współistnienia? Jego repetycja jest warunkiem stworzenia „tkanki łącznej”. Europa Środkowo-Wschodnia może istnieć tylko o tyle, o ile opowiadanie przeszłości utworzy więź między społecznościami podzielonymi przez tragiczne wydarzenia. Historia całego obszaru – nawet historia masowych zbrodni i sąsiedzkich pogromów (trzecia książka w serii „Sąsiedzi”, *Jakbyś kamień jadła* Wojciecha Tochmana, przedstawiała ludobójstwo dokonane na Bośniakach przez Serbów podczas wojny postjugosłowiańskiej w latach 90. XX wieku) – powinna stać się częścią języka wspólnego. Sejny podejmują więc wyzwanie, które nie mieściło się w projekcie idealizacyjnym: Kundera konstruował swoją opowieść poprzez wyparcie nacjonalizmów środkoeuropejskich, masowych zbrodni dokonywanych na Żydach i powszechnego współżycia z komunizmem; Czyżewski dąży do tego, by włączyć do dzisiejszej świadomości i wykorzystać jako tworzywo wiedzę mroczną. Autonomia, którą chciałby zwrócić mieszkańcom Europy Środkowo-Wschodniej, czyli trwała zdolność wytwarzania codzienności, jest zadaniem opartym na sprzecznościach, ponieważ wydarzenia, które niegdyś Środek niszczyły, dziś pod postacią pamięci mają pomóc w odbudowaniu więzi.

Po czym można poznać, że odbudowa przynosi skutki? Tam, gdzie udaje się osiągnąć przewagę mostów nad zerwaniami, gdzie powstają materialne i niematerialne

połączenia społeczne, gdzie ludzie spotykają się i próbują wypowiedzieć to, co ich dzieli, gdzie nazywanie zerwań prowadzi do budowania „tkanki łącznej”, a nieobcy jest człowiek obcy, tam rodzi się małe centrum świata.

\* Niniejszy tekst jest zmienioną wersją posłowania do książki: Krzysztof Czyżewski, *Małe centrum świata. Zapiski praktyka idei*, Pogranicze, Sejny–Krasnogruda 2024.

## Przypisy

- Małgorzata Sporek-Czyżewska współtworzy inne projekty prowadzone przez „Pogranicze”, między innymi: Środkoeuropejskie Forum Kultury, Otwarte Regiony Europy Środkowo-Wschodniej (Siedmiogród, Bośnia, Bukowina, Spisz), Szkoła Pogranicza, Pamięć Starowieku, Człowiek Pogranicza, Camera Pro Minoritate, Café Europa. Razem z Wojciechem Szroederem prowadzi program edukacyjno-kulturowy Klasa Dziedzictwa Kulturowego, poświęcony poznawaniu wielokulturowego dziedzictwa najbliższej okolicy, jak i wieloetnicznych regionów Europy Środkowo-Wschodniej; prowadzi też teatralnej grupie młodzieżowej Teatr Sejneński (jest między innymi współtwórczynią spektakli *Dybuk* i *Wijuny*) i Orkiestrze Klezmerskiej Teatru Sejneńskiego.
- Krzysztof Czyżewski, *Xenopolis. Rzecz o wymknięciu się zasadzie przeciwieństwa, z udziałem dwóch mnichów, kobiety nad brzegiem rzeki, lekarza i filozofa*, [w:] tegoż, *W stronę Xenopolis*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2019, s. 15.
- Tenże, *Praktykowanie Utopii*, [w:] tegoż, *Małe centrum świata. Zapiski praktyka idei*, Pogranicze, Sejny–Krasnogruda 2024, s. 247.
- Tamże, s. 254.
- W 1986 roku Adam Zagajewski pisał: „Jeszcze trochę, a «kwestia smaku» będzie decydowała, nie tak, jak kilkadziesiąt lat temu, o trudnej odmowie współpracy z totalistami, lecz powstrzyma arystokratów ducha od ataków na totalistów, jako że stały się one zbyt łatwe, prawie automatyczne. Wobec tego trudniejsze prace duchowe odzyskają może swe odwieczne znaczenie” (Adam Zagajewski, *Solidarność i samotność*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2002, s. 86). Podobne pytanie – o podstawę nowego porządku – znaleźć można w doniosłym esej Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto* („Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2). Według autora warunkiem odnowienia i oczyszczenia społecznej więzi powinno stać się chrześcijańskie wyznanie współwiny (za Holokaust) oraz oczekiwanie przebaczenia od Żydów.
- K. Czyżewski, *Małe centrum świata*, dz. cyt., s. 185.
- Jacek Bocheński, *Stan po zapaści*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1990, s. 186.
- Dodać do tej listy można kolejne dzieła z lat 1986–1989: *Bohin* Tadeusza Konwickiego, *Umschlagplatz* Jarosława Marka Rymkiewicza, *Kadysz* Henryka Grynberga, *Teatr zawsze grany* Adolfa Rudnickiego, *W ptaszarni* Grzegorza Musiała, *Cyganie na polskich drogach* Jerzego Ficowskiego, *Kronika z Mazur* Erwina Kruka, *Białoruś, Białoruś* Sokrata Janowicza, *Białorusini, Litwini, Ukraińcy. Nasi wrogowie – czy bracia?* Bohdana Skaradzińskiego.
- Milan Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, przeł. Maryla Laurent, „Zeszyty Literackie” 1984, nr 5.

- <sup>10</sup> Tamże, s. 18.
- <sup>11</sup> Tamże.
- <sup>12</sup> Określeniem tym – które nie pojawia się w eseju Kundery – nawiązuję do monografii Jerzego Kłoczowskiego *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1998.
- <sup>13</sup> Zob. Adam Zagajewski, *Wysoki mur*, [w:] tegoż, *Solidarność i samotność*, dz. cyt.; autorzy innych tekstów polemicznych: János Kis, François Bondy, Goerges Nivat – zob. „Zeszyty Literackie” 1984, nr 7.
- <sup>14</sup> Książką, która w całości demontuje ów mit, jest monumentalne dzieło Timothy’ego Snydera *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, przeł. Bartłomiej Pietrzyk, Znak Horyzont, Kraków 2011.
- <sup>15</sup> Zob. Larry Wolff, *Wynalezienie Europy Wschodniej. Mapa cywilizacji w dobie Oświecenia*, przeł. Tomasz Bieroń, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2020.
- <sup>16</sup> Ewa Wiegandt w monografii dotyczącej literackich przemian wizerunku Galicji, przypomina, że „na mit Galicji składają się dwa wątki: [...] wątek arkadyjski i katastroficzny” (*Austria Felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Bene Nati, Poznań 1988, s. 19).
- <sup>17</sup> Zob. Leszek Szaruga, *Wielkie oczekiwanie*, „Kultura” 1986, nr 5; György Konrád, *Sen o Europie Środkowej*, „Polityka” 1988, nr 46; Danilo Kiš, *Wariacje na tematy środkowoeuropejskie*, „Res Publica” 1989, nr 1.
- <sup>18</sup> Zob. *Spór o Europę Środkową*, [w:] Milan Kundera i inni, *Zachód porwany. Eseje i polemiki*, Wydawnictwo Oświatowe BiS, Wrocław 1984.
- <sup>19</sup> Czesław Miłosz, *O naszej Europie*, „Kultura” 1986, nr 4.
- <sup>20</sup> Zob. *Mysli o naszej Europie*, PROFIL, Wrocław 1988 – tu między innymi: Jerzy Holzer, *Europa Środkowa: przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*; Kazimierz Dziewanowski, *Europa nadliczbowa*; Jan Józef Lipski, *Czy Polska leży w Europie*; Jacek Maziarski, *My i Niemcy*; Wiesław Szukalski [właśc. Jacek Maziarski], *Dwie Europy Środkowe*.
- <sup>21</sup> Krzysztof Czyżewski, *Etos pogranicza*, [w:] tegoż, *Małe centrum świata*, dz. cyt., s. 168.
- <sup>22</sup> Różnice te tracą na wyrazistości, gdy oba typy obszarów określimy jako „peryferyjne”.
- <sup>23</sup> Krzysztof Czyżewski, *Praktykowanie utopii*, [w:] tegoż, *Małe centrum świata*, dz. cyt., s. 241.
- <sup>24</sup> Bronisław Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. Małgorzata Kowalska, PWN, Warszawa 1994 (pierwodruk: 1987).
- <sup>25</sup> Data oryginalnego wydania: 1945. Pierwsze wydanie po polsku: Karl R. Popper, *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. Tadeusz Korczyc, Niezależna Oficyna Wydawnicza NOWA, Warszawa 1987.
- <sup>26</sup> Pierwsze wydanie emigracyjne (tomy I–III: 1976–1978; Instytut Literacki w Paryżu) oraz pierwsza edycja krajowa (niezależne gdańskie Wydawnictwo Ateny; 1981) zostały w znacznej części skonfiskowane; do szerszego odbiorcy polskiego dotarła dopiero edycja Wydawnictwa Krąg i Oficyny Wydawniczej Pokolenie (Warszawa 1989).
- <sup>27</sup> Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984, s. 156: „Winniśmy pamiętać, że pełna jedność człowieka jest niemożliwa, w przeciwnym wypadku będziemy próbowali narzucić ją wszystkimi środkami, jakie dają się pomyśleć, a nasze szaleńcze wizje doskonałości kończyć się będą przemocą i zrealizują się jako teokratyczna lub totalitarna karykatura jedności”.
- <sup>28</sup> Krzysztof Dorosz, *Faust współczesny, czyli de pacto hominis politici cum diabolo*, [w:] tegoż, *Maski Prometeusza. Eseje konserwatywne*, Aneks, Londyn 1989, s. 43: „nie mamy możliwości realizowania utopii w oparciu o jakiegokolwiek prawa naukowe”.
- <sup>29</sup> Roger Cohen, *The Accommodations of Adam Michnik*, „New York Times Magazine”, listopad 1999.
- <sup>30</sup> Opublikowany w 1989 roku na łamach „The National Interest”; pierwodruk obszernych fragmentów w języku polskim: *Czy koniec historii?* „Polityka” 1990, nr 7. Pełne wydanie: Francis Fukuyama, *Koniec historii?*, przeł. Barbara Stanosz, [w:] *Czy koniec historii?*, red. Irena Lasoty, Instytut na rzecz Demokracji w Europie Wschodniej, Warszawa 1991.
- <sup>31</sup> Zob. Gary Gerstle, *The Rise and Fall of the Neoliberal Order. America and the World in the Free Market Era*, Oxford University Press, Oxford 2022.
- <sup>32</sup> Fredric Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. Maciej Płaza, Małgorzata Frankiewicz, Andrzej Misk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 491.
- <sup>33</sup> Zob. Ernst Bloch, *Nadzieja jako zasada*, „Colloquia Communia” 1986, nr 25.
- <sup>34</sup> Zob. Krzysztof Czyżewski, *Miłosz. Tkanka łączna*, Medeia, Chorzów 2014.
- <sup>35</sup> Tenże, *Linia powrotu. Zapiski z pogranicza*, wstęp Paweł Huelle, Sejny 2008, s. 52.