

GALICJA POSTKOLONIALNIE

KLEMENS KAPS
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

JAN SURMAN
Herder-Institut, Marburg

GALICJA POSTKOLONIALNA CZY POSTKOLONIALNIE? *POSTCOLONIAL THEORY* POMIĘDZY PRZYMIOTNIKIEM A PRZYSŁÓWKIEM

Abstract

Klemens Kaps, Jan Surman, Postcolonial or Post-colonial? Post(-)colonial Perspectives on Habsburg Galicia, „Historyka” XLII, 2012, s. 7–27

The article deals with the appropriation of postcolonial studies to look at Central Europe and Galicia. Beginning with the concept of “internal colonialism”, we follow the evolution of postcolonial theory from a basically economy-based concept into a poststructuralist cultural theory, presenting the development and uses of its central concepts, such as Orientalism or *othering*. Based on some examples, we also highlight its previous appropriation to Central Europe and the political implications it carries in this region.

Key words: postcolonialism, Orientalism, internal colonialism, Habsburg Galicia, nationalism

Słowa kluczowe: postkolonializm, orientalizm, kolonializm wewnątrzpaństwowy, Galicja, nacjonalizm

... pisano o tych ziemiach całe kroniki. Narodził się swoisty kult Galicji, w której części nieprawdziwy, wyssany z palca, zmitologizowany [...] ci wszyscy apologetci stworzyli świat, który, owszem, czasem zarażał niezwykłością innych, ale magiczny wydawał się przede wszystkim samym piszącym. Zamknięci w tych biednych miasteczkach, gdzie bogactwo kontrastowało ze skrajną nędzą nie mniej niż na dzikim zachodzie Starego Kontynentu, pisali to, co chcieli zobaczyć, nie zaś to, co tam widzieli. ...

Ludzie stąd nie zapisują się na kartach kronik.

Łukasz Saturczak, *Galicyskość*

W powieści Łukasza Saturczaka Galicja, umiejscowiona pomiędzy literackim przedstawieniem Andruchowycza i Stasiuka, staje się palimpsestem. W jej opisie dostrzegamy nakładanie się na siebie wielu warstw przeszłości — chcianej, niechcianej, przemilczanej lub wyolbrzymianej — oraz trudnej do zaakceptowania i wszechwładnej teraźniejszości. Zderzenie pamięci pokoleniowej (dzieci, rodziców, dziadków) oraz współczesne dylematy Polaków i Ukraińców dotyczące własnej tożsamości przypominają o odrzuc-

nym micie. Galicję Saturczaka tworzą zarówno Ukraińcy, Polacy, Rusini, jak i Polacy narodowości ukraińskiej oraz wyznania mojżeszowego, Rosjanie, Ukraińcy o polskich korzeniach, żydowscy konwertyci, Sowietci, post-Sowieci, upowcy, akowcy, Franciszek Józef i Józef Piłsudski. Galicja to osobliwy mit, który należy porzucić, ażeby dotrzeć do rzeczywistości — ale jednocześnie owa rzeczywistość wyjaśnia dlaczego terazniejszość, złapana w sidła przeszłości, więcej ma w sobie elementów mitologizujących niż jej własny kult.

Jednak Galicja, w której porusza się Saturczak, to także obszar wzajemnych wyobcowania, odrzucenia sąsiada, patrzenia na innych z góry, biedy, antysemityzmu — kulturowych wykluczeń, symbolicznych hegemonii i „wewnętrznych orientalizmów”¹. Z jednej strony stoi bowiem Polak zaborca, z drugiej Ukrainiec upowiec, a pomiędzy nimi Żyd. Wszystkich łączy wzajemne zarzuty i konflikty, na które patrzy wszechobecny Franciszek Józef.

Galicja, Galizien, Hałyczyna, Golicje — to „wynaleziona”² przez Habsburską administrację prowincja, przez którą obecnie przechodzą granice państw i pamięci narodowych. Od kilku lat w obszarze nauki i literatury obserwowane jest coraz większe zainteresowanie jej dziejami. Mitologiczna pokojowa wielokulturowość „Galicjijskiego Piemontu”, a także bardziej prozaiczne podkreślanie odmienności kulturowej Krakowa i Warszawy, Lwowa i Kijowa, staje się zarówno podstawą lokalnych kulturowych samoidentyfikacji, jak i obszarem zainteresowania humanistów pochyłających się nad procesami narodotwórczymi, funkcjonowaniem imperiów, konfliktami etnicznymi i pamięciowymi, funkcjonowaniem pograniczy, kresomanami i kresofobami.

Niniejszy tom to kolejna próba podjęcia tematu istnienia i funkcjonowania Galicji jako prowincji Monarchii Habsburskiej. Mit Galicji jest bowiem niejednorodny — w jego obszarze pojawiają się zarówno obrazy oazy spokoju i kultury, jak i nędzy galicyjskiej czy SS Galizien. Tradycja galicyjska wiązana jest także z galicyjskim grzańcem i Krakowskim Kredensem. W pamięci o niej paradoksalnie współlistnieją obok siebie obrazy pogromów i wieloetniczności, Uniwersytetu Jagiellońskiego i Towarzystwa im. Szewczenki, Mychajło Hruszewskiego i Michała Bobrzyńskiego. Galicja zatem domaga się swojej postkolonialności — uwolnienia od swych własnych mitów i narodowych „piemontyzacji”, przy jednoczesnym zachowaniu swej różnorodności i związanych z nią konfliktów.

Wspomniany tutaj postkolonializm nie odnosi się jednak do typowego „kolonializmu” charakterystycznego dla zamorskich imperiów, lecz do wzorowanej na propozycjach Michela Foucaulta i Jacquesa Derridy analizy dyskursu kulturowych hegemonii³ — wykluczeń, orientalizacji, podporządkowania. Kontekst XIX wieku, do którego nawiązuje większość artykułów, to czas niezwykle ważny dla regionu. Z jednej strony jest to okres pozaborowej supremacji języka niemieckiego, z drugiej, szczególnie po 1867 roku, czas dominacji Polaków. To również wtedy kształtują się i krzepną tożsamości

¹ M. Bakic-Hayden, *Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia*, „Slavic Review” 1995, t. 54, nr 4, s. 917–931.

² L. Wolff, *The Idea of Galicia: History and Fantasy in Habsburg Political Culture*, Stanford 2010.

³ Por. D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, wyd. 3 popr., Reinbek 2009, s. 184–237.

narodowe prowadzące do mediacji między kulturami oraz projektami narodowymi/nacjonalistycznymi. Wszystkie te zjawiska wpisują się w szeroko rozumiany modernizm, który wyznaczają narodziny ruchu socjalistycznego i kobiecego, zmiany struktury społecznej oraz rosnąca i bardziej odczuwalna konkurencja zarobkowa.

Galicja jako część kontynentalnego imperium Monarchii Habsburskiej jest idealnym przykładem ukazującym wielorakość hegemonicznych współzależności kulturowych i politycznych. Zmiany polityczne — tj. aneksja regionu w czasie rozbiorów Rzeczypospolitej Obojga Narodów, inkorporacja Krakowa w 1846 roku, a w drugiej połowie XIX wieku migracja realnej władzy z Wiednia do Lwowa przy zachowaniu integralności terytorialnej — pozwalają opisać zmiany i ciągłości „kolonializmów” w czworokącie kultury niemieckiej, polskiej, rusińskiej/ukraińskiej i żydowskiej, zachodzące zarówno w sferze wyobrażeń, jak i codzienności. Szczególny nacisk położony jest tutaj na problem marginalizacji kulturowej oraz *colonial imaginery* — sposób postrzegania własnej sytuacji kolonialnej oraz poczucie „misji cywilizacyjnej” jako wskaźników kulturowych zależności, którymi nacechowany jest każdy wielokulturowy region. W Galicji, gdzie różne imperializmy przeplatały się, było to szczególnie widoczne.

OD KOLONIALIZMU DO POSTKOLONIALIZMU

Michael Hechter na przykładzie Irlandii, wewnętrznej kolonii brytyjskiej, zaproponował definicję kolonializmu nawiązującą do początku nowożytności. Według niej kolonializm:

Standardowo obejmuje dominację zdefiniowanej jako obca „rasowo” i kulturalnie grupy podbijającej, narzuconą w imię dogmatycznie pojętej rasowej, etnicznej lub kulturowej wyższości, nad materialnie podrzędną ludnością miejscową. Występuje tu zatem kontakt pomiędzy różnymi kulturami. Społeczeństwo zdominowanych traktowane jest instrumentalnie poprzez metropolię. Ta ostatnia, ażeby zachować polityczną stabilność, ucieka się nie tylko do siły, lecz także do zestawu rasowych lub kulturowych stereotypów legitymizujących podporządkowanie wobec metropolii⁴.

Rozwój kolonialny bazuje tutaj na podziale pracy, który usprawiedliwiany jest najpierw różnicami kulturowymi i dopiero potem klasowymi. Stanowiska prestiżowe zastrzeżone zostają dla przedstawicieli metropolii, gdy pozostałe — mniej znaczące lub wiążące się z niższym statusem społecznym — wykonywane są przez niżej wartościowaną pod względem kulturowym miejscową ludność. Uzupełnieniem tego, jak podkreśla Hechter, jest eksploatacja surowców naturalnych eksportowanych do metropolii względnie środków przemysłowych. Ekonomiczna zależność wzmocniana jest poprzez środki prawne, polityczne oraz wojskowe. Centra kontrolują handel oraz system kredytowy kolonii wewnętrznej, w której najczęściej utrzymywany jest słabo rozwinięty sektor usług, co przekłada się na niski poziom życia mieszkańców i wysoki wskaźnik frustracji społecznej (którego jednym z przejawów jest wzrastający alkoholizm). Do tego dochodzi narodowa dyskryminacja języka, religii oraz innych elementów kultury⁵. Różnice kulturowe były także podtrzymywane i wspierane poprzez przestrzenną dychotomię centrum i peryferii.

⁴ M. Hechter, *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*, Berkeley 1975, s. 30.

⁵ Tamże, s. 31–34.

Przenikanie i akulturacja elementów peryferyjnych do kultury centrum były więc sztucznie hamowane⁶.

Proponowana przez Hechtera definicja kolonializmu, odwołująca się przede wszystkim do różnic ekonomicznych, nie odgrywała większej roli wśród pierwszych postkolonialnych teoretyków, tj. Frantza Fanona⁷ czy Edwarda Saïda⁸. Jako zdecydowanie nieadekwatną dla Europy Środkowej, odrzuca ją także Larry Wolff⁹. Podobnie zresztą czyni niemiecki historyk Jürgen Osterhammel, zajmujący się problematyką różnorodności kolonialnych form ekonomicznych. Kolonie Ameryki Łacińskiej oraz Afryki służyły zarówno jako dostarczyciele surowców naturalnych dla europejskich metropolii, jak i rynki zbytu wyrobów gotowych. Powiązane było to z bazującą na kategoriach rasistowskich brutalną polityką ekonomiczną, ekologiczną i społeczną. Nieco inaczej przedstawiała się sytuacja w Azji, gdzie europejskie państwa kolonialne nie powstrzymywały wprawdzie industrializacji, lecz także jej nie wspierały. W tym samym czasie brutalny japoński kolonializm stworzył ważne warunki do ekonomicznego rozkwitu Korei, Tajwanu i części Chin. Niezależnie od tych różnic, we wszystkich koloniach system podatkowy, eksport oraz waluta przejęte zostały przez kolonizujących. Także funkcjonowanie kolonialnego rynku podporządkowane było interesom i potrzebom metropolii. Jednak efekty polityki kolonialnej nie mogły być bardziej zróżnicowane¹⁰.

Sam Osterhammel proponuje zatem nową definicję kolonializmu, która nie bazuje na kryteriach ekonomicznych, lecz uwzględnia również perspektywę nauk politycznych, społecznych i kulturoznawczych. Tym samym kolonializm to:

relacja między lokalną (lub przywiezioną pod przymusem) większością i mniejszością obcych kulturowo najeźdźców. Podstawowe decyzje dotyczące życia kolonizowanych podejmowane są i wdrażane przez kolonialnych władców, realizujących interesy odległej metropolii. Odrzucając kulturowy kompromis ze skolonizowaną ludnością, kolonizatorzy są przekonani o własnej wyższości uświęcającej ich prawo do rządzenia (*sendungsideoologische Rechtfertigungsdoktrinen*)¹¹.

Widoczna tu zmiana podejścia umożliwia przede wszystkim zbliżenie do siebie teorii kolonializmu i postkolonializmu, mimo iż podejście to bazuje jeszcze mocno na perspektywie socjologicznej i historyczno-politycznej.

Pierwsze pokolenie postkolonialnych teoretyków inaczej interpretowało centralne punkty funkcjonowania kolonializmu, a mianowicie biegunowość wyższości „cywilizowanego kolonizującego” i niższości „kolonizowanego «barbarzyńcy»”. W dychotomii tej podkreślano, iż to kolonizujący stwarza kolonizowanego¹². Do tego podejścia nawiązywało wielu autorów interpretujących kolonializm jako symboliczno-dyskursywny system postrzegania oraz interpretacji w oparciu o wyżej wspomnianą dychotomię¹³.

⁶ Tamże, s. 37, 40.

⁷ F. Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt a.M. 1985 [oryg. 1952].

⁸ E.W. Saïd, *Orientalism—Western Conceptions of the Orient*, London 2003.

⁹ L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1995, s. 8 i n.

¹⁰ J. Osterhammel, *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2003, s. 78–88.

¹¹ Tamże, s. 21.

¹² F. Fanon, dz. cyt., s. 63, 68.

¹³ B. Kossek, *Herausforderungen des Postkolonialismus für die feministische Geschichtsforschung*, „Beiträge zur historischen Sozialkunde”, Sondernummer 2000: Geschlecht und Kultur, s. 14–21, tu: s. 14.

Z tego powodu postkolonialne teorie zwracają dużą uwagę na stereotypy jako elementy konstruowania i reprezentacji inności (różnicowanie, orientalizacja) zarówno w Europie, jak i poza nią¹⁴.

Said definiował orientalizm jako „zachodni styl dominacji, restrukturyzacji oraz posiadania władzy nad Orientem”¹⁵, która (re)produkowana jest poprzez dyskursywny proces „orientalizacji”¹⁶. Wiązało się z tym przesunięcie z socjologicznej definicji kolonializmu do charakterystycznych dla teorii dyskursu kategorii różnicy oraz (hegemonicznego) *mental mapping*.

Takie rozumienie postkolonializmu pozwala właściwie zrozumieć oraz opisać policentryczne relacje dominacji zachodzące w wielokulturowych społeczeństwach Europy Środkowo-Wschodniej. Jak podkreślał Clemens Ruthner, klasyczna socjologiczna definicja kolonializmu w przypadku Monarchii Habsburskiej pozwala zastosować ją wobec Bośni-Herzegowiny, podczas gdy perspektywa zaproponowana przez kulturoznawstwo pozwala spojrzeć na stosunki dominacji i podporządkowania wewnątrz monarchii na jednym poziomie symbolicznym, zawierającym w sobie wyobraźnię kulturową oraz obrazy własnego i obcego¹⁷.

Ta zmiana perspektywy pozwala także na zastosowanie jej w badaniach nad innymi obszarami, czego znakomitym potwierdzeniem są studia Huberta Orłowskiego dotyczące pozycji Polski w niemieckim dyskursie epoki nowożytnej, kluczowym dla dziewiętnastowiecznej „polityki kolonialnej” Rzeszy Niemieckiej w Wielkopolsce¹⁸. Podobne badania prowadzi Izabela Surynt zajmująca się problematyką literackich niemieckojęzycznych opisów Polski w XIX wieku. W swoich pracach wskazywała ona na obserwowane w nich przypisywanie sobie roli instytucji kultury uzasadniające misję cywilizacyjnego kreowania Podrzednego¹⁹. Kolejnymi przykładami mogą być także analizy uwarunkowań pruskiej polityki leśnej na Pomorzu (Bory Tucholskie/Tucheler Heide, Kaszuby/Kassubei) podejmowane przez Jeffreya Wilsona²⁰. W swoich badaniach zwraca on uwagę na fakt, iż to nie centralistycznie prowadzona reorganizacja i regulacja lasów wywołała kultu-

¹⁴ Tamże s. 17.

¹⁵ E.W. Said, dz. cyt., s. 3.

¹⁶ Tamże, s. 49–73.

¹⁷ C. Ruthner, *K.u.k. Kolonialismus als Befund, Befindlichkeit und Metapher: Versuch einer weiteren Klärung*, [w:] *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, red. J. Feichtinger, U. Prutsch, M. Csáky, Innsbruck 2003, s. 111–128, tu: s. 114, 116 i n.

¹⁸ H. Orłowski, *Z modernizacją w tle. Wokół rodowodu nowoczesnych niemieckich wyobrażeń o Polsce i o Polakach*, Poznań 2002. Odnośnie do polityki Rzeszy Niemieckiej w Wielkopolsce zob.: J.J. Kulczycki, *German cultural imperialism in Prussian Poland, 1871–1914*, [w:] *Russian and Slavic History*, red. D.K. Rowney, E.G. Orchard, Columbus, Ohio 1977, s. 105–122. P. Ther, *Deutsche Geschichte als imperiale Geschichte. Polen, slawophone Minderheiten und das Kaiserreich als kontinentales Empire*, [w:] *Das Kaiserreich transnational. Deutschland und die Welt 1871–1914*, red. S. Conrad, J. Osterhammel, Göttingen 2004, s. 129–148.

¹⁹ I. Surynt, *Postępy, kultura i kolonializm Polska a niemiecki projekt europejskiego Wschodu w dyskursach publicznych XIX wieku*, Wrocław 2006; por. także: t a ż, *Postcolonial Studies and the ‘Second World’: Twentieth-Century German Nationalist-Colonial Constructs*, „Werkwinkel” 2008, t. 3, nr 1, s. 61–87.

²⁰ J.K. Wilson, *Environmental Chauvinism in the Prussian East: Forestry as a Civilizing Mission on the Ethnic Frontier, 1871–1914*, „Central European History” 2008, t. 41, s. 27–70.

rowe dychotomie i elementy dyskursu orientalistycznego à la Said, lecz jej symboliczno-dyskursywny kontekst.

W tym sensie perspektywa postkolonialna może być także zastosowana do analizy „misji cywilizacyjnych”, które miały miejsce nie tylko w koloniach pozaeuropejskich, lecz także wewnątrz Europy, gdzie kształtowały dyskursy modernizacyjne oraz uzasadniały polityczną władzę. Na tle stworzonego poprzez dyskurs oświeceniowy dychotomicznego rozdzwieńku pomiędzy Barbarzyństwem a Cywilizacją, postulowane było dostosowanie się do społeczno-kulturowego porządku postrzeganego jako wyższy. Forsowaniu tej strategii służyły praktyki i instytucje państwa oraz społeczeństwa obywatelskiego²¹.

Inny wymiar zmiany perspektywy postkolonialnej tkwi w odrzuceniu pojmowanych esencjalistycznie kategorii kulturowych i społecznych. W tym względzie *postcolonial studies* postrzegają hybrydyzację, opisywaną także jako kreolizacja lub synkretyzm, jako możliwość dekonstrukcji lub przynajmniej relatywizacji binarnych kategorii. Dlatego też zwracana jest uwaga na wzajemne współzależności, gdyż podmioty podporządkowane przyswajają sobie praktyki panujących i tym sposobem przeciwstawiają się kolonialnej władzy. Umożliwia to także połączenie projektu postkolonialnego z historią transferu, historią przeplataną (*entangled history*) czy *histoire croisée*. Hierarchia może również oddziaływać poprzez włączenie podmiotów podporządkowanych w dominujące dyskursy. W odróżnieniu od podejścia Hechtera, kolonialna władza reprodukuje się więc nie poprzez ustabilizowanie dychotomii, lecz poprzez ich częściowe rozwiązanie. Obydwa przypadki uzmysławiają jednak wzajemne oddziaływanie na siebie kolonizującego oraz kolonizowanego²². Elleke Boehmer, porównując antykolonialne strategie zauważa, iż wiele konceptów przenikało nie tylko jako translacje z dyskursu kolonialnego i antykolonialnego, lecz także z samych antykolonialnych dyskursów²³. Jednakże to, co określamy mianem *cross-boundary interdiscursivity*, umożliwiające zostało nie tylko poprzez migracje, lecz także dzięki powszechnie używanemu językowi angielskiemu jako formie komunikacji.

OD TEORII ZALEŻNOŚCI DO TEORII KULTURY

Jednym z zarzutów wobec Saidowskiego konceptu Orientu, a także wynikającej z niego wersji postkolonializmu, było jego własne kolonialne uwarunkowanie. Jak wskazuje Jeniffer Robertson, w koncepcji Saída „wschód” po raz kolejny pozostaje niemy. Said — jak zaznacza Robertson — uprzywilejowuje intelektualne i teoretyczne trendy „europejsko-amerykańskie jako uniwersalne, zaciemniając i neutralizując historie oraz tradycje niezachodniego imperializmu i związanych z nimi praktyk *othering*”²⁴. Z tą kry-

²¹ *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, red. B. Barth, J. Osterhammel, Konstanz 2005.

²² D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton–Oxfordshire 2005, s. 40–42; M. Rössner, *Das leere (zentraleuropäische) Zentrum und die lebendige Peripherie—Gedanken zu Musils „Kakaniien“—Kapitel im Mann ohne Eigenschaften in einem lateinamerikanischen Kontext*, [w:] *Schauplatz Kultur — Zentraleuropa. Transdisziplinäre Annäherungen*, red. J. Feichtingerin., Innsbruck 2006, s. 269–277, tu: s. 272 i n., 276.

²³ E. Boehmer, *Empire, the National, and the Postcolonial, 1890–1920: Resistance in Interaction*, New York 2002.

²⁴ J. Robertson, *Mon Japon: the Revue Theater as a Technology of Japanese Imperialism*, „American Ethnologist” 1995, t. 22, nr 4, s. 970–993, tu: s. 973.

tyką związane jest pojęcie *internal orientalism*, które ujawnia praktyki *othering* w społeczeństwach poddanych tymże praktykom przez Zachód, dekonstruując przez to dualizm Wschód-Zachód jako wymyśloną przez kolonizatora konstrukcję, zastępując ją różnorodnością zależności/orientalizmów/kolonializmów. Adekwatne w tej sytuacji jest więc także rozróżnienie pomiędzy *internal* i *external colonialism*. To pierwsze odnosi się do kolonizacji miejscowego/tubylczego innego (mogącego też pochodzić z zewnątrz) w obrębie jednego społeczeństwa. W drugim przypadku mamy do czynienia zaś z klasyczną formą kolonializmu czyli z panowaniem jednego państwa nad drugim. W tym miejscu interesująca jest dokładna relacja pomiędzy jednym i drugim konceptem, nasuwająca pytanie o sposób współdziałania obu form *othering*.

Ivan Kalmar i Derek Penslar, autorzy pracy *Orientalism and the Jews* przedstawili podobną krytykę koncepcji Saïda, rozszerzając jednocześnie proponowaną przez niego teorię. Z jednej strony podkreślali oni orientalizację Żydów na przestrzeni wieków, z drugiej zwracali uwagę na rolę ich samych w procesie orientalizacji. Analizie poddane zostały zarówno stereotypowe wyobrażenia o Żydach, wyobrażenie ich jako jednej, homogenicznej grupy (jako element kulturowej kolonizacji oraz transferu conceptów), a także żydowskie wyobrażenia orientu. Tym ostatnim nie był jednak tylko *othering* Żydów od Muzułmanów, *internal orientalism* (Ostjudentum, Aszkenazyjczycy), lecz także zaprzeczanie i dekonstrukcja dychotomii Wschód-Zachód przesuwające ich samych w „niebezpiecznie wschodnim kierunku”²⁵.

Inną wariacją na temat orientalizmu jest *reverse orientalism*, czyli zaakceptowanie „zachodniej” krytyki społecznej i przekształcenie jej w cechę pozytywną, na której zbudować można politykę kulturową. Ten właśnie koncept — na co wielokrotnie zwrócono już uwagę — ma nie tylko bliski związek z projektem nacjonalistycznym, lecz także neguje różnorodność kulturową pod pozorem esencjalizującego spojrzenia dominującego Innego²⁶.

Pomimo iż orientalizm i imperializm generalnie uznawane są za produkty oświecenia, kilkakrotnie zwrócono uwagę także na „postkolonialne aspekty” kultury średniowiecznej. Nie oznacza to jednak uznania postkolonialności średniowiecza, lecz próbę kontestacji ukształtowanej periodyzacji, podkreślenie jej hybrydyzacji oraz różnorodności czasowych pomiędzy kulturami, a także zwrócenie uwagi na elementy orientalizującej ciągłości oraz zadanie pytania o zjawisko „wynajdowania średniowiecza” w procesach narodotwórczych²⁷.

Z drugiej jednak strony pojawiło się kilka koncepcji definiowania różności w nieklasycznie kolonialnych środowiskach. Jedna z nich odnosi się do języka jako wyznacznika inności, którą podkreślał w swoich analizach Mykoła Riabchuk²⁸. Innym podejściem jest to, które zaproponowała Bakić-Hayden w analizie Bałkanów, określane jako „orienta-

²⁵ *Orientalism and the Jews*, red. I.D. Kalmar, D. Penslar, Waltham, MA 2004.

²⁶ M.L. Hill, 'Asian Values' as Reverse Orientalism: Singapore, „Asia Pacific Viewpoint” 2000, t. 41, s. 177–190; G. Khiaany, *De-Westernizing Media Theory, or Reverse Orientalism: 'Islamic Communication' as Theorized by Hamid Mowlana*, „Media, Culture & Society” 2003, t. 25, s. 415–422; Y. Kikuchi, *Japanese Modernisation and Mingei Theory: Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*, Curzon 2004.

²⁷ *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*, red. A.J. Kabir, D. Williams, Cambridge 2005.

²⁸ M. Riabchuk, *Od Malorosji do Ukrainy*, Kraków 2002.

lizm zagnieżdżony” (*nesting orientalism*) lub „gradacja orientów”. Podejście to potwierdza kulturowo relatywizującą (i tym samym anty-dominującą) opinię, iż każdy „orient” ma także „swoją orient” zależny nie tylko od hegemonicznego dyskursu, lecz także od własnych osobno uwarunkowanych wartości kulturowych. Perspektywę tę zastosowała także Maria Todorova, która odstąpiła od używania Orientalizmu, krytykując go jako normatywną kategorię. W jej *Balkanach wyobrażonych* Wschód i Zachód przeplatają się wzajemnie i zmieniają pozycje²⁹.

Wiedeński antropolog Andre Gingrich zwrócił natomiast uwagę na stałą obecność muzułmańskiego innego w kulturze, opisując specyfikę mitów i metafor rezydujących z kulturze ludowej i publicznej odnoszących się do religijnej i kulturowej różnicy. Nawiązując do idei *antemurale frontier orientalism*, łączył się z historią kontaktów i interakcji³⁰. W sposób szczególny dotyczy to esencjalnego innego, czyli Muzułmanina. Kwestia ta w ostatnim czasie stała się przyczynkiem postkolonialnie zorientowanego komparatystycznego projektu badania materialnych śladów obecności „Turka” w Europie Środkowej, a także reperkusji związanych z jego powracającym obrazem (stereotypem) ukształtowanym w czasach ogłaszania zwycięstwa chrześcijaństwa nad „innowiercami”³¹.

Wraz z podkreśleniem różnorodności form definiowania innego, otwiera się więc droga do postkolonializmu jako krytyki kultury, częściowo różniącej się od ideologii *writing back* lub krytyki braku własnego głosu postkolonialnych społeczeństw. Podkreśla ona ich własne wewnętrzne zróżnicowania oraz obecność grup podrzędnych, nawiązując tym samym do instrumentarium *subaltern studies*³². Centralne miejsce w tak rozumianym podejściu zajmują pytania dotyczące sposobu, w jaki postrzegana, definiowana, (re)kodowana oraz praktykowana jest inność we współczesnych społeczeństwach. Dotyczy to zarówno socjologii krajów post-kolonialnych, jak i na przykład współczesnej Europy, w której społeczeństwa także zmagają się z problemem pogodzenia inności (kulturowej, seksualnej, religijnej) i narodowej jedności. Na tym gruncie pojawiła się też idea włączenia postkolonialnej metodologii w obszar nauk społecznych i socjologii. Łączą je z postkolonialną teorią wspólne zagadnienia i problemy (migracja, diaspora, subiekt, społeczeństwo, modernizacja itd.), dzielą zaś modele kultury „antropologizująco dominującej” versus „dekonstruującej”. *Provincialising Soziologie*, jak przewrotnie nazwały ją Julia Reuter i Paula-Irene Villa to propozycja nowej socjologicznie i postkolonialnie fundowanej krytyki społecznej³³.

W interesujący sposób teorie postkolonialne z dylematami współczesnego społeczeństwa połączył Tomasz Zarycki analizujący funkcje stereotypów, finansowej redystrybucji

²⁹ M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, Wołowiec, 2008 [oryg. 1997].

³⁰ A. Gingrich, *Frontier Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of the Central Europe*, [w:] MESS. *Mediterranean Ethnological Summer School*, t. 2, red. B. Baskar, B. Brumen, Ljubljana 1998, s. 99–127.

³¹ Obydwa projekty realizowane są w międzynarodowej kooperacji w Instytucie Studiów nad Kulturą oraz Historią Teatru Austriackiej Akademii Nauk: (Orientalisms in Comparison: http://www.oeaw.ac.at/ikt/projekte/kdw/kdw_ori_e.html; Shifting Memories — Manifest Monuments. Memories of the Turks and Other Enemies: http://www.oeaw.ac.at/ikt/projekte/odg/odg_sh-me_e.html).

³² Paradygmaticznie: G. Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, [w:] *Marxism and the Interpretation of Culture*, red. C. Nelson, L. Grossberg, Urbana 1988, s. 271–313.

³³ *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, red. J. Reuter, P.-I. Villa, Bielefeld 2010.

oraz odmienności kulturowej w polityce regionalnej Polski. Wskazywał on, iż rozpoczęta po 1989 roku „dekolonizacja” oznaczała także dekolonizację regionów. Zaproponowana przez niego analiza procesu poszukiwania własnej tożsamości, prowadzona z wykorzystaniem teorii postkolonialnej wydaje się wielce obiecująca³⁴.

Przytoczone wyżej przykłady zwracają uwagę na przesunięcie punktów koncentracji teorii postkolonialnej z nacisku na budowanie tożsamości społeczeństwa na różnorodność kulturową polegającą na dekonstrukcji dyskursów dominujących. W tym sensie Dipesh Chakrabarty podkreślił, że „projekt prowincjonalizowania Europy nie może być projektem nacjonalistycznym, natywistycznym czy atawistycznym”; nacjonalizm, podobnie jak marksizm, wpisany jest w to samo imperialistyczne, brutalne continuum uniwersalistycznych epistemologii³⁵ (przy czym angielski termin *nationalism* nie oznacza tu polskiego negatywnego „nacjonalizmu”, lecz proces stabilizowania narodowej narracji towarzyszący budowaniu narodowości³⁶). Ponowne pisanie oraz dekonstrukcja europejskiej narracji nowoczesności służy w oczach klasyka „postkolonialnej trójcy” zwróceniu uwagi na ambiwalencję i użycie siły w tym projekcie — czyli urozmaicenie opisu oraz zwrócenie uwagi na jego heterogeniczność — jednak nie będzie to możliwe bez symetrycznej krytycznej analizy konceptu „Indii”. Esencjalizujący nacjonalizm, tradycjonalizm, afirmacja i wyolbrzymianie swojej kultury, zarówno wśród (dawnych) „kolonizatorów”, jak i „kolonizowanych”, jest krytykowany przez większość postkolonialnych krytyków³⁷. Nacjonalizm może być krótkotrwale pozytywny w post-kolonialnym kontekście (na co zwracał uwagę zwłaszcza Said), lecz nie pasuje do podstawowych założeń postkolonialnej teorii, stając się kolejnym „narcyzmem małych różnic”³⁸. Nie chodzi tutaj jednak tylko o zwrócenie uwagi na hybrydyzację narodowości jako narzuconego konceptu przykrywającego (czasami nawet geograficznie przekreślającego) inne formy tożsamości, lecz o podkreślenie znaczenia oraz przyznanie pełnych praw każdorazowej inności i podrzędności (płeć, seksualność, tożsamości religijne lub regionalne) oraz ukonstytuowanie kultury jako ambiwalencji.

Ta dotycząca głównie Indii diagnoza znajduje także swoje zastosowanie w badaniach wewnątrz europejskich oraz wewnątrzpaństwowych stosunków dominacji i podwładności. Przykładowo, Ulrich Bestes podczas konferencji odbywającej się w listopadzie 2006 we Fryburgu zwrócił uwagę na wzajemne zależności pomiędzy nacjonalistycznymi oraz imperialnymi dyskursami, w których te pierwsze stają się re-akcją na te ostatnie. Pomimo iż kreują się one jako a-narodowe, de facto implikują narodowe roszczenia hegemonii³⁹. W podobnym duchu pisała austriacka historyczka Heidemarie Uhl, która zauważyła, iż perspektywa postkolonialna zastosowana wobec Monarchii Habsburskiej „nie powinna

³⁴ T. Zarycki, *Peryferie. Nowe ujęcia symbolicznych zależności centro-peryferyjnych*, Warszawa 2009, szczególnie s. 191–211.

³⁵ D. Chakrabarty, dz. cyt., s. 43.

³⁶ O różnicy pomiędzy pojęciami por. wstęp do B. Porter, *When Nationalism Began to Hate. Imagining Modern Politics in Nineteenth Century Poland*, New York 2000.

³⁷ Por. *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, red. A. McClintock, Minneapolis 2004; paradygmatycznie P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton 1993.

³⁸ Konceptu tego używa Homi Bhabha: H. Bhabha, *Miejsca kultury*, przekł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.

³⁹ I. Kreiten, *Postcolonial Studies und die Osteuropawissenschaften*, „H-Soz-u-Kult”, 25.11.2006.

prowadzić do redukcji wielowarstwowości etniczno-narodowych pozycji konfliktowych oraz do rozwoju koncepcji dychotomicznego wzorca hierarchicznej różnicy pomiędzy hegemoniczną kulturą elit oraz «skolonizowanymi» wspólnotami czy narodowościami⁴⁰. Powstawało też pytanie, czy to nie poprzez tę dychotomię „generowane zostaje wyobrażenie homogenicznego «innego» w formie skolonizowanych kultur”⁴⁰.

Na taką właśnie ambiwalencję pomiędzy teoretycznym dyskursem studiów postkolonialnych a ich praktyką zwrócił uwagę Eóin Flanner w swojej analizie projektu postkolonialnej Irlandii. Pomimo dekonstrukcyjnego podejścia, studia postkolonialne prowadzone są także w kontekście odnajdowania kulturalnej „autentyczności”, binarnych demarkacji oraz „antykolonialnego nacjonalizmu”. Krytyka *in genere* irlandzkich studiów postkolonialnych jako nacjonalistycznych pochodzi zazwyczaj od przedstawicieli klasycznych dyscyplin operujących nieadekwatnymi do postkolonialnej teorii konceptami⁴¹.

Wydaje się więc słusznym stwierdzenie Johna MacLeoda, iż *postcolonial studies* to teoretyczna propozycja wywodząca z geograficzno-politycznego kolonializmu i poszerzana na „grupy i sieci ludzi związanych wspólnym zobowiązaniem kwestionowania praktyk i konsekwencji dominacji i podporządkowania”⁴² wykracza w ten sposób znacznie poza pierwotny jej kontekst. Pytania, czy i w jakim stopniu podejście to stanie się podstawą kulturowej autorefleksji oraz nowej polityki wobec mniejszości/społeczności marginalizowanych, czy stanie się ono „krytyczną interwencją”⁴³, czy tylko „intelektualną ciekawostką”⁴⁴? stanowią jedną z wiodących kwestii aktualnej dyskusji⁴⁵.

HABSBURG POSTCOLONIAL?

Wracając do kontekstu Monarchii Habsburskiej, warto zaznaczyć, iż jej imperializm i „kolonializm” w ostatnich latach wielokrotnie podkreślany był szczególnie w analizach kulturoznawczych dotyczących polaryzacji imperium-narodowości⁴⁶ oraz procesu klasycznej kolonizacji i aktywnej partycypacji w kolonialnych projektach zamorskich⁴⁷. „Kolonializm wewnętrzny” odnosi się w szczególności do klasycznego przypadku anektowanej pod koniec XIX wieku Bośni-Herzegowiny, w kontekście której można mówić

⁴⁰ H. Uhl, *Zwischen Habsburgischem Mythos und (Post-)Kolonialismus. Zentraleuropa als Paradigma für Identitätskonstruktionen in der (Post-)Moderne*, [w:] *Habsburg postcolonial...*, s. 45–54, tu: s. 51 i n.

⁴¹ E. Flannery, *Ireland and Postcolonial Studies: Theory, Discourse, Utopia*, London 2009.

⁴² J. MacLeod, *Introduction*, [w:] *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, red. J. MacLeod, Routledge 2007, s. 1–18, tu: s. 6.

⁴³ M. Do Mar Castro Varela, N. Dhanan, *Postkoloniale Theorie — Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, s. 138.

⁴⁴ M. Nowicka, *Rzeczpospolita postkolonialna*, „Wiedza i Życie” 2007, nr 9, s. 42–45, tu: s. 45.

⁴⁵ Na temat kwestii wpływu postkolonialnej teorii na edukację, której to tematyce w ostatnim czasie poświęcono wiele uwagi por. na przykład *Postcolonial challenges in education*, red. R.S. Coloma, New York i in. 2009; w Polsce tematyką tą wielokrotnie zajmował się Tomasz Szuklarek.

⁴⁶ Por. dyskusje w: P.M. Judson, *L’Autriche-Hongrie était-elle un empire?*”, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 2008, t. 63 „nr 3, s. 563–596.

⁴⁷ *K. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika*, red. W. Sauer, Wien–Köln–Weimar 2002.

także o klasycznym dyskursie orientalizmu⁴⁸ i zastosowaniu różnych wersji metody postkolonialnej. Ursula Prutsch wskazywała na *soft colonialism*, kulturą dominację niemiecką⁴⁹. Hans Christian Maner szukał cech projektu kolonialnego w aneksji Galicji oraz w wygłaszanych w tym czasie postulatach misji cywilizacyjnej oraz (asymetrycznego) transferu wiedzy⁵⁰, Pieter Judson podkreślił natomiast wzmaganie się kolonialnych form pojmowania Monarchii w dyskursie niemieckojęzycznych nacjonalistów *fin de siècle*⁵¹. Nawiązując do ostatniego stwierdzenia, warto zwrócić też uwagę na fakt, iż ze względu na rosnące po 1867 roku uczucie utraty politycznej hegemonii w Monarchii, dostrzegane zwłaszcza w grupach zwolenników niemiecko-nacjonalistycznych oraz chrześcijańsko-społecznych ideologii Karla Luegera, podkreślano coraz bardziej podrzędną rolę niemieckojęzycznej ludności w procesach prawnych czy redystrybucji finansowej⁵². Anna Veronika Wendland skrytykowała niedawno transfer postkolonialnej teorii na Imperium Habsburskie, podkreślając, iż w sytuacji gdy instrumentarium postkolonialne od dawna jest standardem w badaniach nacjonalizmu oraz studiach o imperiach, używanie przez historyków metafory (post)kolonializmu oraz koncentracja na jego przejawach zawęża pole badań, koncentrując się na wybranych fenomenach. „Austro-Węgry stanowiły pełen ambiwalencji europejski *Sonderkolonialismus*” jednak pozbawione głębszej refleksji *postcolonial studies* nie oddadzą tej skomplikowanej materii, którą lepiej uchwyci postimperialne podejście bazujące na metodyce postkolonialnej⁵³. Nawiązując do tego, stwierdzić można jednak, iż studia postimperialne posiłkujące się metodą postkolonialną — prezentowane na przykład przez czasopisma „Ab Imperio” lub „Kakanien Revisited” — znajdują się w dalszym ciągu w fazie początkowej. Brak im także stabilnej podstawy teoretycznej. Podkreślenie „własnej” imperialnej a nie „importowanej” kolonialnej tożsamości środkowoeuropejskich projektów wydaje się jednak bardzo obiecujące.

Odchodząc od pytania, czy i w jaki sposób C. K. Monarchia była kolonialna, zwrócić można uwagę na mobilizację postkolonialnego instrumentarium do badań jej kultur w ich współzależności. Na „kolonialny” kontekst zwróciła tutaj uwagę Brigitte Fuchs w pracy na temat konstrukcji kategorii rasy, narodu i płci w niemieckojęzycznym (szczególnie austriackim) dyskursie. Mamy tutaj do czynienia nie tylko z mocno wartościującymi konceptami, dyskursywnym połączeniem obrazów kulturowej podrzędności między kolo-

⁴⁸ C. Ruthner, *Habsburg's Little Orient. A Post/Colonial Reading of Austrian and German Cultural Narratives on Bosnia-Herzegovina, 1878–1918*, [w:] *Kakanien Revisited*, 22.5.2008, <http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/CRuthner5.pdf>.

⁴⁹ U. Prutsch, *Habsburg Postcolonial*, [w:], *Habsburg Postcolonial...*, s. 33–43, tu: s. 36.

⁵⁰ H.-Ch. Maner *Galizien. Eine Grenzregion im Kalkül der Donaumonarchie im 18. und 19. Jahrhundert*, München 2007, s. 49.

⁵¹ P. Judson, „*Inventing Germans: Class, Nationality, and Colonial Fantasy at the Margins of the Habsburg Monarchy*”, [w:] *Nations, Colonies, and Metropolises*, red. D.A. Segal, H. Richard, [Numer specjalny „Social Analysis” 1993, nr 33], s. 47–67.

⁵² Por. A. Gürtler, *Deutsche Hochschulnot in Österreich. Referat erstattet in der Monatsversammlung der Vereinigung deutscher Hochschullehrer in Graz am 12. Februar 1913*, Graz 1913. Poczucie marginalizacji odnaleźć można także w tekstach postulujących oddanie ziem kontrolowanych przez Słowian dla utrzymania władzy w pozostałej części, por. J. S h e d e l, *Austria and its Polish subjects, 1866–1914: A Relationship of Interests*, „Austrian History Yearbook” 1999, t. 30. s. 23–41.

⁵³ A.V. Wendland, *Imperiale, koloniale und postkoloniale Blicke auf die Peripherien des Habsburgerreiches*, [w:] *Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen*, red. C. Kraft, A. Lüdtke, Frankfurt/M. 2010, s. 215–235.

niami zamorskimi a nieniemieckimi prowincjami Monarchii, lecz także z podobieństwami w dyskursie „wykluczenia” sposobów definiowania odmienności rasowych/etnicznych/kulturowych oraz różnicy płci pomiędzy obydwojma projektami⁵⁴.

Zagadnienia dotyczące antropologii i nauk „kolonialnych” *in genere* opisane zostały też w tomie pod redakcją Marianne Klemun *Wissenschaft und Kolonialismus*⁵⁵. W jednym z artykułów Christian Marchetti zwrócił uwagę na nieformalną hierarchię panującą w Monarchii i przedstawił wielowarstwowy opis etnograficzny według polityczno-hegemonicznych uwarunkowań. W przeciwieństwie do Brigitte Fuchs, Johann Schimanski i Ulrike Spring opisując kolonizacyjne misje polarne zauważają, iż wraz z kolonizacją „biała karta” pokrytych śniegiem i lodem terenów służyła podkreślaniu nieagresywnej misji cywilizacyjnej niemieckojęzycznych elit. Sprzyjała ona zatem rozszerzaniu wewnętrznego kolonialnego dyskursu Monarchii Habsburskiej. Jan Surman podkreślił natomiast, iż hegemoniczne argumenty niemieckojęzycznej wyższości naukowej znajdują odzwierciedlenie w emancypujących się kulturach monarchii.

Od-pisywanie (*writing-back*) i podkreślanie tożsamości skutkuje nie tylko w intensyfikacji produkcji kulturowej, lecz także w powstawaniu alternatywnych filozoficznych konceptów podkreślających partycularną rolę języka w produkcji wiedzy, w odróżnieniu od niemieckojęzycznej ideologii podkreślającej jego kluczową rolę w upowszechnianiu nauki.

Pytanie o postkolonialne zależności językowe w kontekście Galicji zadawali także wiedeńscy slawiści Alois Woldan i Stefan Simonek⁵⁶. Zdaniem tego ostatniego koncept hybrydyzacji wypracowany przez Homiego Bhabhę tylko częściowo może zostać wykorzystany w kontekście autorów galicyjskich. Hybrydyczni autorzy znajdowali się w coraz większym stopniu w konflikcie między Imperium a Narodem, co w przypadku Tadeusza Rittnera doprowadziło do utraty tożsamości i marginalizacji w obydwu dyskursach. Obydwaj wiedeńscy badacze skupili się także na pozycji rusińskich autorów galicyjskich jako podporządkowanych podwójnej, polskiej i niemieckiej hegemonii. Podkreślali m.in. pozornie emancypującą rolę języka niemieckiego. Jak zaznaczał Woldan, wybór języka nie stanowi tylko zmiany formy komunikacji, lecz wyraża się także w stosowaniu innych pojęć niż te widoczne w tekstach ukraińskojęzycznych: na przykład słabiej akcentowane są tendencje społeczno-krytyczne — co nasuwa pytanie nie tylko o „neutralność” języka, lecz także o hybrydyczność autorów, świadomie dopasowujących treści do medium.

Tim Beasley-Murray zauważył także, iż niemieckojęzyczna literatura Monarchii może być opisana poprzez ambiwalencję słowiańskiej kultury, będącej zarówno „obcą, jak i znajomą”. Podkreśla jednak, iż to podejście — odnoszące się do konceptów postkolonialnych — nie bazuje na orientalizmie, lecz bardziej na odpowiednim dla Centralnej Europy bałkanizmie Marii Todorovej, gdyż z uwagi na kulturowe i historyczne uwarunkowania Monarchii trudno, przynajmniej pod koniec XIX wieku, mówić jednoznacznie o centrach i peryferiach⁵⁷.

⁵⁴ B. Fuchs, „Rasse“, „Volk“, *Geschlecht: anthropologische Diskurse in Österreich 1850–1960*, Frankfurt am Main 2003.

⁵⁵ *Wissenschaft und Kolonialismus*, red. M. Klemun [= „Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit” 2009 nr. 2].

⁵⁶ Obydwa w: *Habsburg postcolonial...*

⁵⁷ T. Beasley-Murray, *German-language Culture and the Slav Stranger Within*, „Central Europe” 2006, t. 4, nr 2, s. 131–145.

Krytycznie o „wewnętrzny” niemieckim „kolonializmie” Monarchii Habsburskiej w odniesieniu do miejskich aglomeracji wypowiada się także Moritz Csáky. Wskazuje on z jednej strony na „kolonialne postawy” niemieckojęzycznej ludności Wiednia wobec licznych i stanowiących kulturową tkankę miasta przedstawicieli innych kultur, w tym zwłaszcza słowiańskich. Z drugiej strony zwraca on uwagę na powiązany z tym, aktualny historiograficzny dyskurs, ukazujący produkty niemieckiej kultury w nieklasycznych dla niej okolicach, podczas gdy kultura mniejszości czeskiej czy polskiej w Wiedniu prawie kompletnie nie jest brana pod uwagę. Jednocześnie jednak postuluje on odejście od (historycznie) destruktywnych paradygmatów narodowych i zwrócenie uwagi na przestrzenie hybrydowe czy „międzymiejsca” — przy tym także miejskie milieu (Bratysława, Budapeszt, Czerniowce, Wiedeń etc.), które oprócz ewidentnej roli politycznej stają się z powodu migracji przy bliższym spojrzeniu spotkaniem „centrum” i „peryferii” i jako takie, są okazją do dekonstrukcji narodowego i historycznego paradygmatu jedności kulturowej⁵⁸.

POLSKA A POSTKOLONIALIZM: POMIĘDZY PROJEKTEM (NIE)MOŻLIWYM A NOWĄ PERSPEKTYWĄ

Jak zauważa Irmina Wawrzyczek, trudność umiejscowienia koncepcji „kolonializmu” w historiografii skutkuje tym, iż w Polsce (ale również i na Ukrainie) krytyczne badania postkolonialne prowadzone są głównie przez literaturoznawców i kulturoznawców⁵⁹. I choć generalnie nie sposób zaprzeczyć temu stwierdzeniu, to warto jednak zwrócić uwagę na dwóch historyków, którzy w pewien sposób tworzą podwaliny historycznego dyskursu. Jan Kieniewicz zwracał uwagę na „sytuację kolonialną” w zaborze rosyjskim, definiując ją jako relację struktur władzy i postaw mentalnych w uniemożliwiających asymilację warunkach odmienności cywilizacyjnej. Właśnie ten punkt stanowi dla niego przeszkodę w umiejscowieniu kolonializmu w zaborze pruskim czy habsburskim, gdzie choć istniała sytuacja podporządkowania, to nie mogła ona być rozpatrywana w kategoriach kolonialnych⁶⁰. Z innej — częściowo przeciwnej — strony o kolonializmie mówił Daniel Beauvois, podkreślając udział polskiej szlachty i arystokracji w posiadających kolonialne cechy (wyzysk bazujący na etnicznych kategoriach, hamowanie ukraińskiej kultury) kulturowych oraz gospodarczych procesach, mających miejsce w obrębie zaboru rosyjskiego, podkreślając tym samym ambiwalencję polskiego dyskursu ofiary i dyskursu zaborowego⁶¹.

⁵⁸ M. Csáky, *Das Gedächtnis der Städte. Kulturelle Verflechtungen — Wien und die urbanen Milieus in Zentraleuropa*, Wien–Köln–Weimar 2010.

⁵⁹ I. Wawrzyczek, *Badanie kultury polskiej w perspektywie światowych studiów postkolonialnych*, [w:] *Studia postkolonialne na kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010, s. 11–19, tu: s. 18.

⁶⁰ J. Kieniewicz, *Polski los w Imperium Rosyjskim jako sytuacja kolonialna*, [w:] *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, red. Tenże, Warszawa 2008, s. 244–262.

⁶¹ D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Lublin 2005. Przy czym sam Beauvois zauważał, iż porównanie do kolonializmu jest „historycznie nieprawdziwe, faktycznie jednak tak wyglądało”. Por. *Trójkąt ukraiński. Między kolonizacją a patriotyzmem. Z prof. Danielem Beauvois rozmawia Jagienka Wilczak*, „Pomocnik Historyczny” 2007, nr 2(7) [dodatek do: „Polityka” 2007 nr 23(2607)] s. 14–17, tu: s. 14.

Dostrzeżenie podwójnej sytuacji „skolonizowanego-kolonizatora” stało się w pewnym sensie jedną z charakterystycznych cech postkolonializmu *made in Poland*. Odnosi się on do specyficznej środkowoeuropejskiej wielości kulturowej oraz przeplatających się ze sobą dyskursów hegemonicznych, co, wobec krytyki transferu konceptu postkolonializmu szczególnie warte jest podkreślenia. To właśnie w tym Aleksander Fiut widzi potencjał studiów postkolonialnych przeniesionych na kulturę polską. Ukazanie „polskiego dyskursu kolonialnego” stwarza bowiem możliwość zdystansowania się względem historiograficznego toposu Polski-Ofiary⁶². Podobne widzi to Maria Janion. Wskazuje ona bowiem na fakt, iż w polskiej przeszłości i kulturze znaleźć można zarówno cechy skolonizowanego, jak i kolonizującego, a odpowiednie badania przynieść mogą zaskakujące rezultaty⁶³. Na różnorodność doświadczeń „kolonialnych” wskazują także autorzy tomu pod redakcją Irminy Wawrzyczek, w którym zebrane zostały prace odnoszące się do doświadczeń kolonialnych, kolonizujących (polski dyskurs Orientu/Afryki), transkulturowych relacji, mitologizacji pamięci czy literackich kompleksów „skolonizowanego” wobec kolonizatora. Projekt postkolonializmu jako krytyki najdobitniej ujęła jednak Ewa Domańska:

tradycyjne, narodowe i nacjonalistyczne sposoby badania historii, literatury i sztuki ze swoim białocarnym obrazem naszych i obcych, okazują się niewystarczające dla ukazania ambiwalentnych relacji kolonizator/skolonizowany oraz dla badań hybrydycznych, diasporycznych kultur i związanych z nimi transnarodowych tekstów, artystycznych przedstawień i historycznych narracji⁶⁴.

Zarówno w Polsce, jak i poza nią, jednym z żywiwo dyskutowanych tematów jest także możliwość rozszerzenia definicji postkolonializmu na okres 1945–1989⁶⁵. Pytanie to rozważali m.in. Janusz Korek, Dariusz Skórczewski czy Ewa Thompson. Choć wszyscy oni akceptowali projekt „Polski (post)kolonialnej”, to jednak wnioski z ich badań były zróżnicowane⁶⁶. Istotna wydaje się tutaj zaproponowana przez Ewę Thompson definicja kolonializmu rozumianego jako jakakolwiek „zewnętrzna” władza, obejmująca w ten sam sposób bardzo różne obrazowo, kulturowo i typologicznie okresy⁶⁷. Jak pokazuje większość autorów wypowiadających się w tej kwestii, istnieje jednak duża różnica w (także wewnętrznie i czasowo zróżnicowanym) doświadczeniu zaborów, sowietyzmu czy kolonizacji, polegająca szczególnie na pytaniu o kontakt cywilizacyjny, kwestie *othering* czy intensywność dyskursu podwładności oraz problemy definicji inności hegemonu. Od przyjęcia stricte postkolonialnego widzenia polskiej historii zdystansowały się m.in. Ewa

⁶² A. Fiut, *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 150–156.

⁶³ M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna*, Kraków 2006.

⁶⁴ E. Domańska, *Badania postkolonialne*, [w:] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna: wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s. 157–164, tu: s. 163–164.

⁶⁵ Dla przykładu por. Микола Рябчук, *Постколониальний синдром. Спостереження*, Київ 2011 oraz inne publikacje tego autora; *Baltic Postcolonialism: On the Boundary of Two Worlds: Identity, Freedom and Moral Imagination in the Baltics*, red. V. Kelertas, Amsterdam–New York 2006.

⁶⁶ Por. na przykład D. Skórczewski, *Postmodernizm, dekolonizacja i europocentryzm. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie”, 2008, nr 1/2; *From Sovietology to Postcoloniality. Poland and Ukraine in the Postcolonial Perspective*, red. J. Korek, Stockholm 2007.

⁶⁷ E. Thompson, *Postkolonialne refleksje. Na marginesie pracy zbiorowej From Sovietology to Postcoloniality. Poland and Ukraine from Postcolonial Perspective pod redakcją Janusza Korka*, „Porównania”, (2008), t. 5, s. 113–126, tu: s. 118.

Domańska i Hanna Gosk, zwracając uwagę na obiecujący projekt analizy kultury opierający się na kontekście proponowanym przez studia postkolonialne, lecz jednocześnie — co leży przecież u podstaw ideologii od-pisywania (*writing back*) — podkreślenia jego środkowoeuropejskiej specyfiki⁶⁸. Domańska podkreśliła, iż bezkrytyczne zastosowanie teorii postkolonialnej „może przynieść tylko szkody zarówno samej teorii, jak i materiałowi, może bowiem spowodować karykaturalne interpretacje”⁶⁹. Gosk, podkreślając znaczenie postkolonialnie wypracowanego podejścia, proponuje także zmianę określeń ram czasowych. Zamiast coraz bardziej rozwodnionego „post(-)kolonializmu” proponuje ona określenia „post-zaborowość” oraz „post-zależność” podkreślające historyczną niezależność czasowych cesur⁷⁰. Podobnie więc jak wspomniana wcześniej krytyka A.V. Wendland, dotycząca przenoszenia konceptu postkolonializmu na Austro-Węgry, widać tu podwójną rolę, jaką odgrywa postkolonializm we współczesnej nauce. Z jednej strony służy on jako podejście lub teoria, z drugiej zaś jako przypisanie społecznego/politycznego statusu. Ta ambiwalencja wpisana jest w samą naturę dyskursu post(-)kolonialnego. Pytaniem otwartym pozostaje jednak, w jaki sposób w konkretnych przypadkach zostanie on rozwiązany. Pytanie to jest szczególnie istotne, biorąc pod uwagę coraz widoczniejszą krytykę nazywania post(-)kolonialnym wszystkiego, co charakteryzuje się poprzez obecność kulturowej/politycznej hegemonii. Kolejnym ważnym w tej kwestii czynnikiem jest popularność post(-)kolonializmu jako teorii, a co także z tym związane, samookreślenia kulturowego⁷¹.

Nie sposób także nie zauważyć, iż określenie post-kolonializmu pojawia się często w politycznych argumentacjach odnoszących się do tzw. III Rzeczypospolitej, uwłaczająco opisujących jej władze/elity oraz zwracających uwagę na konieczność głębokich reform⁷². Nie podejmując tutaj polemiki z tymi stwierdzeniami oraz nie oceniając ich autorów, zauważyć można ich ideologiczne konotacje związane są z tzw. Nową Polityką Historyczną oraz podziałami pamięci historycznej dotyczącymi epoki przed 1989 rokiem⁷³, które oddziaływać mogą na recepcję samej teorii postkolonialnej poprzez przypisanie jej określenia jednemu nurtowi politycznemu. Polityzacja nie jest oczywiście obca postkolonializmowi, szczególnie w bliskiej postmodernizmowi wersji *subaltern studies* odnoszącej się do marksizmu. Ciekawe jednak jest samo pojawianie się postkolonializmu w jego specyficznym postsowieckim wydaniu, zarówno w politycznej konstruującej odsłonie, jak i kulturologicznej dekonstrukcyjnej wersji.

⁶⁸ E. Domańska, *Obrazy PRL-u w perspektywie postkolonialnej*, [w:] *Obrazy PRL-u*, red. K. Brzechczyn, Poznań 2008.

⁶⁹ Domańska, *Badania...*, s. 164.

⁷⁰ H. Gosk, *Opowieści skolonizowanego/kolonizatora. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Kraków 2010, s. 18.

⁷¹ Por. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Post-colonial Studies Reader*, London–New York 1995, s. XV.

⁷² Por. wywiad z premierem Jarosławem Kaczyńskim z dnia 03.04.2007, *IV RP to powrót do normalności*, [online], <http://www.polskieradio.pl/7/129/Artykul/237809,IV-RP-to-powrot-do-normalnosci> [dostęp 30.3.2011]; na „postkolonialność” Polski zwracali też uwagę politycy innych partii oraz Zdzisław Krasnodębski (Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2003).

⁷³ Na ten temat por. dyskusje zawarte w tomie *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S.M. Nowinowski, J. Pomorski i R. Stobiecki, Łódź 2008, szczególnie uwagi Marka Czyżewskiego na temat historyczno-pamięciowych podziałów.

Warto zwrócić także uwagę na topos postkolonialnej literatury w polskojęzycznym dyskursie Kresów. Pytanie, w jaki sposób kategoria ta wprowadza dyskurs dominującego/kolonizującego, zadawali m.in. Daniel Beauvois czy Bogusław Bakula, zwracając uwagę na polityczność tego pojęcia oraz związane z nim orientalizujące, nacjonalistyczne oraz mitologiczne znaczenia⁷⁴. Do fenomenu Kresów w perspektywie (post)kolonialnej odnoszono się wielokrotnie z różnym skutkiem, postulując także ich pozytywne znaczenie jako (polskiej) kategorii emancypacyjnej⁷⁵. Zwraca tutaj uwagę jednak nie tyle pytanie o *political correctness*, ile kwestia tego, jak kulturowe przypisania funkcjonują w dyskursie historycznym wielonarodowej przestrzeni. Przykładem mogą być tu kontrowersje związane z Prusami Zachodnimi (*Westpreußen*), niemieckojęzyczną *Mitteleuropa* czy chociażby „wymyśloną” Galicją. W każdym z tych przypadków terminologia jest nośnikiem pytań o tożsamość kulturową regionu, kontynuację lub zmianę narodowościową/polityczną/kulturową oraz wpisuje się w hegemoniczną konstrukcję przestrzeni. Jest też równocześnie nośnikiem (negatywnego lub pozytywnego) mitu, którego trajektorie wpisują się w stosunki zależności. Kresy jak i renesans Galicji (Galicja Felix) przypisać można kategoriom post-zależności i opiniom, które tłumione były w okresie „realnego socjalizmu”⁷⁶. *Mitteleuropa* jako mit (negatywny) zastąpiony nie mniej mitologizującym, de iure pozytywnym, terminem *Zentraleuropa* lub też podkreślaniami wielokulturowej przeszłości północno-wschodniej Polski wskazują także na mediację przeszłości z historią miejsca, co stanowi inny rodzaj procesu de-hegemonizacji. Koniec końców, warto zwrócić uwagę, iż Kresy i Galicja nie są mitami wspólnymi. Kresy jako pojęcie zawierają w sobie historyczne konotacje *limes* kultury i cywilizacji podkreślające kulturową hegemonię. Mit Galicji, o ile nie pojawia się w wersji idealizującej wielość i równość kultur, także występuje w wersji polskiej i ukraińskiej, podkreślając historyczną rolę regionu jako Piemontu własnej kultury.

Poniższy tom ma za zadanie nie tylko dekonstrukcję wyidealizowanej wizji. Jego celem jest również stworzenie miejsca dialogu pomiędzy wizjami wykluczającymi innych oraz podkreślenie kulturowego spłotu dyskursów emancypacyjnych, które stały się przyczynkiem do późniejszej monokulturowej „piemontyzacji”. Właśnie teoria postkolonialna, podkreślająca egalizację oraz umocnienie grup tradycyjnie podrzędnych w każdorazowo hegemonicznym dyskursie, wydaje się dobrze odpowiadać celowi „polifonii pamięci”, która według Roberta Traby możliwa jest tylko poprzez „ciągły dialog i odkrywanie miejsc świadomie zapomnianych”⁷⁷.

⁷⁴ B. Bakula, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11–33. D. Beauvois, *Mit „kresów wschodnich”, czyli jak mu położyć kres*, [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1994, s. 93–105; G. Ritz, *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej*, [w:] *(Nie)obecność. Pominiecia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 115–132.

⁷⁵ D. Wojda, *Schulzowskie reprezentacje pogranicza kulturowego w perspektywie postkolonialnej*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 233–247.

⁷⁶ H. Gosk, dz. cyt., s. 51–93. Por. także na przykład A. Woldan, *Mit Austrii w literaturze polskiej*, Kraków 2002; В. Расевич, „Історія міфу Галичини”, *zaxid.net*.

⁷⁷ R. Traba, *Polifonia pamięci. Czy Europa istnieje?*, „Gazeta Wyborcza” 2007, nr 187, s. 22.

GALICJA POSTKOLONIALNIE?

W otwierającym tom artykule Franz Fillafer zadaje pytanie o rozbieżności postrzegania habsburskiej misji cywilizacyjnej oraz idei imperialnej w XIX wiecznych narracjach patriotycznych. Jako oświeceniowo-józefiński opis postępu, połączony z podkreśleniem państwowej jedności, nie dają się one łatwo określić jako misja germanizacyjna w krajach dziedzicznych, za którą uważała go późniejsza historiografia. Fillafer wskazuje także na momenty, w których narodowe narracje bezpośrednio odnosiły się do osiągnięć oświecenia, podkreślając tym samym swoje korzenie i uzmysławiając różnice w sposobach odczytywania przedmarcowej epoki. Podstawy „misji cywilizacyjnej” — prawo, kościół, promocja „rzymskiego” patriotyzmu — splatały się zarówno z niemieckojęzyczną hegemonią, jak i jej dywersyfikacją. Wybuch lojalności w roku 1848 — zazwyczaj marginalizowany w historiografii — wskazuje, iż państwo i jego centralistyczne zapędy w połączeniu z oświeceniową ideologią nie były całkowicie odrzucane, a ich spuścizna różnie była postrzegana, zarówno wśród neoabsolutystów, jak i nacjonalistów. Pomimo iż Fillafer nie odnosi się bezpośrednio do Galicji, nasuwa się tutaj porównanie z krakowskim historykiem Antonim Walewskim, którego oświeceniowa wizja podkreślająca patriotyczną naturę lojalizmu okrzyknięta została zdradą narodową w latach 70. XIX w. Podzielała ją jednak — o czym historiografia często zapomina — środowisko Stańczyków. Należy zatem postawić pytanie o to, w jaki sposób opisywać idee uznane za zdradę i marginalizowane. Czy desygnacja misji oświeceniowej jako *in genere* germanizacyjnej nie ulega sama narodowym stereotypom? Niemieckość, polskość czy ukraińskość nie są pojęciami stabilnymi. Ich rozumienie i definiowanie zmieniało się przez cały XIX wiek, często w relacji do oświeceniowych ideologii. Analiza źródeł oraz podkreślanie perspektywy różnych, często marginalizowanych podmiotów mają tutaj zaskakujące rezultaty — podkreślając, że „germanizacja” także odczuwana była w obszarach, które pozostawały poza zainteresowaniem historyków, lub że nie spotykano jej w tych miejscach, które stały się historycznymi topoi.

Do oświeceniowego toposu odwołuje się w swoim artykule Christoph Augustynowicz. Wampir, figura nieodzownie łączona z oświeceniowymi dyskursami orientalizmu, wprowadzona została również na tereny Galicji oraz Rzeczpospolitej. W prezentowanym tekście Augustynowicz pokazuje równoległe zachodzące zmiany w geografii wyobrażonej oraz w wyjaśnianiu (demistyfikacji) figury wampira. Rousseau i Voltaire oznaczając krwio pijcę jako figurę mityczną, a więc nierzeczywistą, używają jednak metafory wysysania dla podkreślenia nierówności społecznych. Jest to proces równoczesny ze zmianą oświeceniowej orientacji z kierunku północ-południe na wschód-zachód, jako wyznacznika wyobrażonych różnic kulturowo-cywilizacyjnych. Koniec XVIII wieku to także inkorporacja Galicji do Monarchii Habsburskiej skutkująca publikacją wielu opisów podróźniczych. W relacjach pojawia się również wampir. Podkreślając jego społeczną metaforykę, Augustynowicz jednak wskazuje na jego znaczenie jako figury *othering*. Tereny, na których w oświeceniowym dyskursie pojawia się „krwio pijczy nieumarły”, to w pierwszym rzędzie pogranicze habsbursko-osmańskie, a więc szew kulturowy. Wraz z wprowadzeniem wampira do Galicji jest więc ona ukazywana jako teren odległy i inny. W oświeceniowych metaforach wampir jest jednak figurą zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego innego, podkreślającą ekonomiczno-społeczne rozwarstwienia.

Literaryzacja jest także motywem przewodnim artykułu Ewy Thompson poświęconego analizie *Popiołów* Stefana Żeromskiego. Autorka podkreśla dwie zaznaczone przez pochodzącego z Imperium Rosyjskiego pisarza opcje: sarmatyzm oraz akceptację sytuacji i poddanie się obcej władzy. Podczas gdy ta pierwsza skutkuje represjami, ale i jednocześnie poczuciem samozadowolenia oraz moralnego zwycięstwa, druga charakterystyczna jest dla jednostek słabych, pod których wpływem społeczeństwo marnieje i ulega degeneracji. Thompson porównuje *Popioły* do *Wyklęty lud ziemi* Frantza Fanona, w którym w podobny sposób opisana jest niszcząca siła kolonializmu. Żeromski podkreśla jednak możliwość emancypacji w idei wolności, podczas gdy Fanon oburza się tylko na skutki kolonialnej władzy. „Kolonialny pesymizm” polskiego autora kontrastuje także z optymizmem *Wojny i pokoju*, którą częściowo się inspirował. Sielankowość i poczucie zwycięstwa imperialnego pisarza Tołstoja jest według Thompson typową postawą kolonialnego hegemonu, podczas gdy poczucie druzgoczącej klęski, rozpad rodziny to mitologia podporządkowana, wywołana kolonialną polityką pozostawiającą tylko możliwość moralnego i ekonomicznego „schodzenia w dół”.

Specyfika dyskursu skolonizowanego regionu to temat artykułu Klemensa Kapsa. Zajmuje się on kwestią położenia chłopów w anektowanej Galicji oraz dyskursywnymi strategiami *othering*. Pokazuje on z jednej strony policentryczność władzy, z drugiej zaś postawę szlachty, która sprzeciwia się narzuconej przez rząd reformie stosunków pańszczyźnianych. Szlachta antropologizuje warstwy poddane, podkreślając ich podrzędność, lenistwo i pijaństwo, które jej zdaniem skutkować będzie drastycznym spadkiem produkcji oraz kondycji moralnej w przypadku pełnej wolności. Strategia obrony własnych przywilejów okazuje się być skuteczna — poprzez mediację urzędników w Galicji zostaje utrzymane status quo, a wiedeńskie tendencje społecznej homogenizacji ograniczone. Hegemoniczność i orientalizacja Galicji poprzez władze nie były więc jedynymi dyskursami kolonialnymi. Analogie kolonialne nawiązujące do dychotomii kulturowych i operujące często tymi samymi obrazami, obecne były także w dyskursie „skolonizowanego kolonizatora”, przy czym chłopstwo, które rządowy projekt „cywilizacji” Galicji chciał uwłaszczyć poprzez dyskurs szlachty, po raz kolejny zepchnięte zostaje do roli podporządkowanego.

W kolejnym z prezentowanych w niniejszym tomie tekstów Danuta Sosnowska wskazuje na fakt, iż w Europie Środkowej „niemal każdy [...] był tyleż ofiarą, co opresorem”. Kulturowa specyfika przeplatania się „narodowych” terenów, poliwalentności narodowych przypisań potęguje się, gdy patrzy się na nią przez pryzmat teorii postkolonialnej, zwracającej uwagę na różnorodność metod władzy i zawierającej w sobie pytanie o klasyczny i kulturalny kolonializm oraz pamięć. Autorka postuluje więc zastanowienie się nad pojęciem „asymetrycznej nieznamośności” (Dariusz Skórczewski), gdy termin ten używany jest do podkreślenia podporządkowanych polskich stanowisk. Polskojęzyczna literatura bowiem zmierza do marginalizacji głosu Innego. Galicja jest w dalszym ciągu częścią Austrii Felix lub nędzą galicyjską, choć obecność Rusinów/Ukraińców oraz Żydów rzadko są brane pod uwagę. Moralna wartość krytyki postkolonialnej polega więc w odczuciu Sosnowskiej nie tyle na poddawaniu się martyrologii, ile na wielokierunkowej analizie własnej pozycji — nie analizie „zatajonych pereł”, lecz na „złamaniu monopolu racji i jednostronnej optyki”.

Możliwości i granice zastosowań teorii postkolonialnej oraz *subaltern studies* na przykładzie dyskursu ukraińskiego omawia z kolei Andriy Zayarnyuk. Zauważa on, iż

podczas gdy bezpośrednie przełożenie postkolonializmu na dyskurs ukraiński z powodów braku centralnych charakterystyk władzy kolonialnej nie znajduje akceptacji u historyków — szczególnie tych badających Galicję — *subaltern studies* z ich podkreśleniem kapilarności oraz dyskursywności władzy dostarczają wielu przydatnych narzędzi do badania galicyjskiej kultury i ekonomii. Odchodzą one od klasycznej narracji narodowej jak i marksistowskiej oraz od przypisywania postkolonialnego statusu ofiarom kolonii — postkolonialny jest także kolonizator, gdyż jego kultura kształtuje się poprzez bezpośredni kontakt. Zayarnyuk podkreśla szczególną rolę, jaką *subaltern studies* odgrywają w analizie chłopów oraz w analizie przekształcanych projektów narodowych i tożsamości społecznych. Podobnie jak Kaps, uwypukla również dyskursywność ekonomii, zaznaczając, iż model zacofania — jego zdaniem często niewłaściwie używany przez (także postkolonialnych) historyków — możliwy jest jedynie poprzez porównanie z każdorazowym centrum. Projekt postkolonialny pozwala więc także uciec od diagnozy „nienormalności” wobec Europy Wschodniej poprzez krytyczno-emancypacyjny postulat odrzucenia wyidealizowanych modeli.

Na oddziaływanie złożonych hegemonii wewnątrz Galicji zwraca uwagę Jan Surman analizujący dyskurs o języku nauczania w szkołach i uniwersytetach w czasie neoabsolutyzmu. Na podstawie trzech tekstów — Józefa Dietla, Antoniego Helcla oraz anonimowego dziennikarza dziennika „Czas” — uwydatnia zajmowanie ambiwalentnej pozycji przez galicyjsko-polską elitę akademicką, stojącą pomiędzy niemieckojęzycznym centralizmem i rusińskojęzycznym separatyzmem. Autorzy dyskutując o politycznie faworyzowanym języku niemieckim, przyjmują defensywne pozycje i nawiązując do esencjalizujących kategorii, forsują język polski, zarówno ze względu na przyczyny pragmatyczne, jak i z uwagi na podkreślany, kulturowy i cywilizacyjny rozwój. Ta emancypacyjna pozycja dotycząca języka polskiego budowana wbrew imperialnemu centrum w odniesieniu do Rusinów ustępuje miejsce paternalistycznemu podejściu — niezależny rozwój językowy powinien nastąpić poprzez pośrednictwo języka polskiego. Postawa ta wskazuje na dwulicowość roli „kolonizowanego kolonizatora”.

Burkhard Wöller badając dziewiętnastowieczny dyskurs historyczny dotyczący aneksji Rusi Czerwonej w XIV wieku, przede wszystkim ukazuje wzajemny stosunek galicyjskich Polaków i Ukraińców. Polska hegemoniczna narracja podkreślała misję cywilizacyjną, którą państwo polskie wypełniać miało na wschodzie, otwierając Rusinom drogę do cywilizacji. Podkreślanie statusu innego nie mogło jednak być zbyt jaskrawe, gdyż kulturowe różnice eksponowałyby dezintegrację polskiej *natio* w XIX wieku, uniemożliwiając kolejną inkorporację Rusinów. Dyskurs „wewnętrznego kolonializmu” podkreślał więc dobrowolność kolonizacji oraz partycypację Rusinów w projekcie. Rusińscy historycy dekonstruując tę narrację, wskazywali natomiast na wysoki rozwój kulturowy Rusi Czerwonej przed aneksją — udowadniając, iż z jednej strony misja cywilizacyjna nie była potrzebna, z drugiej zaś, iż przekreśliła autonomiczne formy rozwoju i była nieudana. Jak na ironię, dyskurs o Rusi Czerwonej przyczyniał się w znacznej mierze do stabilizacji pozycji w XIX wieku. Podkreślenie powstałego w XIV wieku podporządkowania stało się przyczynkiem do budowy własnej tożsamości rusińskiej i pośrednio do narastania narodowych antagonizmów XIX wieku.

Emancypacja od galicyjskiej hegemonii polskiej jest tematem artykułu Stefana Simonka. Iwan Franko, poeta, tłumacz i organizator życia kulturalnego, poddany został dyskursywnym represjom nie tylko przez dominującą pozycję języka polskiego, lecz

także za sprawą hegemonicznej kultury imperialnej. Jego przykład wiele mówi o podporządkowanej pozycji Rusinów w Galicji. Dla Franko wiedeński „hegemon zastępczy” (Ewa Thompson) jest nie tylko modelem kultury, na której opiera on swój projekt internacjonalizacji ukraińskojęzycznej literatury i nauki, lecz także posiada emancypacyjny charakter. W tym języku, w opublikowanym w roku 1897 w wiedeńskim „Die Zeit” artykule, wyrażone zostało odrzucenie przez Franka modelu polskiej kultury opartej o narodowy model poety Adama Mickiewicza. Podporządkowany mówi, lecz za cenę wyrzeczenia się własnego języka. Wyrażenie własnej literackiej tożsamości w języku niemieckim możliwe jest jednak w pełni dopiero po odejściu z gazety redaktora Hermanna Bahra. Sytuacja ta unaocznia zatem pozycję podwójnego podporządkowania, z którego pełna emancypacja osiągalna była dopiero po odejściu symbolizowanego przez Bahra modelu imperialnej kultury.

Angelique Leszczawski-Schwerk w artykule o Żydach i Żydówkach jako podmiotach postkolonialnych analizuje rzadko dotąd podejmowaną problematykę. Zwracając uwagę na konstrukcje płci i odwołując się do Saida, rozpatruje ona kolonizację jako projekt męski. W dalszej części autorka zamienia perspektywę i nawiązuje do postkolonialnych schematów, które wykorzystuje w badaniu relacji podrzędności i dominacji pomiędzy kobietami oraz w ramach galicyjskiego ruchu kobiecego. Kategorie „gender” oraz tożsamości narodowej wielokrotnie nakładają się na siebie. Potwierdzeniem tego jest dyskurs polskiego ruchu kobiecego, w który wpisany została hegemonia interpretacji oraz paternalistyczna wola inkorporacji wobec rusińskich i żydowskich kobiet. To właśnie na styku płci i tożsamości narodowej leży wytłumaczenie krytycznego stanowiska żydowskich kobiet, które szczególnie po roku 1867, konfrontowały się z mieszaniną tożsamościowych przypisań. Przykładem tego były syjonistki, które wyłączone zostały zarówno z polskiego, jak i rusińskiego ruchu kobiecego oraz z zaprzyjaźnionych środowisk męskich. Ich przypadek ujawnia i podkreśla szczególnie trudną sytuację grup stojących na przecięciu wzajemnie na siebie oddziałujących problemów narodowych i społecznych. Wzrastające zaangażowanie ruchu kobiecego w projekty narodowe oraz akcentowanie różnic kulturowych wynikających z płci coraz to bardziej zawężało pola działania kobiet we wczesnym XX wieku.

Różnicami kulturowymi w emancypacyjnych narracjach galicyjskich ruchów kobiecych zajęła się Dietlind Hüchtker. W prezentowanym tekście podkreśla znaczenie stosowanych często kategorii „postępu” i „zacofania.” Ta para określeń znana jest z ogólnego historycznego dyskursu Galicji. Rola obu pojęć w przypisywaniu różnic kulturowych jest szczególnie zauważalna w odniesieniu do kobiet, co ponownie podkreśla relatywność hierarchicznych dychotomii. W swojej analizie Hüchtker wykracza poza klasyczne instrumentarium postkolonialne i rozpatruje „postęp” i „zacofanie” jako dyskursywne strategie krytyki, względnie uzasadnienia społecznych modeli porządku. W ujęciu tym spletają się — co także podkreślone zostało u Leszczawski-Schwerk — tradycyjne normy kulturowe z emancypacyjnymi dążeniami feministycznymi. Każdorazowo przywołują one różne wyobrażenia postępu i zacofania, które podkreślają relatywizm tych pojęć i w dyskursach dotyczących ruchów kobiecych pełnią funkcję pośredników pomiędzy historyczną sytuacją a logiczną argumentacją tekstu.

Kończący tom artykuł Wiktorii Kudeli-Świątek i Adama Świątka poświęcony jest różnym formom dominacji na przełomie wieków oraz instrumentalizacji historii Galicji w aktualnym ukraińskim dyskursie tworzenia pamięci kolektywnej. Autorzy arty-

kułu podkreślają, iż elementy kolonialnej i imperialnej polityki znaleźć można w całej czasoprzestrzeni, do której odnoszony jest termin Galicja. Przyjęcie perspektywy stricte „kolonialnej” nie tylko spłaszcza ich zdaniem wielość relacji, lecz także prowadzi do generalizujących i „czarno-białych” stwierdzeń. Z drugiej strony można także mówić o kolonizacji pamięci, narzuceniu jednej interpretacji historycznej, jednolitych jej praktyk oraz wyrażanych pomnikami dyspozytywów. Odwołując się do konceptu pamięci Roberta Traby, postulują oni zakończenie rachunku krzywd oraz wzajemnych oskarżeń o kolonizację, odnosząc się w szczególności do aktualnych hegemonów Galicji — Ukraińców. Ich nawiązanie do koncepcji Traby i jego stwierdzenia, iż „bardziej istotna jest potrzeba uwrażliwienia na doświadczenia innych”, łączy się tutaj z pytaniem o „asymetryczną nieznajomość” postawionym m.in. w artykule Sosnowskiej. Warto podkreślić, iż odwołująca się do przeszłości polifoniczna historia jest dla autorów możliwością otwarcia polsko-ukraińskiego dialogu na temat wzajemnych relacji.

Summary

The article presents the achievements of postcolonial studies, which over recent decades have brought considerable improvement to historians' view of cultural relations. Beginning with the social-economic theories of Michael Hechter, for example, the issues of internal colonialism developed a cultural edge enabling the targetting and analysis of relations of hegemony and subalternity in a non-classically colonialist setting. Galicia, as one such region, provides a good example of a multicultural area within a continental empire with several layers of hegemonic realities. Of particular importance here are also warnings against using postcolonial theory as a means of reassuring nationalism, as certain strains of postcolonial adoption in Central Europe have allowed, or directly reassured, right-wing policies. In agreement with the authors of the Viennese volume *Habsburg Postcolonial* and John MacLeod, we propose postcolonialism as a critical approach to cultural relations, and we argue for a division between its theoretical instruments and the inherent use of post-colonialism as a means of defining the past in binary terms.