

Joanna Nowicki*

Rewindykacja europejskości – tożsamość Europy Centralnej¹

„... nie możemy już stanowić naszych wartości, mitów, naszej wiary w Boga na Rozumie, na Najwyższym Świadectwie. Chodzi o ponowne świadome odczytanie naszych wartości, rozpoczęcie dialogu z naszymi własnymi mitami, o rozpoznanie w naszej wierze Pascalowskiego zakładu, a nie traktowanie jej jako absolutnej pewności. Znaczy to, że inny humanizm, spadkobierca pierwotnego humanizmu jest możliwy. Znaczy to, że dialog powinien się toczyć, za pomocą nowych środków, na nowych obszarach ...”²

Kulturowy wymiar projektu zjednoczonej Europy był dotychczas w znacznej mierze zdominowany przez rozważania ekonomiczne i polityczne. Zagadnienie **współistnienia narodów** było zaś traktowane głównie w ramach refleksji na temat funkcjonowania państwa prawa, jako gwaranta praw człowieka i obywatela. Zachodowi wydawało się, że kształcenie „milionów, dobrych, demokratycznych Europejczyków” pozwoli uniknąć krwawych konfliktów, jakich nie szczędziła kontynentowi historia. Upadek berlińskiego muru, a szczególnie konflikt jugosłowiański, w znacznej mierze podważyły ten optymistyczny punkt widzenia, uświadamiając Europejczykom jak ważne są **kwestie tożsamości**. Historia ostatnich lat uwidoczniła następujący paradoks: tożsamość (a w szczególność

* Dr **Joanna Nowicki** – Centrum Studiów Europejskich, Uniwersytet Marne-la-Vallée (Francja).

¹ Artykuł napisany do specjalnego, poświęconego współistnieniu kulturalnemu w Europie, numeru pisma „*Hermes*”, printemps 1998. Autorka artykułu posługuje się terminami *Europe Centrale* i *Europe Médiane*, tego ostatniego używając, jak wynikałoby to z kontekstu, dla oznaczenia krajów leżących w centrum Europy: Czech, Polski i Węgier. Stąd w tłumaczeniu za odpowiednik *Europe Médiane* przyjęto: Europa Centralna, chociaż w polskiej literaturze przedmiotu generalnie używa się określenia: Europa Środkowa. (przyp. tłum.)

² E.Morin, *Penser l'Europe*, Paris 1990, s.107-108.

tożsamość narodowa) stała się dla ludzi Zachodu tematem prawie podejrzanym, którego lepiej nie poruszać w trosce o kontynuowanie rozwoju ducha obywatelskiego, postrzeganego jako najsolidniejszy gwarant pokojowego współistnienia narodów. Jak zauważa Dominique Walton,³ europejskie „odnalezienie się” ma szansę dokonać się dzisiaj, po zakończeniu „zimnej wojny”, dzięki przetrwaniu europejskiej świadomości elit „Innej Europy”, które to elity w ogromnym stopniu ożywiały i wzbogacały dyskusję oraz refleksję nad tożsamością zarówno narodową, jak i regionalną. Wszystko więc odbywa się tak, jakby, zdyskredytowane na Zachodzie jako niebezpieczne i wsteczne, pytanie o tożsamość stanowiło ciężar, jaki należałoby usunąć z barków narodów, które – wobec zagrożenia uniformizacją spowodowaną istnieniem systemu totalitarnego – bronią swojej kultury jako najwyższego dobra. Dziś nie grozi jej już niebezpieczeństwo, a więc walka o tożsamość jest niepotrzebna i nieaktualna.

Rzeczywistość jest jednak bardziej złożona. Wspólnotowa Europa, po okresie euforii spowodowanym ponownym spotkaniem z drugą jej częścią, oddalona podczas trwania „zimnej wojny”, coraz lepiej dostrzega granice projektu integracyjnego, bazującego na – powtórzmy to raz jeszcze – ekonomicznych i politycznych podstawach. Skonfrontowana z rzeczywistością kulturową, o której złożoności zapomniała, mimo iż cecha ta jest konstytutywna dla Europy od początku jej istnienia, musi dzisiaj stawiać pewne pytania, które nic nie straciły na swojej aktualności, a znajdują się w samym centrum debaty na temat integracji. W jaki sposób zapewnić współistnienie w Europie narodom, których historia była wspólna, ale tylko częściowo, jako że losy jednych i drugich podczas wielu dziesiątek lat były różne i pogłębiały tym samym przepaść, której nie zasypią deklaracje, nawet o najszlachetniejszych intencjach? Jak odnaleźć wspólne i żywotne odniesienia w Europie, w której nic nie dzieje się samo przez się? Jakie elementy uprzywilejować: stanowiącą wspólne dziedzictwo historię, której często rozbieżne interpretacje niekoniecznie stanowią czynnik spajający? Czy też państwo prawa jako zasadę, na jakiej opiera się funkcjonowanie społeczeństwa, jako pewną filozofię życiową, rodzaj duchowości nazywanej czasami „*le pli de la pensée*”,⁴ wybór określonego ustroju gospodarczego nazywanego gospodarką rynkową? Jest oczywiste, że nawet jeśli po obu stronach dawnej „żelaznej kurtyny” jedni i drudzy stawiają sobie te same pytania, ich rozumienie niekoniecznie jest takie samo, począwszy choćby od różnych znaczeń przypisywanych tym samym słowom, takim jak: Wolność, Naród, Państwo, Laickość, by ograniczyć się tylko do kilku jaskrawych

³ D. Walton, *Penser la communication*, Paris 1997, s.315.

⁴ Określenie stosowane przez Ch. Millon-Delsol, *L'irrévérence, essai sur l'esprit européen*, Marne-Paris 1995.

przykładów.⁵ Inną ważną kwestią są odniesienia, jakie należy odrzucić jako doświadczenia, które nie powinny mieć swojej kontynuacji, ponieważ niektórzy sami je przeżyli i mogą zaświadczyć o ich szkodliwym charakterze, zanim inni nie zostaną zmuszeni do tego, by stały się także i ich doświadczeniem.

Do tego dialogu każdy staje ze swoimi atutami, ale i słabościami. Europa Centralna, której często zarzucano brak obywatelskiej tolerancji, szczególnie względem mniejszości, może jednak uczynić wartość ze swego bogatego doświadczenia w dziedzinie kulturowego współistnienia, zarówno na swoim terytorium, jak i poza granicami państw (w różnych diasporach). Wieloetniczny, wieloreligijny i wielojęzyczny charakter Europy Centralnej skłonił czeskiego pisarza Karela Havlicka Borowsky'ego do zdefiniowania jej jako **miniatury Europy**: maksimum różnorodności na minimum terytorium, czyli dokładne przeciwieństwo logiki imperiów. Wobec narastania zjawisk wielokulturowych⁶ nie będących tradycją Europy Zachodniej oraz wobec obywatelskiego współistnienia, mającego swoje granice we współczesnych zachodnich demokracjach, lekcja pogładowa na temat innego modelu kulturowego współistnienia, wpływająca z doświadczeń środkowo- i wschodnioeuropejskich, może być interesująca dla przyszłej Wielkiej Europy Wspólnotowej.

Kilka kulturowych środkoeuropejskich paradygmatów, takich jak mit „małej ojczyzny”, bezpośrednia więź społeczna (która jest czymś innym niż więź obywatelska), zinterioryzowana kultura jako więź tożsamościowa raczej niż instytucjonalna, powinno zostać poważnie rozważonych w aktualnej dyskusji nad poszerzeniem Unii Europejskiej. Obawy z tym związane zakładają pewne ryzyko, ale przecież mogłaby z tego wypływać także realna korzyść. Aby to osiągnąć, należy najpierw zaakceptować prawdziwą dyskusję nad tożsamością i innością, tak jak są one rozumiane i przeżywane dzisiaj. W tym względzie właśnie, Europa Centralna, dzięki swojej bujnej historii, może wnieść oryginalny wkład. Ten wyobrażony kontynent, o płynnych granicach, który „*nie jest państwem, lecz kulturą lub losem*”,⁷ nieustannie kwestionowany, siłą wcielany w szersze jednostki i czasem zapominany, nie przestał mówić o tym czym jest, ani o tym czym nie jest. Europa Centralna przyzwyczajona jest do

⁵ Por. *Quelles références pour l'Europe*, red. J.Nowicki, Paris 1996 (praca zbiorowa zawierająca materiały z międzynarodowego sympozjum zorganizowanego w Paryżu z udziałem uczestników z Europy Środkowej i Francji).

⁶ Przez termin ten rozumiemy amerykańskie „zróżnicowanie kulturowe” i jego konsekwencje, analizowane przez E.Todda w: *Le destin des immigrés*, Paris 1994 oraz ostatnio przez D.Wolton w op.cit. Nie jest to więc zaczerpnięte z potocznego języka określenie, równoznaczne z wielokulturową tożsamością, które występuje często w kontekście europejskim.

⁷ M.Kundera, *Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale*, „*Le Débat*” no. 27/1983, s.13.

bolesnego doświadczenia czym jest **narodowa introspekcja** i poddaje się jej, podobnie jak i w przeszłości, w naturalny sposób.⁸

Fakt czy też upodobanie do stawiania pytań o tożsamość nie jest oczywiście przywilejem jedynie Europy Centralnej. Narody należące do Europy wspólnotowej poddawane są tym samym ćwiczeniom, dzisiaj z większą jeszcze intensywnością niż dawniej, a to pod wpływem procesów globalizacji gospodarczej, ale także zmiany stylów życia. Jednakże to, co pozostaje charakterystyczne dla Europy Centralnej to stawiane przez nią **pytania natury egzystencjalnej**, towarzyszące często zwykłym pytaniom o tożsamość narodową lub zbiorową. Wiersz Endre Ady dobrze to ujmuje: „*Somnolente, pauvre Hongrie, Existes-tu, existons-nous?*” („*Uśpione, biedne Węgry, czy istniejecie, czy istniejemy?*”).⁹ Narodowy hymn polski wyraża te same niepokoje, ponieważ wkłada w usta tych, których to dotyczy, zdanie: „*Jeszcze Polska nie zginęła, póki my żyjemy*”.

Traumatyzujące doświadczenie potencjalnego zbiorowego zniknięcia jest wciąż obecne w środkowoeuropejskiej introspekcji narodowej. W czasach opresji wyobrażenie, autoportret narodowy nie szczędzący analizy klęsk i słabości, stał się nieodzownym składnikiem pytań o trudną terażniejszość i przyszłość, co do której miano nadzieję, że będzie lepsza.¹⁰ W czasach niepodległości, pytanie

⁸ Liczba różnych publikacji na ten temat, ukazujących się w krajach Europy Środkowej i Wschodniej jest imponująca. W Polsce patrz m.in.: *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, red. Z.Stefanowska, Warszawa 1973; M.Janion, M.Zielińska, *Style zachowań romantycznych*, Warszawa 1986; J.Tazbir, *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, Warszawa, 1991; J.Prokop, *Uniwersum polskie*, Warszawa 1993; J.Jedlicki, *Źle urodzeni*, Warszawa 1993. A.Tatarkiewicz w artykule *Pytanie o tożsamość* opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” nr 14/1994 proponuje interesującą analizę „polskości” pojawiającą się w ramach narodowych frustracji, czyniąc tym samym aluzję do rozważań E.Todda w: *L'invention de l'Europe*.

W Czechach por.: J.Patocka, *Qu'est-ce que les Tchèques w: L'idée de l'Europe en Bohème*, red. Jérôme Millon, 1991; M.Kundera, op.cit.; artykuły historyka D.Trestika na temat czeskiej tożsamości narodowej polemizujące z pewnymi tezami Patocki, sytuujące kulturowo Czechów w dzisiejszej Europie: *Co byli Patockowi Cesi (Kim byli Czesi Patocki)*, „*Lidove Noviny*”, no. 26/1993; *My v Evropie (My w Europie)*, „*Pritomnost*”, no. 1/1992; *Ktoje vlastne Cech (Kto jest w zasadzie Czechem)*, „*Reflex*”, no. 22/1994. Ukazał się też zbiór *Jaci jsme (Jacy jesteśmy)*, red. J.Rulf, Praga 1997, podejmujący polemikę na temat czeskiej tożsamości z publikacjami w piśmie „*Reflex*” z lat 1993-97.

Na Węgrzech: M.Babits, *A magyar jellemröl (O węgierskim charakterze) w: Mi a magyar? (Co to znaczy być Węgrem?)*, red. G.Szfkü, Budapeszt 1939 (reprint Budapeszt 1992); I.Bibo, *Mis Ères des petits Etats d'Europe de l'Est*, Paris 1993; J Szucs, *Les trois Europes*, Paris 1985.

⁹ E.Ady, *Chants de Jacobins hongrois w: Po Èmes*, Paris 1951, s.99. (tłum. K.W.-P.)

¹⁰ Małe narody i kultury bardziej rygorystycznie podchodzą do samych siebie: ostrzejsza krytyka ich własnego wkładu, nawet ich mniejszego wysiłku, będącego wynikiem zdawania sobie sprawy z faktu niemożności przekroczenia własnych ograniczeń i przyłączenia się do dzieła innych to sąd, który odnajdujemy w: A.Liehm, *Du provincialisme*, „*Lettre internationale*”, automne 1988.

to dotyczy bardziej zgodności i niezgodności z **normą europejską**, będącą punktem odniesienia i gwarancją „normalności”. Niezależnie od postaci, jakie przybiera ta potrzeba autoopisu jako opisu przeżyć wspólnoty, staje się ona często obsesją, tłumaczącą niewątpliwie pewien kompleks (wyższości lub niższości) względem innych. Jerzy Jedlicki mówi w tym kontekście o „nerwicy” polskiej kultury, obawach o nie całkiem oryginalny wkład w dziedzictwo kulturowe Europy, zbytnie naśladownictwo Zachodu, lęk przed byciem jedynie „kulturą z drugiej ręki”.¹¹ W jednej ze swoich powieści zatytułowanej *Kompleks polski*¹² Tadeusz Konwicki dokonuje przeglądu większości zbiorowych obsesji swoich rodaków, takich jak na przykład ciągła obecność tradycji romantycznej, z predylekcją do heroicznych, bezcelowych gestów wykonywanych na próżno, głównie w obronie ojczyzny, definiowanej jako wielki zbiorowy obowiązek. Wyobrażeniu temu towarzyszy rozdźwięk między wysokim mniemaniem o sobie i przeciętną często rzeczywistością, co wyjaśnia stan niejakej frustracji, niekiedy twórczej, a niekiedy odpowiedzialnej za tendencje megalomańskie. W przypadku czeskim Hana Voisine Jechova mówi o „kompleksie zależności”¹³ duchowej i politycznej, leżącej u podstaw postawy oczekiwania na rozwiązanie problemów kraju, które ma przyjść z zewnątrz.¹⁴ Źródło takiej postawy widzi ona w tym, co nazywa świadomością „przegranej bitwy”, czyniąc tym samym aluzję do traumatyzującego doświadczenia Białej Góry. Węgier Jenő Szucs przywołuje „chorobę mentalności”, ponieważ „mechanizm strachu” zdaje się przewyższać „mechanizm rozumu”.¹⁵ Jego rodak, pisarz Peter Esterhazy wyraża w innej formie przesładującą Węgrów myśl o znalezieniu się poza centrum: „Czyżbyśmy jeszcze raz pojawili się jako wielkie mocarstwo literackie na tym sympozjum o poezji? Nie ma co się oszukiwać: małą szkatułką o podwójnym dnie w środku Karpat – oto czym jesteśmy”.¹⁶ Mihály Babits w tekście *O węgierskim charakterze* zachęca rodaków do pozostania sobą po to, aby nie przeżywać bolesnego kompleksu drugorzędności.¹⁷

¹¹ J.Jedlicki, *Polskie nurty ideowe lat 1790-1863 wobec cywilizacji Zachodu w: Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, red. Z.Stefanowska, Warszawa 1973.

¹² T.Konwicki, *Le complexe polonais*, Paris 1992.

¹³ H.Voisine Jechova, *Le complexe de la dépendance dans la littérature tchèque w: L'Europe Centrale, réalité, mythe, enjeu*, Warszawa 1991, s. 253.

¹⁴ Nie jest przypadkiem, że Vaclav Havel w swoim przemówieniu z okazji przyjęcia do Akademii Nauk Moralnych i Politycznych („*Godot nie przyjdzie, ponieważ nie istnieje*”), rozwinął myśl na temat zjawiska oczekiwania sugerując, że należy je obecnie przeżywać jako stan nadziei, a nie jako przejaw rozpacz.

¹⁵ J.Szucs, op.cit., s.109 i 115.

¹⁶ P.Esterhazy, *Etre et ne pas être ici*, „*Lettre internationale*”, été 1988.

¹⁷ M.Babits, op.cit., s.86: „*Musimy pozostać narodem, duchem, wolnym, szlachetnym, twórczym, na wschodnią modłę spokojnym, i wyposażać wszystkich w duchową siłę, nigdy nie czując się wyprzedzonym przez kogokolwiek. I aby to się stać mogło, czerpać z siebie samych*”.

Można by się obawiać, że podobna choroba tożsamości zaprowadzi narody, które się jej poddały albo do wąskiego narcyzmu, albo do zamknięcia się na innych. W mrocznych chwilach historii Europy Centralnej niebezpieczeństwo to występowało i przyczyniało się z pewnością do zepchnięcia jej mieszkańców na peryferie Europy (np. w okresie, który Czesi nazywają „Ciemnością” lub w epoce sarmackiej u Polaków). Tak się szczęśliwie składa, że w historii regionu narodowej introspekcji towarzyszy równie często ogólniejsza refleksja na temat **europejskości** i więzi łączącej kulturę narodową z kulturą Zachodu. Co jest uderzające to fakt, że we wszystkich próbach opisu charakteru narodowego lub kwestii narodowej, **rozważania odnoszą się zawsze w jakiś sposób do Europy**. Czasem ma to miejsce po to, aby wykazać, że model narodowy jest jej naturalną częścią, a czasem by przeciwstawiając się Europie zachować własną oryginalność, mimo różnych prób włączenia do niej. Problematyka ta odwołuje się do pojęć **centrum** i **peryferii** , czyli **prowincjonalizmu** , co Antonin Liehm określa mianem fundamentalnej debaty nad współczesnym kryzysem kultury.¹⁸

Analizując obecną od wieków w polskiej myśli politycznej rewindykację europejskości, wspomniany historyk Jerzy Jedlicki¹⁹ przedstawia trwałość tego ciężenia ku Zachodowi, jako odwieczne wyzwanie w polskiej kulturze. Zauważa on, że w różnorodnych postaciach kultury, ciężenie to stanowiło w historii pewną stałą, którą nazywa „*postawą prozachodnią*”. Opiera się ona na pewnych milcząco przyjmowanych założeniach. Po pierwsze, na przekonaniu, że Zachód rozwinął taki model cywilizacyjny, który powinien służyć jako punkt odniesienia. Idzie za tym myśl, że wartości tej cywilizacji są uniwersalne i będą upowszechniać się w bardziej oddalonych krajach. Wreszcie, chodzi o pewność, że Polska w sposób naturalny należy do tej kultury, ale doznała pewnego opóźnienia w stosunku do trendów rozwojowych na Zachodzie oraz że ma szczególną rolę do odegrania, zwłaszcza jako pomost pomiędzy Wschodem a Zachodem.

Metoda Miłosza, mająca na celu wytłumaczenie mieszkańcom Zachodu kim są Europejczycy ze Wschodu, za punkt wyjścia bierze te same założenia, jako że autor ten postanowił wykazać nie tyle egzotyczny charakter mieszkańców wschodniej Europy, ale wprost przeciwnie, ich przynależność do „Rodzinnej Europy”. Jego francuski wydawca wolał zaproponować jednak inny tytuł tej książki, słynną odtąd „*Inną Europę*”. Trzeba przyznać, że jest to wiele mówiąca różnica. Miłosz starał się przede wszystkim pokazać, kim Europejczyk ze

¹⁸ A.Liehm, op.cit.: „*Temat prowincjonalności zasługuje na szczególne miejsce w wielkich debatach o kulturze współczesnej epoki. Nie tylko jako historyczna łamigłówka, mająca na celu rozstrzygnięcie co było najpierw – kura nacjonalizmu, czy jajko prowincjonalizmu (jedno jest zawsze przyczyną lub usprawiedliwieniem drugiego), ale jako niezwykle aktualne źródło kryzysu kultury, w znaczeniu zarówno indywidualnym jak i uniwersalnym*”.

¹⁹ J.Jedlicki, op.cit., s.196.

Wschodu nie jest, przedstawiając Rosję, tak jak później zrobił to Kundera, jako „nie-Zachód”.²⁰ Podobnie wygląda to u historyka węgierskiego Szucsza, który stara się wykazać istnienie na europejskim kontynencie trzech różnych światów „z których każdy objaśnia każdy”²¹: Zachodu, Europy Środkowowschodniej i Europy Wschodniej, będące czymś całkowicie różnym od modelu rosyjskiego. Stanowisko to wynika z chęci wykazania oczywistości wkładu kultury Europy Centralnej do wspólnego europejskiego dzieła i może być bez trudu podważone, jeśli weźmie się pod uwagę inne kryteria analizy, takie jak struktura społeczna czy rozwój materialny. Nie zmienia to faktu, że głoszona i rewindykowana przynależność jest podstawą dla niniejszych rozważań o tożsamości. Wybrany punkt odniesienia jako model lub ideał, do którego się zmierza jest tak samo ważny jak taka, bądź inna konkretna sytuacja będąca wynikiem przypadku. To dlatego Środkowoeuropejczycy są autorami własnych portretów, w których opisują siebie jako Europejczyków wyposażonych, w zależności od przypadku, w „czeski charakter”, „polskość” czy „węgierskość”.

W tekście przeznaczonym dla południowoamerykańskiego czytelnika, Gombrowicz²² przedstawił syntezę specyfiki polskiej kultury, wybierając na oznaczenie swoich rodaków etykietę „zlatynizowanych Słowian”. Pisarz kładzie nacisk na polski paradoks: te same osoby, które z poświęceniem broniły łacińskiego charakteru swojej kultury, tak naprawdę nigdy się nie odnalazły. Jak konkluduje, zbyt słowiańscy jak na Latynosów i zbyt latynoscy jak na Słowian, Polacy muszą podjąć wyzwanie życia rozdwojonego, godząc tradycję kultu przypisywanego kulturze łacińskiej ze specyfiką słowiańską. Ta heterogeniczność, ta różnorodność wpływów nie przeszkadza mu, ponieważ, jak twierdzi:

„w rzeczywistości wszyscy ludzie żyją otoczeni mieszanką stylów i wrażliwości, czystość zaś istnieje w tym świecie jedynie jako postulat”.²³ Zamiast zakompleksionej i nieśmiałej postawy tego, który „goni Europę” Gombrowicz woli zdrową konfrontację, wynikającą z głoszenia swojej inności: „Nie traćcie drogiego czasu na pościg za Europą – nigdy jej nie dogonicie. Nie próbujcie być polskimi Matisse’ami – z braków waszych nie urodzi się Braque. Uderzcie raczej w sztukę europejską, bądźcie tymi, którzy demaskują; zamiast podciągać się do cudzej dojrzałości, spróbujcie raczej ujawnić niedojrzałość Europy”.²⁴ Gombrowicz poświęcił sporą część swojej twórczości analizie tego, co rozumiał

²⁰ M.Kundera: „Chcę jeszcze raz podkreślić: to ze wschodniej granicy Zachodu lepiej niż z jakiegokolwiek innego miejsca postrzega się Rosję jako Anty-Zachód” (op.cit., s.9).

²¹ Jak wyjaśnia to Fernand Braudel we wstępie do pracy J.Szucsza, op.cit., s.5.

²² W.Gombrowicz, *Polonia y il mundo latino (Polska i świat łaciński)*, nieznanzy tekst z 1944 r. opublikowany po raz pierwszy po polsku przez „Tygodnik Powszechny”, 08.02.1996.

²³ Tamże.

²⁴ W.Gombrowicz, *Journal*, Paris 1995, s.45. (Wersja polska podana w brzmieniu oryginału: *Dziennik (1953-1956)*, Paryż 1971, s.39 - przyp. tłum.)

przez „polskość”, którą stawiał obok niedojrzałości, ze wszystkimi jej fatalnymi konsekwencjami, takimi jak brak odpowiedzialności, zbyt wybujała spontaniczność, nietolerancja, buńczuczny umysł, przyznając jednak zarazem cnotę autentyzmu, zwłaszcza w porównaniu ze zbyt sztywnym charakterem doskonałej formy kultur zachodnich.

Antonin Liehm w tekście na temat cech charakterystycznych kultury czeskiej²⁵ również kładzie nacisk na różnorodność wpływów, prowadzącą do relatywizacji wszystkiego, braku szacunku do czegokolwiek, wiecznej demistyfikacji. Cechy te napawają go optymizmem, jeśli chodzi o los rodaków zdolnych do bronięcia się przed wszelkimi zbyt agresywnymi wpływami poprzez przybieranie postawy, której najlepszą egzemplifikacją pozostaje dzielny wojak Szwejk. „**Chłodni protestanci, chłodni katolicy, chłodni Czesi i Austriacy, chłodni Słowianie**” – tak oto opisuje swoich rodaków, widząc w tym cechy charakteru narodowego nie będące wadami, ale przeciwnie, wnoszące szczególny wkład w europejskość: „*to współwystępowanie wielu perspektyw oraz ich wzajemna relatywizacja stanowi najwyższą wartość i jest świadectwem oryginalności czeskiej kultury*”.²⁶

Węgierski poeta Attila Josef wyraża podobne stanowisko na temat swoich rodaków: „... *nie jesteśmy ani Zachodem, ani Wschodem, ale węgierskością! W naszym narodzie wschodnia tradycja oraz mieszanka krwi alpejskiej, krew, która przysłała z Kamy i nabyta kultura Zachodu stanowią jedno*”.²⁷ Mihály Babits również kładzie nacisk na **wybraną więź**, która jest czymś więcej niż naturalną więzią Węgrów z kulturą zachodnią: „*w ukrytym i szarpanym zakątku Europy, przybyły z daleka i ‘pozbawiony braci’ mały naród, waleczny i rozdarty w walkach, potrafił stać się wiernym depozytariuszem i autonomicznym uczniem wielkiej zachodniej kultury*”.²⁸

W różnych czasach, a szczególnie podczas „zimnej wojny”, odniesienie do Europy nie ograniczało się tylko do prostego opisu wielorakich wpływów, ale nabierało także bardziej zaangażowanego charakteru, które miało postać albo surowej autokrytyki, albo też było wyrazem żalu, urazu. Terminy: „Zachód” i „Europa” stają się synonimiczne, skąd brała się potem wrażliwość na rewindykację **uprowadzonej Europy**, by przywołać w tym momencie tytuł słynnego tekstu Kundery,²⁹ odkrywającego zarazem jego wizję widzenia rzeczy.

²⁵ A.Liehm, *A l'ombre du brave soldat Svejk, particularités de la culture tchèque* w: *L'humour européen*, t.II. Lublin-SÈvres 1993, s.259.

²⁶ Tamże.

²⁷ Cytowane za: G.Tverdita, *Ihlet és eszmélet. Jozef Attila, a teremto gondolkdas költoje (Inspiracja i świadomość. Attila Josef, poeta twórczej myśli)*, Budapest 1987, s.58.

²⁸ M.Babits, op.cit., s.81-82.

²⁹ M.Kundera, op.cit. (Autorka nawiązuje do tytułu tego artykułu: *Zachód uprowadzony ...* – przyp. tłum.)

Kundera chciał, aby Zachód zrozumiał, że to w Europie Centralnej – położonej pomiędzy Wschodem a Zachodem, z jednej strony odsuniętej od niego przez zarządzenia geopolityki, z drugiej zaś stale aspirującej doń – to, co nazywane jest europejskością jest tak nazywane nie na próżno. Jest to bowiem odniesienie, wartość sama w sobie, ideał polityczny i ekonomiczny, ale także i może przede wszystkim – wartość duchowa. „*Umrzemy za Węgry i za Europę*” – to symboliczne zdanie, będące krzykiem rozpaczdy dyrektora czeskiej agencji prasowej w momencie wkroczenia do Budapesztu radzieckich czołgów w 1956 r., jest według Kundery odbiciem wizji jaką utworzyli sobie mieszkańcy Europy Centralnej na temat własnej przynależności kulturowej. Wizja ta ma za podstawę wspólnotę tradycji, tragiczny los, w którym odpowiedź na niebezpieczeństwo unicestwienia polega na lepszym uświadomieniu sobie własnej kultury i na zdolności do jej chronienia i transmisji. Kiedy jednak mówi się o kulturze, myśli się zarówno o tradycji narodowej, jak i o tradycji całej Europy. W ten sposób za każdym razem, gdy chodzi o określenie tożsamości czeskiej, polskiej czy węgierskiej, chodzi o Europę. Kundera zarzuca szczęśliwszej części kontynentu, której europejskość nigdy nie była podważana, że nie podziela tego rodzaju poglądu i żałuje, że na Zachodzie kultura „zdemisjonowała”.

Wizja ta pozostaje niewątpliwie pod wpływem Jana Patocka,³⁰ jeszcze bardziej wymagającego, gdy chodzi o spojrzenia na kulturę europejską. Po pierwsze czeski filozof nie zamyka się w zgryźliwej optyce pełnej urazów w stosunku do „*sprzymierzeńców, którzy zawiedli*”, w szczególności, gdy analizuje dramat, jakim było dla jego kraju Monachium. Zwraca uwagę swoich rodaków na wielkie niebezpieczeństwo, na jakie wystawione są narody Europy Środkowej, a mianowicie na izolację, nawet jeśli wybrana jest ona w imię obrony wielkich wartości. Jedynym rozsądnym wyjściem dla Europy Centralnej jest w jego oczach uczciwa współpraca, mająca za podstawę wspólną troskę, którą dzielają i Europa i Ludzkość. To nie wielkość kraju, lecz jego ambicje i wymagania, które przed sobą stawia stanowią o jego wielkości. Pragnienie chronienia siebie samych, obrona jedynie własnych interesów narodowych, nie wystarczają, aby zainteresować wielkie mocarstwa, twórców wielkiej Historii.

Patocka, będąc bezlitosnym wobec własnych rodaków, krytycznie wyraża się też o Zachodzie, takim jakim go widzi zza „żelaznej kurtyny”. Zaznacza, iż Europa (w rozumieniu ograniczonym do Zachodu) musi pojąć, że nie będzie już niekwestionowanym centrum świata i że w konsekwencji nie może się zadowalać swoją przeszłą wielkością. Powinna być zdolna do zintegrowania doświadczeń „Innej Europy”, stanowiącej integralną część jej własnej historii i wyciągnąć z tego faktu lekcję na przyszłość. Ale aby się to stało, Europa musi

³⁰ Powołujemy się tutaj na: J.Patocka, op.cit. oraz J.Sokol, *La pensée européenne de Jan Patocka* w: *L'Histoire des idées politiques de l'Europe Centrale*, ed. Ch.Delsol, M.Maslowski, Paris 1998.

przypomnieć sobie **duchową tożsamość**, którą część kontynentu, nazywana przez filozofa „*poszkodowaną*”, umiała tak dobrze chronić. Współczesna Europa zdradza, według Patocki, to dziedzictwo, przypisując najwyższą wartość technice. Trzeba zaś powrócić do prawdziwego sensu wysiłku ludzkiego, jakim jest „*troska o duszę*” – historyczny element sukcesu Europy. Sukces Europy Środkowej będzie zaś zależał od jej zdolności do wprowadzenia odpowiedzialnej wolności (bez powodującej urazy rywalizacji) w ramach Europy biorącej za swoją programową podstawę „*troskę o duszę*”. To prawda, że europejską myśl Patocki cechuje pewien idealizm, ale wiele myśli, które sformułował na temat Europy, zdaje się rozważać aktualnie niejeden mieszkaniec kontynentu, zastanawiając się nad sensem wspólnotowego projektu.

W tej rzeczywistości, która zdaje się realizować marzenie, w każdym razie jeśli chodzi o Europę Centralną, na czym miałyby polegać odnaleziona lub na nowo zdobyta europejskość? Przyzwyczajeni do sytuacji przeżywanych jako „nienormalne”, mieszkańcy centrum Europy stawiają pytania o stopień, w jakim odpowiadają temu, co Marcin Król nazywa „*europejską normą przyzwoitości*”,³¹ w której ramach mieści się państwo prawa, system demokratyczny, nowoczesne formy tolerancji, nie zezwalające na nacjonalistyczne lub rasistowskie ekscesy, poszanowanie dla pewnych ograniczeń, jeśli chce się pozostać w dobrym towarzystwie. Chodzi więc o zespół zachowań traktowanych jako akceptowalne oraz świadomość granic, których przekroczyć nie wolno. Dla Marcina Króla norma ta nie jest tym samym, co norma demokracji europejskiej, jako że chodzi o przyzwoitość, czyli pewien sposób bycia. Nie jest on stały, może ulegać osłabieniu i otwierać drogę do tego, czego nie przewidywał. Trzeba być więc ostrożnym. Węgier Peter Esterhazy również robi aluzję do „normalności”. Robi to w sobie właściwy sposób, cierpkim tonem, pełnym kpiny z samego siebie: „*Jest to ten konglomerat, który w przystępie złego humoru nazywamy cywilizacją europejską. Czy będzie to skandal czy perwersja, stopniowo przestajemy na to zwracać uwagę, co może być niebezpieczne, jako że przestajemy tym samym rozpoznawać to, co jest 'normalne', i co oznaczało życie w zdrowym na umyśle kraju, zdrowego na umyśle człowieka*”.³²

Jest to wielkie wyzwanie dla Europy, przywiedzionej do momentu, w którym musi dokonać harmonijnej reorganizacji współistnienia wielu mieszkańców centrów i peryferii. Europejskość rewindykowana przez Europę Centralną, jako element konstytutywny jej własnej tożsamości, nie jest archaizmem ani sfrustrowanym prowincjonalizmem, ale wprost przeciwnie, cennym wkładem wnoszonym do wspólnej (re)konstrukcji. W optymistycznym scenariuszu, który powinien być wspólnym celem, Zachód wniesie pewną *identité du faire*, jak

³¹ M.Król, *Europejska norma przyzwoitości w: Dylematy europejskiej tożsamości*, Warszawa 1992.

³² P.Esterhazy, op.cit.

określił to Predrag Matvejevitch,³³ skierowaną na działanie i na przyszłość, ożywioną bogatym, konkretnym doświadczeniem. Pozbawiona jej Europa Centralna ze swej strony mogłaby wnieść odnowioną europejską świadomość – ponieważ istnieje ona w niej w formie *identité de l'Autre* – chronioną i rewindykowaną pomimo okoliczności, które prowadziły do jej unicestwienia.

Scenariusz ten zakłada komunikowanie się oparte na wzajemnym uznawaniu się i na konfrontowaniu nie tylko modeli ekonomicznych systemów politycznych, ale także i **wrażliwości**, gdzie nie będzie ważna wielkość lub siła danego państwa. „*Wielkie kultury (w domyśle: wielkie narody mówiące 'ważnymi' językami) poddają się często zbiorowej iluzji samowystarczalności. Sądzą, że mają prawo boskie, misję wzbogacania świata i oświecania innych. Jeśli są w stanie przyjmować także coś od innych, to tylko szczyptę, jak egzotyczną przyprawę, z której korzystają, by podnieść smak potraw z własnej kuchni – a więc traktują to jak coś, czego właściwie nie potrzebują, bez czego mogłyby się łatwo obejść, ale w końcu mówi się o tym w towarzystwie, serwuje w dobrych restauracjach, no więc warto spróbować*”.³⁴ Nad tym opisem „provincializmu wielkich” – który Antonin Liehm traktuje jako tak samo zubażający, jak ten charakterystyczny dla peryferii – warto się zastanowić w momencie rozpoczęcia procesu rozszerzania struktur europejskich na kraje Europy Centralnej. Ta ostatnia dała jasno do zrozumienia, że nie chciałaby być petentką, ale współautorką wspólnego dzieła.

tłumaczenie: *Krystyna Wróblewska-Pawlak*

³³ P.Matvejevitch, *Epistolaire de l'Autre Europe*, Paris 1993, s.325. („*Identité du faire*” można przetłumaczyć jako „*tożsamość działania*” w przeciwstawieniu do – pojawiającego się dalej w tekście – „*identité de l'Autre*” – „*tożsamości bycia*” – przyp. tłum.)

³⁴ A.Liehm, *Du provincialisme*, op.cit.