

ALEKSANDRA KUNCE
Katowice

Myślenie lokalne / myślenie w mniejszości. Szkic o Śląsku

„Dom” oznacza (...) przestrzeń przydzielającą ludziom to, w czym jedynie są oni „w domu”, mogąc w ten sposób być w swoistości swego przesłania. Przestrzeń tę rozdarowuje niepokalana ziemia. Ona przydziela ludziom ich przestrzeń dziejową. Ziemia wypogadza „dom”.

Martin Heidegger, Objaśnienia do poezji Hölderlina

Myślenie mniejszościowe — czym jest? Czy jest problemem dla Polski?
Jaki ma wymiar na Śląsku?

1

Za mniejszość narodową — w świetle umowy społecznej — uznaje się grupę ludzi różniącą się od pozostałych mieszkańców kraju pochodzeniem, językiem, kulturą, religią. Mniejszość może zamieszkiwać określony teren lub być rozproszona po całym państwie (Musgrave 1997).

O tak pojętej mniejszości można pomyśleć w kilku aspektach: etnicznym, narodowym, kulturowym, językowym, religijnym etc. I zwykle tak przebiega ów dyskurs, gdy wyodrębnia się mniejszość jako odrębną całość, która zamieszkuje część obszaru przynależnego politycznie do innego państwa. Wyróżnia ją: język, tradycja, religia, poczucie odrębności względem większości społecznej, w której jest osadzona. Istotne okazuje się rozróżnienie na to, co jest narodowe, a co etniczne — i o to toczą się wojny aktorów na scenie

politycznej. O mniejszości narodowej stanowi się, gdy małość liczebna ma wzmocnienie w tym, że posiada gdzieś własne państwo i własny naród, który jest „tam” większością (Kłoskowska 1996, roz. 4). Pozwala odnieść małe *locum*, marginalizowane przez większościowego gospodarza, do siły i do władzy względem innego terytorium czy innej organizacji społecznej. W przypadku mniejszości etnicznej odrębność jest fundowana na etniczności. To przełożenie szczególnie odczuwalne jest w środkowej czy wschodniej części Europy, gdyż tu budowanie narodowe odbywa się poprzez zakorzenienie w tym, co etniczne, a nie jedynie polityczne i prawne — co jest charakterystyczne natomiast dla zachodnich obszarów Europy czy Stanów Zjednoczonych Ameryki (Musgrave 1997, 2).

Trudno o zaufanie do robienia listy mniejszości. Nie sposób jednoznacznie rozstrzygać o jedynie prawomocnych kryteriach wyodrębnienia i uznania, a także dyskusyjne jest tworzenie kompletnej typologii mniejszości. Wypływa to z niewiary w przystawalność rozwiązań formułowanych przez centrum — w obrębie określonego schematu wiedzy — do marginalnych wizji. A już na pewno nie przystaje do tego, co jest sednem opisywanej rzeczy. Jak powiedziałby Emmanuel Levinas — do tego, co jest jej Smakiem (Levinas 1994, 144—169). A smaku nie da się porachować. Trudno o ufność dla myślenia rachującego, dla tej mierzalności europejskiej, która martwiła tak Martina Heideggera (Heidegger 1995, 89—96). Bo, jak pisze Heidegger, „wszelki rachunek roztopia policzalne w policzone, aby móc je użyć w następnym policzeniu” (Heidegger 1995, 93).

Rozważmy więc pewne rysy etnicznego *locum*.

Ważne są punkty zapalne na linii małość — wielkość, wzmocnienie — osłabienie, gospodarz — gość, centrum — marginalia. Interesuje nas bardziej pułap metafory, która naprowadza na smak myślenia o etnicznym *locum* utrzymanym w ryzach relacji wielkość — małość i różnych konsekwencjach z tego płynących.

LEK I DUMA. Myślenie o *locum* pozornie ma się dobrze. Jest stale obecne w przestrzeni społecznej i medialnej. Gdy się jednak nad nim zastanowić — rozpoznać siłę samostanowienia i skalę (dez)aprobatacy, na którą napotyka — okazuje się, że to myślenie jest marginalizowane, otoczone niechęcią, obawą o kwestionowanie porządku całościowego. Nie tyle jest liczebne i nagminne, ile właśnie sporadyczne i przez to zauważalne na tle spokojnej i jednostajnej mapy społecznej. Myślenie mniejszościowe razi większość, rodzi lęk, uruchamia butę w podejmowaniu inności. Natomiast w mniejszości/lokalności wzmacnia poczucie krzywdy, radosnej wiedzy, która dynamizuje społecz-

ność. Nade wszystko jednak to, co pomniejsze i marginalizowane, zyskuje siłę i radykalizuje się. Radykalizacja następuje w myśleniu, działaniu, w ocenie siebie i innych. Przekłada się na kontury, które zyskuje *locum*, gdy konstruuje swe dookreślenie. Na pewno to, co małe, razi większość tym, że ośmiela się, wywraca i upomina się o to, co własne.

WIEDZA I KRACH ZWIERCIADŁA. Problem zaczyna się, gdy to, co nieproszone, podejmuje własne działanie i potwierdza siebie, gdy kwestionuje stałą opowieść o świecie. O ile domorosłe praktyki nie rozbijają opowieści całościowego centrum, o tyle nie rażą. Gdy podważają porządek ustalony przez administracyjny, polityczny, intelektualny środek oglądu świata, tym samym skazują się na gwałtowną reakcję. Podnoszą się znane zastrzeżenia: czy można mówić o odrębności, na jakich warunkach, na ile to zagraża racji intelektu, a nawet racji stanu.

Siła każdego myślenia lokalnego zaczyna się w momencie, gdy przestaje wypełniać własną specyfikę jako folklorystyczną i radosną strefę, która nie zagraża nie tylko separacją terytorialną, ale separacją myślenia. Siła każdej odrębnej grupy — definiowanej etnicznie bądź narodowo — zaczyna się w momencie, gdy rozsadza i gmatwa wiedzę klasyfikacyjną uprawianą z pozycji centrum i legitymizowaną przez prawodawców centralnych. Okazuje się wtedy, że zostają podważone np. kryteria odrębności, że wprowadza się inne wyznaczniki tożsamościowe, że nie ufa się regułom konieczności uznania przez innego. Inaczej mówiąc, że lustro ustawione przez innego, które miało odbijać nas, zostaje rozbite. Rozbite przez nas. Krach zwierciadła i mocy odbijania wymusza ustawienie alternatywnego oglądu innego, który musi inaczej kwalifikować i podejmować nas samych. To rodzi napięcie społeczne.

ZASIEDZIAŁOŚĆ I RUCH. Myślenie lokalne niebezpiecznie ufa drobiazgom, pielęgnuje względność systemowych ujęć jako perspektyw widzenia-siedzenia. Zasiadłość wiedzy, ta, którą silnie krytykował Friedrich Nietzsche (Nietzsche 1990, 150—152), jest źle czytana w myśleniu marginalizowanym, które jest kwintesencją ruchu, które właśnie domaga się ruchu i zmian transformujących przestrzeń społeczną. Ucieka się do różnych form buntu: deklaracji, manifestów, mitologizowania, stawiania oporu, rewolty, promowania, ataku i obrony, walki. Dotyka życia i śmierci. Jest ruchem. Myślenie lokalne, o ile nie przybiera karykaturalnych bądź kostycznych postaci, pokazuje zawile kwestie lokalności, unieważnia proste i powierzchowne dookreślenia etnosu (wbrew pozorom!), nazbyt czytelne wyroki globalne o tym, co stanowi, a co wyklucza odrębność kulturową. *Locum* zawsze napotyka na taki moment, że lansuje odrębność, kiedy inni ją wykluczają. Kwestionuje dyskurs całościowego ładu.

WIELKIE/MAŁE I TŁO. Nie można unieważnić jednej rzeczy, że myślenie wokół *locum* etnicznego musi obracać się wokół tego, iż jest jakaś społeczność, zjednoczona nie tylko społecznie, a właśnie kulturowo, która wyodrębnia się z tła. Tło jako norma, jako standard kultury oficjalnej i większościowej, w której jest się ulokowanym, bywa źródłem niepokojów. Idzie wszak o to, by siebie wyodrębnić i zaznaczyć. To niezgoda na uprawomocniony większościowy krajobraz kulturowy.

TRANSFORMACJE OBRAZU. Bycie w *locum* pociąga za sobą reakcje innych, co jest następstwem hiperbolizowanej i doświadczanej różnicy społecznej. Myślenie o obcym, sąsiedzie, innym, gorszym, lepszym, wrogiem, takim samym, podobnym jest tu oczywistym następstwem rzeczy (Dąbrowski 2001). Dyskurs o dyskryminacji, o koźle ofiarnym, o prześladowaniach wszelakich dobrze pasuje do opowieści o mniejszościach kulturowych. To, co jest w mniejszości, doświadcza poróżnienia, przemieszczania, transformowania. Boryka się z trudem stworzenia własnej spójnej wizji siebie i ujarznienia obrazu nas samych powołanego oczami większościowego obcego. Wielość doświadczeń skazuje na mechanizm nieustannych przemieszczeń, transformuje nasz obraz, różni widzenie innego. Przekłada się na problemy społeczne, na kwestie władzy, a raczej uzurpowania sobie prawa do stanowienia o innych. Objawia się to demonstracyjnie w przypadku, kiedy jedni — mający poczucie bycia odrębnym mniejszościowym bytem — napotyka opór społecznej większości, która argumentuje prosto, że ich nie uznaje.

CENTRUM — PERYFERIE / GOSPODARZ — GOŚĆ. Problem *locum* jest problemem władzy, która nie chce uszczuplić własnej możliwości wyrokowania. Najprościej orzec, że inność innego musi być przez nas potwierdzana, a skoro nie widzimy/nie uznajemy w innym inności, to uprawomocnionej niezależności nie ma. Oczywiście ten proceder myślenia jest wątpliwy epistemologicznie, bo skoro tyle się natrudziliśmy, by zawyrokować o czyjejś inności i sprowadzić ją do naszego „tego samego”, skoro tak oburzają nas praktyki tych, którzy się nie poczuwają do nas, skoro zauważamy rażącą obcość — to znaczy, że tę inność napotyamy, tyle że jej nie przyznajemy prawa do usamodzielnienia się względem naszej kontroli. A inność to inność. Skoro jest doświadczana przez poczucie braku więzi społecznej między odmiennymi aktorami areny społecznej — to nie można jej unieważnić. Umożliwia rozprzężenie starych mechanizmów kontroli społecznej ufundowanych na prymacie siły, przesuwa akcent na doraźne kontakty *face to face*, które najlepiej zaświadczenia o inności nieusuwanej ani przez jednoczący dyskurs poprawnej nauki, ani polityki.

ZBIOROWA PRZYNALEŻNOŚĆ/INDYWIDUUM. Prymat zbiorowej przynależności unieważnia bądź przynajmniej marginalizuje dyskurs indywidualny. Trudno zrealizować swoje autonomiczne Ja wyzwolone z reguł bycia członkiem określonej lokalności, która jednoczy się w grupie, walczy o obecność grupy w planie społecznym i z uwagi na inną grupę staje się wyrazista. Przestrzeń rozdźwięku między wolą jednostki a racją *locum* — racją narodu, racją etnosu, racją stanu etc. — jest planem dramatu.

TERYTORIUM. *Locum* jest przywiązane do określonego terytorium, które z racji przesunięć politycznych granic znalazło się we władzy odmiennych struktur. Stanowić więc może enklawę odmienności. Może też być lokalizowane na rozproszonym obszarze po utracie swej przestrzeni. Istotne jest, że co przeminęło politycznie, nie przeminęło kulturowo. A właściwie należałoby stwierdzić, co przeminęło politycznie, a kulturowo zostało transformowane na przykład w wizję idyllicznej opowieści o utraconym kraju. To polityczne wykorzenie jest próbą zakorzeniania się w tym, co stare, dawne, utracone, względnie w tym, co nigdy nieurzeczywistnione. Zakorzenie jest również próbą zrozumienia nawyków większości, owego tła, które może ciąży, ale może i jest szansą, może rodzi napięcia, ale i pokojową komunikację.

UNIVERSUM. Poczucie ciężaru obcego systemu skazuje *locum* na nieustanne manifestowanie własnej odrębności, pochłania ją w udrękach regionalnych. Po stronie takiej buntowniczej natury *locum* trudno o rozważania — bo takich się od *locum* nie oczekuje — o uniwersalnym wymiarze, skupionym na człowieku i/czy filozofii dziejów. Za to obecna jest lokalizacyjna akcja zakorzeniająca, która apoteozuje *male*. To sytuacja, w której *locum* przesłania świat.

Dlatego o sile *locum* nie tyle decyduje świadomość regionalna, ale możliwość i umiejętność wyzwolenia się z umiejscowienia w imię *universum*. Przedstawiciel mniejszości, który zadaje pytania o sens ludzkiej egzystencji lub boryka się z dowodami na istnienie Boga, zaświadcza o sile wspólnoty lokalnej. Ona nie musi wyczerpywać się na *locum*, luksus dywagowania o niespołecznych kwestiach jest miernikiem stałości, oczywistości przywiązania do lokalnego siebie, poczucia spokoju i pewności względem znaczących innych.

WYKORZENIENIE/ZAKORZENIENIE. Otwarcie też dotyczy nieczytelności nieustannego mechanizmu jednoczesnego wykorzenia i zakorzenia. Wykorzeniem się z siebie oczywistego, którego nie sposób kwestionować, bo bycie w mniejszości przekłada się na wiedzę o możliwościach kwestionowania siebie. Wykorzeniem się także z siebie, który buduje swą spójność jedynie na odrębności. Wykorzeniem się więc z prostej lokalności. Wykorzeniem się także z czytelnych obrazów, które mi się trafiają, gdy for-

muluję sądy o innych i gdy inni mi je podają jako wytrychy do poznania obcego. Ale i jednocześnie się zakorzeniam w *locum*. Zakorzeniam się w sobie. Zakorzeniam się w znaczących innych, nawet wrogach, poprzez których muszę definiować siebie. Zakorzeniam się w tradycji, którą konstruuje i przetwarzam w mit. Zakorzeniam się w tym skazaniu na komunikację spotkania. Wreszcie zakorzeniam się w tym, co równie często destrukuję jako naiwne obrazy: we wszelkich rasizmach, antagonizmach, dyskryminacjach etc.

Zakorzenie i wykorzystanie dotyka mitu różnicy, która źle pojęta, jak już wskazywaliśmy, rodzi niemoc komunikacji, która dobrze pojęta warunkuje doświadczenie otwarcia. Dlatego można by pojmować *locum* kulturowe jako doświadczeniowość otwartą.

OTWARCIE/ZAMKNIĘCIE. Małość *locum* to siła, która nie powinna zamykać w sobie, ma potwierdzać swojskość, zarazem ją otwierając, nie powinna również zamykać innego w jego liczebnej przewadze i definicji odrębności. Małość jako konieczność otwarcia powinna raczej sprowadzać się do siły samostanowienia o sobie. To może być czynnik hamujący rozwój, gdy nie uda się tego otwarcia zrealizować, gdy zamknie się siebie we własnym getcie. Ale to może być czynnik wyzwalający impet tożsamościowy. Niejako następstwem aktu właśnie otwarcia, a nie zamknięcia, jest dążenie separacyjne, aby nie tyle się odciąć, ale by móc realizować siebie jako siebie. Oczywiście, wszelkie akty roszczeniowe podnoszące hasła autonomii, separacji zawsze siłą rzeczy ocierają się o język alternatywy, rygorystycznych ustaleń, nagłych rozstrzygnięć, ale mimo to podszyca je impet otwarcia, a nie zamknięcia.

UMOWA SPOŁECZNA. Po stronie polityki jest racja stanu, wpływy, dyskurs legitymizacyjny, łoże prawodawców, którzy dopuszczają, uznają, egzekwują. Polityka nie zezwala na samostanowienie na podstawie własnych kryteriów. Dokumenty ONZ, które głoszą współcześnie prawo do samostanowienia i postulują ochronę mniejszości, początkowo powstrzymują się w Karcie NZ i Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka od wyrokowania w sprawach mniejszości, bo to dyskurs niebezpieczny, godzący w interesy państwowości, pachnący separacyjnymi ruchami w Europie. *Deklaracja w sprawie Osób Należących do Mniejszości Narodowych lub Etnicznych, Religijnych i Językowych* przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1992 roku jest właśnie próbą regulowania spraw mniejszości, które długo po II wojnie światowej były tłumione (Smolski, Smolski, Stadtmüller 1999). Deklaracja ta, jak nazwa wskazuje, odnosi się do osób, a nie całych grup i nakłada na państwo konieczność ochrony mniejszości, co ma przekładać się na umożliwie-

nie nauki języka ojczystego, podtrzymywania tradycji, politycznego udziału. Ten osobowy dyskurs wyklucza zagwarantowane prawem dążenie do samostanowienia grupy w aspekcie autonomii. Kolejny dokument z 1994 roku, jakim jest *Konwencja Ramowa o Ochronie Mniejszości Narodowych*, stanowi obowiązujące międzynarodowe prawo w zakresie ochrony mniejszości. Dużo pomniejszych ubocznych konwencji zawieranych na marginesach różnych działań instytucjonalnych dowodzi jedynie wagi problemu spięcia między tym, co jest uznanym indywidualnym prawem wyboru, prawem zbiorowości do kulturowego manifestowania swej odrębności, a polityczną racją stanu państwa, które doświadcza takich mniejszości nadwątlających jego jedność.

Na terytorium obecnej Polski zamieszkują uznane politycznie całościowe mniejszości narodowe takie, jak (w porządku alfabetycznym): Białorusini, Czesi, Litwini, Niemcy, Ormianie, Rosjanie, Słowacy, Ukraińcy, Żydzi. Są mniejszości etniczne: Karaimi, Łemkowie, Romowie, Tatarzy. Jeszcze specyficznymi mniejszościami etnicznymi — aczkolwiek dyskusyjnymi — są Kaszubi czy Ślązacy¹ nie tylko z uwagi na odrębność regionalną, język, ale przede wszystkim ze względu na świadomość odrębności. Dlatego, by nie wikłać się w polityczne typologie, powtórzyć warto pytanie o kategorię *locum* jako ocalającą myślenie, które jest odrębne.

2

Skupmy się na jednym wybranym problemie, aby odsłonić myślenie o *locum*. Będzie to Śląsk.

ŚLĄSKIE MYŚLENIE. Śląsk to kraina powiązana w dziejach określonym dorobkiem kulturowym. Zwykle akcentuje się zmienność politycznej przynależności Śląska, wymieniając jednym tchem wpływy niemieckie, czeskie, polskie, austriackie, z głównym jednak położeniem nacisku na polskość bądź niemieckość tradycji (to różnorodna lawina tekstowa: Kraman 1981; Greiner 2000; Fuchs 1968, 2001; Złoty 2002; Bieniasz, Szczech 1998). Gdyby przesunąć historycznie ów moment początku Śląska, to wskazuje się na fakt, że prawdopodobnie wchodził Śląsk w skład państwa Samona w VII w., potem Państwa Wielkomorawskiego (IX/X w.), zaś w X w. w skład państwowości czeskich Przemysłidów. W końcu X w. ziemie zostały włączone

¹ Kaszubi, zgodnie z Ustawą o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z 6.01.2005 są grupą posługującą się językiem regionalnym; Ślązakom taki status nie przysługuje — przyp. red.

do państwa Mieszka I. Potem historia pełna jest podbojów, podziałów, rozbicia, wytyczania granic księstw. W konsekwencji Śląsk znajduje się w rękach polskich, czeskich, Habsburgów. W wyniku tzw. wojen śląskich po 1763 roku Górny Śląsk zostaje rozparcelowany pomiędzy Prusy i Austrię. Na 1919 r. przypada początek wojny polsko-czeskiej o Śląsk (w 1920 podział Śląska Cieszyńskiego). Dalej kluczowym punktem na mapie mentalnej są Powstania Śląskie (1919, 1920, 1921) i plebiscyt w 1921 roku (zob. na temat waloryzacji narracji historycznych Kunce 2003, 79—93). Wcześniej, co ważne w pułapie mentalnej przestrzeni, istotny jest uchwalony statut organiczny Województwa Śląskiego tworzący tzw. autonomię śląską. Dalej warto zaakcentować podział Górnego Śląska przez Radę Ambasadorów (1921) i przejęcie jednej części Śląska przez Rzeczpospolitą Polską, drugiej zaś przez Republikę Weimarską w 1922 r. Granicznym doświadczeniem jest II wojna światowa, co wiąże się z udziałem Ślązaków z jednej strony w siłach zbrojnych niemieckich, z drugiej strony w polskim wojsku. Wreszcie zakończenie wojny i wkroczenie wojsk sowieckich w 1945 r. — fala terroru, rabunek mienia, ludobójstwo, masowe wywózki do łagrów, utworzenie obozów dla ludności śląskiej. W końcu traktat jałtański fundujący granicę na Odrze i Nysie Łużyckiej, w wyniku którego Śląsk Dolny i Górny Śląsk znajdują się w państwie polskim. Wiaże się to z falą wypędzeń śląskich Niemców, przesiedleniami ludności polskiej z terenów wschodnich na ziemię „odzyskane” i dalej z rozmachem migracyjnym, przetasowaniem ludności, projektami unifikacyjnymi wymazującymi oblicze dawnej wielokulturowości.

ŚLĄSK JAKO PRZESTRZEŃ MENTALNA. Śląsk to kulturowe terytorium, które wypracowało własną odrębność, własną jakość zbudowaną na mieszaninie głównie polsko-niemieckiej, ale które też powołało coś, co wymyka się przynależności *stricte* narodowej, a co wiąże się z poczuciem śląskości właśnie. Rozpiętej jako polskość, niemieckość, śląskość. Ubranej w oswojenie wielokulturowości jako stanu oczywistego, który wiązał się z sąsiedztwem religijnym, językowym, obyczajowym, mentalnym. Ale to terytorium nadwątlone — naznaczone brakiem, gdyż wywózki pochłonęły prawie całą ludność śląską klasyfikującą siebie lub tak zaklasyfikowaną jako niemiecka w oczach administratorów politycznych. To *locum*, które jest napiętnowane Końcem, gdyż w jakiejś mierze nastąpiło to, o czym wspomina Henryk Waniek w *Finis Silesiae* — że odszedł Śląsk, a wraz z nim klimat wielokulturowości (Waniek 2003). Pozostała, oczywiście, śląska niemieckość, ale zamknięta w enklawie kulturowej, względnie rozproszona, unicestwiona została inteligencja śląska jako inteligencja w głównej mierze niemiecka. Pozosta-

ła wyraźna sfera polskości Śląska; problem w tym, że została zamieniona w jedyny podmiot dziejów.

Jednak bez wątpienia Śląsk to *locum*, które może służyć wręcz modelowo do rozczytywania spraw lokalnych/wielokulturowych w Europie. Bo Śląsk to *locum* europejskie. Był zawsze łakomym kąskiem politycznym i ekonomicznym, stąd, znajdując się w różnych sferach wpływu, jego udziałem był ferment myślowy, pewne modelowanie procesów tożsamościowych, zwłaszcza procesów indyferencji kulturowej, które stały się udziałem różnych regionów europejskich. Czym jest to śląskie *locum* w planie literackim?

ŚLĄSK LITERACKI. Śląsk po 1989 odżył w pamięci kulturowej przetwarzanej eseistycznie i odwołuje się do sfer okrytych mrokiem za czasów PRL-u. Po transformacji ustrojowej Śląsk stał się na powrót Śląskiem różnorodnym i historycznym. To już nie jest narracyjnie jednolity, to wielobarwny świat. Zostaje rozpięty między humanistycznymi tekstami i nazwiskami: Johanna Scheffera „Angelusa Silesiusa”, Andreasa Gryphiusa, Friedricha von Logau, Gustwa Freytaga, Augusta Scholtisa, Josepha von Eichendorffa, Hansa Lipinsky-Gottersdorfa, Heinza Piontka, Horsta Bienka, Horsta Eckerta „Janoscha”, Henryka Wańka, czy nazwiskami kojarzonymi z polskim Śląskiem: Walentego Rozdzieńskiego, Adama Gdacjusza, Józefa Lompy, Juliusza Ligonía, Pawła Stelmacha, Karola Miarki, Norberta Bończyka, Konstantego Damrota, Gustawa Morcinka, Wilhelma Szewczyka. Ale i twórczością wymykającą się współcześnie tym rozdziałom, a przecież solidnie umocowaną w literaturze: Stanisław Bieniasz, Wojciech Kuczok, gdzie Śląsk jako taki jest wyrazisty.

Rozkłada się ów podział na pewną konstruowaną wizję Śląska, lokowania go w określonej tradycji narodowej. Przecina jednak podziały pisania w języku polskim i niemieckim, dopuszcza tu roszady. Przywołuje i inne podziały merytoryczne, dotyczące np. tego, jaka jest skala podejmowania wątków uniwersalizujących, egzystencjalnie stanowiących o człowieku jako takim, a jakie są tendencje regionalizujące. *Locum* śląskie wymaga, by mówić o literaturze Śląska, która wymyka się jednoznacznej kwalifikacji narodowej, bo tworzy jakość z wymieszania, z wzajemnego sprzężenia i namacalny efekt. Nawet wbrew autorom trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcie o przynależności do polskiej bądź niemieckiej tradycji. Śląsk jest tym obszarem, który tworzył odwieczny ferment intelektualny, mącił podziały polityczne i społeczne, nie dał się sprowadzić do czytelności Górnego i Dolnego Śląska, wskazując na coś takiego jak byt śląski właśnie. Stąd bezpiecznie jest mówić o literaturze zmaczonej

przestrzeni, o terytorium Śląska jako tym, co geograficzne, historyczne, ale i mentalne.

Literackie *locum* zatem jest dookreślone przez duch mistyki katolickiej *Cherubinowego wędrowca* (*Cherubinischer Wandersmann*) Angelusa Silesiusa (Angelus Silesius 2000) i każe czytać Śląsk uniwersalnie, lokując go w tradycji nurtów europejskich. Pobrzmiewa w nim stanowienie o honorze i ideałach, wierności w podjęciu uniwersalnych problemów w dramatach czy sonetach Gryphiusa (Gryphius 1964). Ale i inaczej, następuje wciągnięcie w XVII-wieczne śląskie myślenie epigramów niemieckich von Logau (Logau 1967). I dalej, odsłania się myślenie o Śląsku poprzez podejmowanie tradycji pruskiej klasy średniej w XIX-wiecznym wydaniu Freytaga (Freytag 1872). Wreszcie to Śląsk von Eichendorffa romantycznie ubrany w poezję i prozę (Eichendorff 1990). Ale i ludowo — to Śląsk pełen barwnych opisów Scholtisa w *Baba und ihre Kinder* (*Baba i jej dzieci*) (Scholtis 1934). To nieustannie Śląsk, do którego się tęskni i który każe podejmować próby podróży do krainy dzieciństwa, już w rzeczywistości organizowanej przez sowiecką organizację świata po II wojnie światowej. *Reise nach Polen* (*Podróż do Polski*) Scholtisa (Scholtis 1962), *Zeit meines Lebens* (*Czas mojego życia*) Piontka (Piontek 1984) czy *Podróż w krainę dzieciństwa. Spotkanie ze Śląskiem* (*Reise in die Kindheit*) (Bienek 1988) Bienka wyrastają z tej samej konfrontacji, smutku i poszukiwania prawdy, utraconego źródła. Paradoksalnie poszukiwania dzieciństwa Eckerta (pseud. „Janoscha”), bliskie karykatury i demaskacji codzienności śląskiej lokują się w podobnym nurcie (Janosch 1989). To trakt pieczołowicie (re)konstruujący czas śląski w wielotomowym przedsięwzięciu Horsta Bienka: *Pierwsza Polka* (*Die erste Polka*), *Wrześniowe światło* (*Septemberlicht*), *Czas bez dzwonów* (*Zeit ohne Glocken*), *Ziemia i ogień* (*Erde und Feuer*) (Bienek 1983, 1994, 1999a, 1999b).

Ale i inaczej — to Śląsk, gdzie polskość jest podkreślana. W tych zestawieniach pojawia się i Roździeński, piszący w XVII wieku o hutach i organizacji pracy w kopalni w *Officina ferraria abo Huta i warstat z kuźniami szlachetnego dzieła żelaznego* (Roździeński 1933), i śląski Rej, czyli Gdacjusz, piszący kazania pokutne (Gdacjusz 1969). To nade wszystko jednak wyrazisty szlak Lompy, wydającego podręczniki i do geografii, i do rachunków, zbiory pieśni i modlitw (Lompa 1853). Wreszcie to XIX-wieczne zbieranie zabawnych piosenek Ligonii, wprzęgnięte w działalność na rzecz propagowania polskości. W tym samym nurcie jest więc i Stalmach, redaktor „Tygodnika Cieszyńskiego”, „Gwiazdki Cieszyńskiej”. Podobnie i Miarka — poprzez „Katolika” podejmuje działalność w imię polskości, katolicyzmu, ale i lojalności wobec

króla pruskiego. To Śląsk Bończyka, pisany po polsku i niemiecku, który mentalnie bezwzględnie lokowany jest w tradycji polskiej. Wreszcie to myślenie Towarzystwa Polskich Górnoszlązaków wyrażone również w poezji Damrota, kiedy pisze *Wianek z Górnego Śląska. Poezje* (Damrot 1887). I chyba najbardziej jaskrawy i obrośnięty mitologizacją przyczółek polskiego Śląska — Morcinek, który poprzez teksty *W zadytmionym słońcu* czy *Serce za tamą* przybliżał Śląsk do Polski. W tej tradycji, choć już nie tak konturowej, plasuje się Szewczyk piszący *Hanysa* w 1938 roku i podejmujący po II wojnie zawile problemy bycia Ślązakiem, nie tylko w działalności powieściowej, ale i eseistycznej, np. *Syndrom śląski* (Szewczyk 1986). Ten rozpięty Śląsk jest wielobarwny i dramatyczny. Dochodzi do głosu dużo mniej jaskrawo po 1989 roku, gdy objawia się literaturą stawiającą wielkie pytania o tożsamość. Poza cenzurą, poza polityczną poprawnością, poza stereotypową i nieprawdziwą wizją historii komunistycznej. Pęknięta pamięć pojawia się w tekstach Stanisława Bieniasza, Wojciecha Kuczoka czy Henryka Wańka. Pośród tych wielu tekstów są takie, które zyskują rozgłos i uważane są za nośny opis Śląska.

Rysem tych lat jest książka Kuczoka *Gnój* (Kuczok 2004). *Gnój* to rzecz odsłaniająca tabu, koszmar przemocy, zwłaszcza, że opowiadana przez dziecko, które doświadczyło tresury ojca i z tej matni wyszło. Opisując strategię okrucieństwa, odsłania sfery wstydu, nienawiści, pokazuje Śląsk w tej najczarniejszej scenerii, ale i mierzy się z jego różnorodnym współczesnym obrazem i historią. To na pewno przelamany obraz Śląska: niski Śląsk, nazwijmy go robotniczy i Śląsk arystokratyczny i mieszczański, które tworzą wielowymiarowy rysunek, na pewno niescalony.

Do tej śląskiej pamięci, już zdecydowanie gruntownie potraktowanej, precyzyjniejszej kulturowo, odwołuje się powieść Wańka *Finis Silesiae* (Waniek 2003). To inspiracja historią niemieckiego fotografa i jego modelki, podróżujących po Śląsku końca lat 30. XIX w., którą miał autor wyczytać, a raczej wykreować, ze zdjęć wydanego w roku 1940 albumu *Die Schlesiische Landschaft*. Poprzez wrocławianina Karla Franza Klosego — który w nazistowskich Niemczech kreuje obrazem śląski świat bez propagandowych emblematów — próbuje zmierzyć się z opowieścią o utraconym Śląsku, nieobecnych ludziach, przestrzeniach, rzeczach, ideach. W powieści Klose nazywa się Paul Scholz i mieszka w Gliwicach, a jego dziewczyna to Brigitte, bytomianka. *Finis Silesiae* to zachwyt nad czasem miejsca, które odeszło, które zostało nadwężone historią, uśmiercone, z którego został wyrugowany żywioł mieszczański czy arystokratyczny. Narrator przemierza Sudety, przemierza wioski i miasta, odsłania rozpięty Śląsk na

Górny i Dolny, ale jeden. Balansuje między światem przeszłym i współczesnym, by zgłębić mistykę tej ziemi. To świat śląski, naznaczony śmiercią, który zanikł.

LOKALNA EPISTEMOLOGIA. *Locum* śląskie odsłania lokalną epistemologię. Powtarza i specyficznie modeluje stałe myślenia odrębnego, które ma poczucie bycia w mniejszości. Trawione jest przez lęk, ale i dumę. Wyrasta z kwestionowania wiedzy społecznej, burzenia dotychczasowych obrazów wytwarzanych przez centrum/większość. Boleje nad asymetrią małego/wielkiego, choruje na konieczność wyodrębnienia się z tł. Jest różnicą, która pracuje na transformację obrazów siebie i innego, która inaczej kwalifikuje gościnność. Przywiązuje się do terytorium, które może lokalnie przesłonić świat. Jest nieustannym ruchem wykorzenia/zakorzenia. Ufa otwarciu i zamknięciu. Ale to śląskie *locum* realizuje to, co specyficzne. Stąd literacka i w ogóle kulturowa tkanka śląska układa się w specyfikę epistemologiczną.

Wyliczyć warto jedynie kilka dalszych tropów:

- myślenie o piętnie (tzw. narodowej historii, ideologii, jednoznaczności, ludowości);
- myślenie o tęsknocie (za ideą różnicy i zamieszkania gościnnego z innymi);
- myślenie o dystansie (zachowywanie oddalenia względem działań oficjalnych, nieufność wobec słowników i retoryk „większościowych”);
- myślenie o powadze (zabawa jest podszyta wiedzą o zmienności natury rzeczy);
- myślenie o detalu (skupienie się na małej rzeczy wbrew epistemologii, która zużyła się i zhańbiła ideologicznie);
- myślenie o nieobecności (brak źródła, prostej genezy, jednolitej podstawy, czytelności, konieczność maski);
- myślenie o nieuchwytności (trudno o czytelność procesów indyferencji i różnicy, ale trudno i o proste wyrokowanie o braku odrębnej jakości).

I to jest rys *locum* specyficznego, bo śląskiego, ale i *locum* jako takiego, które każdorazowo potrzebuje opisów burzących nazbyt upraszczające wykładnie rzeczy. *Locum kulturowe*, które staraliśmy się wyprowadzić w oparciu o Śląsk, odsłania prawdę, że poszukuje się wyrazistości. Ale i paradoksalnie to, co specyficzne staje się uchwytnie jedynie w nieuchwytności.

Literatura

- Angelus Silesius [pseud.], Scheffler J., 2000, *Cherubinowy wędrowiec* (Cherubinischer Wandersmann, Glatz 1675), przeł. Brykczyński M., Prokopiuk J., Mikołów.
- Bienek H., 1983, *Pierwsza Polka* (*Die erste Polka*, München-Wien 1975), przeł. Przybyłowska M., przedmowa Szewczyk W., Warszawa.
- Bienek H., 1988, *Podróż w krainę dzieciństwa. Spotkanie ze Śląskiem* (*Reise in die Kindheit. Windersehen mit Schlesien*, München-Wien 1988), przeł. Podlasek-Ziegler M., Gliwice.
- Bienek H., 1994, *Wrześnie światło* (*Septemberlicht*, München-Wien 1977), przeł. Podlasek-Ziegler M., Gliwice.
- Bienek H., 1999a, *Czas bez dzwonów* (*Zeit ohne Glocken*, München-Wien 1979), przeł. Podlasek-Ziegler M., Gliwice.
- Bienek H., 1999b, *Ziemia i ogień* (*Erde und Feuer*, München-Wien 1982), przeł. Przybyłowska M., Gliwice.
- Bieniasz S., Budnik R., Szczech B., red., 1998, *Górnoślązacy w XX wieku*, Gliwice.
- Damrot K. [pseud. Lubiński, Czesław], 1887, *Wianek z Górnego Śląska. Poezje*, Chelmino.
- Dąbrowski M., 2001, *Swój / obcy / inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin.
- Eichendorff J., 1990, *Wiersze* (*O Taler weit, o Hoben! Gedichte und Lieder*, Keupen 1922), przeł. Przesmycki-Miriam Z., wyb. Kincel R., Racibórz.
- Freytags G., 1872, *Die Abne*, Leipzig.
- Fuchs K., 1968, *Schlesiens Industrie: eine historische Skizze*, München.
- Fuchs K., 2001, *Gestaltungskräfte in der Geschichte Oberschlesiens, Niederschlesiens und Sudetenschlesiens*, Dortmund.
- Gdacjusz A., 1969, *Wybór pism*, oprac. Borek H., Zaremba J., Warszawa—Wrocław.
- Greiner P., 2000, *Plany i wedy miasta Górnego Śląska do końca XVIII wieku*, cz. I, Katowice.
- Gryphius A., 1964, *Frühe Sonette*, oprac. Szyrocki M., Tübingen.
- Heidegger M., 1995, *Znaki drogi* (*Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967), przeł. Blandzi S. i in., Warszawa.
- Janosch [pseud.] E.H., 1989, *Cholonek, czyli dobry Pan Bóg z gliny* (*Cholonek oder der Liebe Herr Gott aus Lehm*, 1970), przeł. Bielas L., Katowice.
- Kraman H., 1981, *Oberschlesien. Land der europäischen Mitte*, Dulmen/Westfalen.
- Kłosowska A., 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
- Kuczok W., 2004, *Gnoj*, Warszawa.
- Kunce A., 2003, *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa.
- Levinas E., 1994, *O Bogu, który nawiedza myśl* (*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1986), przeł. Kowalska M., przedmowa Gadacz T., Kraków.
- Logan von F., 1967, *Singgedichte: eine Arsnahl*, Berlin.
- Lompa J., 1853, *Przystawia i mowy potoczne ludu polskiego na Ślązku*, Bochnia.
- Musgrave T., 1997, *Self-Determination and National Minorities*, Oxford.
- Nietzsche F., 1990, *Tako rzecze Zaratustra* (*Also sprach Zarathustra*, Leipzig 1915), przeł. Berent W., Warszawa.
- Piontek H., 1984, *Zeit meines Lebens*, München.
- Rożdzieński W., 1933, *Officina ferraria abo Huta i warstat z kuźniami szlacheckiego dzieła żelaznego*, oprac. Pollak R., Poznań.

Scholtis A., 1934, *Baba und ihre Kinder*, Berlin.

Scholtis A., 1962, *Reise nach Polen. Eine Bericht*, München.

Smolki R., Smolki M., Stadtmüller E.H., 1999, *Słownik Encyklopedyczny. Edukacja Obywatelska*, Warszawa.

Szewczyk W., 1986, *Syndrom śląski. Szkice o ludziach i dziełach*, Katowice.

Waniek H., 2003, *Finis Silesiae*, Wrocław.

Złoty A., red., 2002, *80 lat Górnego Śląska w Polsce. Raport z sesji naukowej*, Pszczyna.

Aleksandra Kunce, doktor, adiunkt w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autorka książek: *Tożsamość i postmodernizm* (2003), *Mysle Śląsk*, razem ze Zbigniewem Kadłubkiem (2007), *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego* (2009). Redaktor naukowego czasopisma *Anthropos?* (ISSN 1730—9549). Członek The International Cultural Research Network i Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.