

Waldemar Kuligowski

Wydział Historyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Polskie jądra ciemności. Postkolonialne wymiary historii i kultury

Studia postkolonialne w Polsce mają dwa wymiary. Jeden z nich skupiony jest na recepcji światowych badań z tego zakresu. Jakkolwiek pierwsze tłumaczenie *Orientalizmu* Saïda ukazało się już w 1991 roku, a esej Gayatri Chakravorty Spivak *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* oraz książka *Miejsca kultury* Homi Bhabhy w 2010 roku, to stan wiedzy na temat teorii postkolonialnej pozostawia wiele do życzenia. Nie chcę jednak się nad tym zatrzymywać.

Drugi wymiar dotyczy natomiast (nie)możliwości aplikowania koncepcji postkolonialnych do kontekstu polskiej kultury i historii. Na tym polu uwagę zwraca spostrzeżenie Clare Cavanagh: „W bibliografiach najnowszych studiów postkolonialnych nie znajdziemy raczej informacji o Polsce. Niemal na pewno natkniemy się jednak na nazwisko Conrada [...]. Jednak związek między *Jądrem ciemności* (*Heart of Darkness*) a krajem, który Norman Davies nazwał ‘sercem Europy’ (*the heart of Europe*), pozostaje w najlepszym razie mglisty” [64]. Życiowa i artystyczna droga pisarza z „serca Europy” do „serca ciemności” była nie tylko ucieczką przed imperialną Rosją, choć już ten fakt wystarczyłby na połączenie go z myśleniem postkolonialnym. Conrad świadomie zrywał bowiem także z polskością jako imperatywem bezwarunkowej miłości ojczyzny, co określił jako „potworne” [Najder 143]. Okazuje się w rezultacie, że jeden z ikonicznych dla postkolonializmu twórców zmagiał się z dwoma typami podporządkowania. Jedno było podporządkowaniem politycznym i militarnym (Rosja), drugie natomiast kulturowym i lojalnościowym (Polska). Pytanie w tym kontekście, czy „podporządkowany może mówić”, nabiera zaskakującego wymiaru.

Próba przedstawienia studiów postkolonialnych jako narzędzia do przemyślenia polskiej kultury i historii wymaga skonfrontowania się z pewnymi utrwalonymi sądami. Jeden z nich mówi, że Polska nie była krajem imperialnym, a nie posiadając kolonii, nie musi się rozliczać ze wstydlivej przeszłości. Zatem – teoria postkolonialna jej nie dotyczy i winna być traktowana tylko jako humanistyczna nowinka. Ponadto niekolonialna Polska sytuuje się raczej po stronie krajów i narodów kolonizowanych, i to nieprzerwanie od końca XVIII wieku aż do roku 1989. Nie będąc historykiem, nie chcę się skupiać na żmudnym analizowaniu dziejów. Zajmuje mnie raczej sposób nadawania im sensu – to, w jaki sposób Polska i polskość były wartościowane, rozumiane i obrazowane.

Od kresów do kryptokolonializmu

Rozpocznę od przekonania, że Polska nie była krajem kolonialnym. By sproblematyzować ten sąd, należy krytycznie spojrzeć na dzieje szlacheckiej Rzeczypospolitej, a zwłaszcza na miejsce, jakie zajmują w nich tak zwane kresy. Zanim termin ten stał się wehikułem mitu o harmonijnym współistnieniu narodów i religii, oznaczał „pogranicza Polski od Tatarów i Wołoszczyzny, a później i od Kozaczyzny [...] od Dniepru do Dniestru” [“Kresy” 664]. Dzięki współczesnym badaniom wiemy, że panujące tam relacje społeczne można określić jako kolonialne. Miejscową ludność chłopską traktowano jak darmową siłę roboczą, a zamieszkiwane przez nią ziemie eksploatowano. System folwarczno-pańszczyźniany, który posiadał cechy systemu niewolniczego [Kuligowski], na kresach przyjmował najbardziej radykalną formę. Wskazuje się [Beauvois], że podstawą relacji społecznych były tam pogarda i dehumanizacja, bliskie sytuacji panującej na obsługiwanych przez niewolników amerykańskich plantacjach bawełny. Inni badacze [Sowa] wskazują natomiast na staropolskie teksty, w których „Polska Niżna” (czyli Ukraina) określana jest wprost jako „*Coloniae Polskie*”.

Różnica między Polską a Anglią czy Belgią polegała więc na tym, że te dwa ostatnie imperia dokonywały ekspansji drogą morską, Polska zaś podbiła swoje kolonie drogą lądową. Kresy, stanowiące *de iure* część terytorium Rzeczypospolitej, traktowano w kategoriach ludzkiego, ziemskiego, surowcowego i ekologicznego kapitału, otwartego na eksploatację klasy dominującej – polskiej szlachty i magnaterii. Nie trzeba chyba dodawać, że idylliczny mit kresów zderzył się później z gwałtowną reakcją podporządkowanych; będzie jeszcze o tym mowa.

Polska posiadała zatem kolonie, tyle że były one wewnątrznie mniej ekspozowane niż zamorskie. Poza tym miała także wielkie ambicje kolonialne [Kowalski], wyrażane tym głośniejsze, im mniejsze były szanse na stanie się choćby kieszonkowym imperium kolonialnym. Przypomnę w tym miejscu hasłowo Stefana Szolca-Rogozińskiego i ekspedycję do Kamerunu w 1882 roku, w wyniku której powstała kolonia o powierzchni około 30 kilometrów kwadratowych, zlikwidowana na mocy postanowień traktatu berlińskiego z 1885 roku. W drugiej

Rzeczypospolitej co rusz podejmowano próby kolonizacyjne: w 1927 roku w Peru nad rzeką Ukajali; w 1929 roku na terenie Angoli; w latach 30. w brazylijskim stanie Parana; w 1934 roku w Liberii. Interesowano się możliwościami ekspansji w Gwinei Francuskiej, Mozambiku, Togo, Indiach Holenderskich i Kolumbii. W marcu 1939 roku polskie MSZ wysłało do ambasad w Waszyngtonie i Londynie tajne pisma z prośbą o informacje, które rejony Antarktydy należą do USA i Wielkiej Brytanii, gdyż z wolnych chętnie uczyniono by polską kolonię.

Ten ostatni fakt chętnie potraktowałbym jako metaforę polskich dążeń kolonialnych, gdyby nie to, że powstała w 1930 roku Liga Morska i Kolonialna, której głównym celem było pozyskanie dla Polski terenów pod osadnictwo lub kolonie, przed drugą wojną światową liczyła prawie milion członków, a utworzenie kolonii oficjalnie ujmowano w kategoriach dziejowej konieczności i impulsu rozwojowego. Nakładem Wydawnictwa Osadniczego ukazywały się tomy poświęcone opisowi krajów – takich jak Brazylia, Argentyna, Boliwia czy Paragwaj – pod względem ich przydatności dla polskiego osadnictwa, a w domyśle polskiej kolonizacji [Lepecki]. Biorąc pod uwagę politykę rządu, istnienie społecznego poparcia i realne decyzje, trudno obronić tezę o Polsce jako kraju bez kolonii. Na poziomie dążeń i autodefinicji międzywojenna Polska kolonii pragnęła i działania o charakterze kolonizacyjnym podejmowała.

Sprawdźmy zatem, jak polityka przekładała się na praktyki kulturowe. Z tej perspektywy za kluczowego fundatora polskiego myślenia o Oriencie uznać należy Henryka Sienkiewicza. Oczywiście ślady zainteresowania Wschodem są wyraźne w polskim teatrze, operze, malarstwie, kolekcjonerstwie, obyczajach, kulinariach, wpływały one na organizowane festyny, maskarady, karuzele, zakładanie gwardii i kapel janczarskich. Dla Rzeczypospolitej sarmackiej Orient był przecież najbliższym sąsiadem, a nie – jak dla Londynu, Rzymu albo Brukseli – celem długich egzotycznych wypraw. Nikt jednak nie równa się z największym polskim „orientalistą”, jakim był właśnie Sienkiewicz. Gdyby Said znał książkę *Ogniem i mieczem*, być może włączyłby ją do kanonu najbardziej radykalnie orientalizujących dzieł. Dlaczego? Sienkiewicz bardzo perswazyjnie połączył czasoprzestrzeń mityczną z czasoprzestrzenią historyczną

[Mencwel]¹: akcja jego powieści zasadniczo rozgrywa się między Syczą Zaporoską a Warszawą, a ekstremum tej przestrzeni jest piekło, czyli kresy Rzeczypospolitej. Kresy były siedzibą duchów i upiorów, did'ków, brokułaków, a także „gadzin, padalców i olbrzymich węzów, na dziesięć łokci długich, a grubych jak ramię męża”. Mamy zatem jeśli nawet nie piekło samo, to z pewnością przedpiekło; przekonanie to wzmacniają wydatnie przytaczane nazwy miejscowe: Wraże Uroczyszcze, Śleporód, Orzawiec, Czortowy Jar, Czertomelik.

Sienkiewiczowscy tubylcy kresów, rdzenni kresowiaci, uosabiają opozycję między kulturą a naturą, cywilizacją a dzikością, Zachodem i Wschodem. Dzikie Pola były domeną stworów pół ludzkich i pół zwierzęcych, istot człekokształtnych, lecz bezreligijnych, które nie grzebią swoich zmarłych. Nomenklatura pisarza jest jednoznaczna – „czabanowie” zupełnie dzicy i głupi, „czumacy-woskoboje”, „włóczęgi-siromachy”, „zachozi-przybłędowie”, „niżowcy”. Jest wreszcie „czerni”, pojęcie-parasol dla zupełnie odindywidualizowanej, milionowej „dziczy”. Obyczaje owej czerni ukazywał Sienkiewicz wielokrotnie: na Siczy „pijana tłuszczka z wyciem straszliwym walczyła ze sobą o przystęp do ofiar, deptała je nogami i darła na sztuki ciała”; w Korsuniu „tłuszczka biła się ze sobą o resztki ciała, obmazywała sobie z rozkoszą krwią twarze i piersi, okręcała szyje dymiącymi jeszcze trzewiami. Chłopi łapali małe Żydzieta za nogi i rozdzierali wśród szalonego śmiechu”; w Prochorowce „wiercono szlachcie świdrami oczy, a głowy gniecono między kamieniami”... Zauważmy kluczową okoliczność: to takimi właśnie obrazami Sienkiewicz „krzepił serca”, to jego powieści – w tym *Ogniem i mieczem* – uznano za kanon wychowania i edukacji młodych polskich obywateli w XX wieku. Dzięki postkolonialnej lekturze wyjaskrawiają się w nich imperialne „struktury uczuć” (jak za Raymondem Williamsem pisze Said [12-13]).

Warto przy okazji zasugerować jeszcze jedno. Otóż uderzająco podobne do apokaliptycznych wizji XVII wieku Sienkiewicza są opowieści o okrucieństwach upowskiej czerni z lat 40. XX wieku. Kontynuacje specyficznych „struktur uczuć” znajdziemy choćby w popularnych filmach: *Ogniomistrz Kaleń czy Zerwany most*. Grozę budzą w nich sotnie, czyli zbrojne oddziały UPA, które palą wsie i świątynie,

mordując przy tym ludzi. W pierwszym z filmów zapada w pamięć scena, w której dokonuje się zbiorowej egzekucji polskich żołnierzy poprzez ścięcie toporem. Ważne jest to, że film powstał na podstawie powieści Jana Gerharda *Łuny w Bieszczadach* – wydana po raz pierwszy w 1959 roku, następnie wielokrotnie wznawiana, książka ta stała się na wiele lat lekturą dla szkół średnich [Gerhard]².

Spójrzmy na nią pod kątem analogii do *Ogniem i mieczem*. Akcja powieści Gerharda rozgrywa się między Warszawą a Bieszczadami; mówiąc inaczej – między stolicą państwa a jego nowymi kresami, powstałymi po zmianie granic wywołanej drugą wojną światową. Znaczące były, jak u Sienkiewicza, obco brzmiące nazwy, takie jak Hulskie, Tworylne, Smerek, Wetlina, Dwernik, Berehy Górne, Komańcza. Miasteczko Baligród nazywano Diabligrodem. I u Sienkiewicza, i u Gerharda mamy zatem do czynienia z wizją wschodu i jego mieszkańców, a opozycja między kulturą a dzikością opiera się na tych samych regułach.

Miejsce dawnej czerni zajęły u Gerharda „bandy” i „bandyci”, których jest „bardzo dużo”, a owocem ich działalności są „potwornie okaleczone ciała” i „zwęglone trupy”. To „trąd na ciele Rzeczypospolitej”; orzeka jeden z polskich dowódców. Gerhard ze szczegółami przedstawia ekscesy owych „band”: W Hoczwicach „[z]a szubienicę służyły im wierzby przydrożne [...]. Wieszali, a ludzie przytrzymywali żony i dzieciaki tych mordowanych. Kobiety zasłaniały im oczy, by nie patrzyły na ten widok”; pod Dołżycą „[j]eden żołnierz leżał z poderżniętym gardłem. Nieco dalej inny – ze zgruchotaną czaszką [kolejni] podziurawieni pociskami z pistoletów maszynowych jak rzeszoto”; na zboczach Berda „[t]rup był zupełnie nagi. Głowę miał prawie odrąbaną od tułowia, ręce związane drutem na plecach, genitalia wycięte”...

Orientalizacja w obu wypadkach polega na repetycji negatywnych stereotypów. Polski wschód – czy to odległy, jak w wieku XVII, czy bliższy, jak w połowie wieku XX – był przedstawiany jako przestrzeń bezparadonowej wojny. To wojna kultur i cywilizacji, w której polscy książęta i generałowie walczą z anarchią, okrucieństwem, dzikością. Orient nie ma w tym starciu racji, lecz jedynie determinację. Kolonizowanie Siczy

¹ Wszystkie cytaty z powieści pochodzą z tego źródła.

² Wszystkie cytaty za tym wydaniem.

Zaporoskiej i Bieszczadów wydaje się w tym kontekście słuszne w terminach misji cywilizacyjnej i pokojowej zarazem. Musimy dostrzec w tych powieściach cechy charakterystyczne dla narracji imperium, które uzasadnia własne ambicje poprzez deprecjonowanie innych: zarówno dyskursywne, jak i militarne.

„Struktura emocji”, a także „postaw i odniesień” związana z polskim stosunkiem do obcego etnicznie wschodu nie kończy się w latach powojennych. W nowym wariacie powróciła bowiem w okresie transformacji ustrojowej po roku 1989. Rewolucja systemowa w krajach tak zwanego Bloku Wschodniego doprowadziła do dysonansu poznawczego, w ramach którego powstanie Grupy Wyszehradzkiej należy interpretować jako próbę przesunięcia stygmatu orientalnego dalej na wschód i południe, głównie w kierunku ogarniętej wojną byłej Jugosławii oraz krajów dawnego Związku Radzieckiego. Z jednej strony był to element strategii politycznej, z drugiej natomiast powielanie dominującego dyskursu określanego jako „kryptokolonializm” [Herzfeld 101]. Pojęcie to opisuje „dziwną alchemię”, polegającą na wykluczeniu pewnych państw – nigdy niebędących klasycznymi koloniami – z bezpośredniego dostępu do korzyści wynikających z globalnej nowoczesności. Owo przesuwanie stygmatu należy przy tym postrzegać [Czyśćciec 198] jako odprysk postawy myślowej wyrażonej najbardziej dobitnie – i w duchu otwartego postkolonializmu – w koncepcji „zderzenia cywilizacji” [Huntington]. Skoro już znaleźliśmy się w Europie i w strefie porządku neoliberalnego, tedy wolno nam myśleć w kategoriach tego porządku – w taki sposób można by zrekonstruować sylogizm transformacji lat 90. Polska definiowana jako „lider przemian” szybko i ochoczo przyjęła na siebie rolę agenta transformacji, wysyłając ekspertów na wschód i południe, by ci instruowali lokalne społeczności oraz ich liderów o koniecznych kierunkach zmian.

Powielanie orientalizujących mechanizmów oraz kryptokolonializm miały swój wymiar nie tylko międzynarodowy. Pewne „struktury uczuć” odżyły także w dyskursie dotyczącym własnego, polskiego społeczeństwa. Koncepcja „przejęcia” [Klasa; Rethinking] pochodzi ze słownika liberalnego kapitalizmu i w postaci modelowej odnosi się do zrealizowanej zmiany, polegającej na zastąpieniu ustroju socjalistycznego porządkiem kapitalistycznym. Pojęcie to stygmatyzowało wszystkie grupy społeczne, które nie mieściły się w logice tej zmiany. Kozłem ofiarnym stały się przede wszystkim społeczności popegeerowskie, które utożsamiono z widmem *homo sovieticus*. Tym „sierotom po socjalizmie” przypisywano brak kompetencji, roszczeniowość, infantylnizm, niską wydajność pracy, a także awersję do zmiany i elit [“Dillemas”; “Looking”]. Ludzie ci, powtarzano, są hamulcem przemian i czymś na kształt dawnej „czerni” czy też „trądu na ciele” transformującej się Polski. W ramach tego dyskursu pojawiło się również określenie „ściana wschodnia” (lub „Polska B”) jako antyteza „ściany zachodniej” (albo „Polski A”), która skrupulatnie realizowała tranzyjny scenariusz. Inną konsekwencją wewnętrznej orientalizacji w czasach przemian było stygmatyzowanie tak zwanych moherych beretów, kojarzonych ze zwolennikami postaw konserwatywno-katolickich, stojących w kolizji z nastawieniem proeuropejskim i proliberalnym. Z perspektywy czasu można powiedzieć, że o ile pracownicy zlikwidowanych PGR byli „sierotami po socjalizmie”, o tyle „mohery” stały się forpocztą neokonserwatywności w Polsce.

Kwestia postkolonialnego stosunku do ludzi ze wschodu ożyła ponownie za sprawą imigracji ekonomicznej ukraińskich kobiet i mężczyzn do Polski. Proces

ten przybrał na intensywności w 2014 roku, co spowodowane było wojną na wschodzie Ukrainy i pogarszającą się sytuacją ekonomiczną tego kraju. Do grudnia 2017 roku wydano dla obywateli Ukrainy ponad milion zezwoleń na podjęcie pracy [“Coraz więcej”], liczba ta jednak stale rośnie, nie obejmując tych osób, które pracują bez zezwolenia. To największa fala migracji w dziejach nowoczesnej Polski, o tyle interesująca, że migranci rozlewają się po całym terytorium kraju, trafiając do miasteczek i wsi, gdzie obcy był przez dekady jedynie fantazmatem. „Większość Polaków – komentował dziennikarz Grzegorz Sroczyński w audycji popularnego radia TOK FM – patrzy na Ukraińców jak na bardzo tanich pracowników, których można nie szanować jeszcze bardziej niż Polaków. Wracamy do modelu polskiego pana i ukraińskiego parobka. Łatwo można odnaleźć historyczny schemat odbity we współczesnych relacjach na rynku pracy. I z tym powinniśmy walczyć” [“Ukraińcy”]. Tak opisane zjawisko ponownie każe myśleć o Sienkiewiczowskiej czerni i „bandytach” Gerharda, które są bazą dla aktywowania postawy kryptokolonialnej.

Od puszczy prastarej do prapolskiej

Na zakończenie chciałbym zasugerować istnienie jeszcze jednej, osobliwej formy postkolonializmu. Mam tutaj na myśli gwałtowną debatę wokół Puszczy Białowieskiej oraz będący jej odpryskiem opór ekologów i aktywistów działających w Obozie dla Puszczy, a szerzej – definiowanie lasu jako elementu dziedzictwa narodowego i zasobu ekonomicznego. W próbie przyjrzenia się kolonizowaniu lasu pomocna okazuje się perspektywa podejścia znanego jako ekologia polityczna. Zajmuje się ona formami dostępu i kontroli zasobów naturalnych, a także związanymi z tym stosunkami władzy oraz tworzeniem alternatywnych sposobów myślenia o relacjach między środowiskiem a polityką [Peluso and Watts 24-25]. Skoro, powtórzę za Bruno Latourem, żyjemy w antropocenie – czyli epoce geologicznej zdominowanej przez działalność społeczności ludzkich – tedy dawny rozdział między antropologią społeczno-kulturową a biologiczną traci na znaczeniu [Latour]. Inny badacz dodaje – co wzmacnia potrzebę sięgania po ujęcie właściwe ekologii politycznej – że następuje obecnie głęboka zmiana w myśleniu o naturze: zaczynamy ją postrzegać jako społecznie konstruowaną, ale nadal biofizyczną realność [Escobar].

Co to znaczy, że Puszcza Białowieska jest społecznie konstruowana? To mianowicie, że przypisywane jej wartości – od ostatniej dzikiej puszczy w Europie po zasób cennych gatunków drewna – pochodzą z zewnątrz, nie są artykułowane przez sam las, ale przez aktorów zaangażowanych w walkę o dostęp do niej i kontrolę nad nią. Wspomniana walka ma swój wyraźny rys związany z własnością i narodem [Konczal]. Przypomnę, że w 2015 roku, występując w „obronie polskich lasów” przed możliwością ich sprzedaży obcokrajowcom, Jan Szyszko (wtedy poseł, potem minister środowiska) tłumaczył: „Przygotowujemy prawo leśne, aby ziemia leśna była chroniona, aby była chroniona przez polskie prawo, aby służyła Polakom, aby była gwarantem bytu Państwa i polskiego narodu. Naród bez ziemi jest narodem wymarłym” [Radio Maryja]. Przekonanie o komunii lasu, polskiej ziemi i polskiej historii umożliwiło środowiskom leśniczym zebranie ponad dwóch milionów podpisów pod wnioskiem o referendum w sprawie zachowania przedsiębiorstwa Lasy

Państwowe. W tym samym duchu kandydat na Prezydenta RP, Andrzej Duda, przekonywał w spocie wyborczym, że „[p]olskie lasy [powinny zostać] w polskich rękach” [Kac Pro]. Jak wiadomo, przyszły prezydent znalazł posłuch.

W najnowszych ujęciach puszcza jest zarówno arte-, jak i ekofaktem, natomiast w historii kolonializmu była jedną z pierwszych ofiar zawłaszczania i eksploatacji. Biokolonizacja [Huggan and Tiffin] uzasadniana była przy tym przez tworzenie oświeceniowej „historii naturalnej”, która rozpoczęła się od systematyki Linneusza, by dotrzeć do etapu sylogizmów wspomnianego ministra Szyski. Jeśli nawet nie możemy w tym konkretnym przypadku mówić o „ekologicznym genocydzie”, to zawłaszczanie i eksploatacja miały miejsce. Po politycznym skolonizowaniu lasu przez ducha polskości nastąpiła wszak „ratownicza” wycinka drzew w Puszczy Białowieskiej. Wywołała ona spór między tymi, którzy postrzegali ten kompleks leśny w kategoriach dobra wspólnego należącego do ludzkości, a tymi, którzy widzieli w nim jedynie polski zasób, zależny od decyzji polskich urzędników. Ponownie, jak w tytule głośnego eseju Spivak, „podporządkowany inny nie mógł mówić”, przemawiali w jego imieniu różnorodni aktorzy konfliktu.

Postkolonialne wątki debat wokół Puszczy Białowieskiej – a szerzej znaczenia i roli lasu w polskiej kulturze, ekonomii oraz historii – ujawniają się tam, gdzie zdestabilizowano dawne postawy paternalistyczne. Biblijne „czynienie sobie ziemi poddaną” wraz z przekonaniem, że „ziemia leśna [...] ma służyć Polakom”, utraciły jednak dzięki temu sporowi swoją domniemaną naturalność, co więcej, odsłoniły mechanizmy władzy i hierarchii – także w wymiarze ponadgatunkowym. Mam wrażenie, że to być może najbardziej zaskakująca odmiana postkolonializmu we współczesnej Polsce.

Uwagi końcowe

Powyższy przegląd różnych wymiarów postkolonializmu oraz ich obecności – dyskretnej bądź widocznej – w polskim kontekście miał jeden zasadniczy cel. Chodziło mi o wykazanie, że postkolonialne relacje władzy i hierarchii oraz skorelowane z nimi „struktury uczuć” przenikają zarówno polską historię, jak i teraźniejszość.

Odnajdziemy je w Rzeczypospolitej szlacheckiej i promowanym przez nią systemie pańszczyźnianym oraz sarmackiej megalomanii, w XIX-wiecznej literaturze należącej do kanonu narodowego, w tużpowojennych zmaganiach militarnych i dyskursywnych z odmiennymi etnosami, wreszcie w aktualnych stanach polskiej kultury. Co więcej, gnieźdzą się one na wszystkich bodaj poziomach społecznego życia: rodzinnym, płciowym, religijnym, ekonomicznym, politycznym, etnicznym, narodowym, a nawet ekologicznym. Relacja „pan i sługa” może w konsekwencji zostać uznana za niemal uniwersalną dla zrozumienia naszej kultury.

Historia i kultura Polski były kolonizowane i o tym mówi się bardzo wiele; fakt, że i one kolonizowały innych, zaprzęta nas jednak znacznie rzadziej. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że o kolonialne i postkolonialne praktyki Polski należy pytać Ukraińców, Łemków, Tatarów, Ormian, Karaimów, Romów, Wołochów, Czeremisów, Nogajów, uczestników kilkunastu powstań kozackich, wiernych Cerkwi prawosławnej i innych „innowierców” – to, co nam może się jawić jako misja cywilizacyjna, dawanie szans czy realizowanie racji stanu, dla nich może oznaczać ból, utratę i upokorzenie. Wiele podobnych pytań winniśmy także postawić samym sobie i wszystkim naszym jądom ciemności, które wciąż nie mogą przemówić.

LISTA PRAC CYTOWANYCH

Beauvois, Daniel. *Trójką ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*. Translated by Krzysztof Rutkowski, Wydawnictwo Naukowe UMCS, 2005.

Buchowski, Michał. *Czyściec. Antropologia neoliberalnego post-socjalizmu*. Wydawnictwo Naukowe UAM, 2017.

---. *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*. Centre Marc Bloch, 1996.

---. *Rethinking Transformation. An Anthropological Perspective on Postsocialism*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2001.

Cavanagh, Clare. „Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii”. Translated by Tomasz Kunz, *Teksty Drugie*, no. 2-3, 2003, pp. 60-71.

“Coraz więcej imigrantów zarobkowych w Polsce. Są najnowsze dane resortu pracy”. *Business Insider Polska*, 3 stycznia 2018, <https://businessinsider.com.pl/wiadomosci/zatrudnienie-cudzoziemcow-w-polsce-grudzien-2017-rok/60rqbye>.

- Escobar, Arturo. "After nature: Steps to an antiessentialist political ecology". *Current Anthropology*, vol. 40, no. 1, 1999, pp. 1-30.
- Gerhard, Jan. *Łuny w Bieszczadach*. Wydawnictwo Lubelskie, 1980.
- Herzfeld, Michael. "The absence presence: discourses of crypto-colonialism". *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, no. 4, 2002, pp. 899-926.
- Huggan, Graham, and Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*. Routledge, 2010.
- Huntington, Samuel. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Translated by Hanna Jankowska, MUZA, 2003.
- Kac Pro. "Duda ratuje polskie lasy – ZonaCezara.Blogspot.com". *YouTube*, 7 czerwca 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=-r-te554q-pg>.
- Konczal, Agata Agnieszka. "Drzewa, które mają pamiętać. »Gaje pamięci« w służbie leśnej mitopraktyki". *Czas Kultury*, no. 3, 2017, pp. 22-29.
- Kowalski, Marek Arpad. *Dyskurs kolonialny w Drugiej Rzeczypospolitej*. DiG, 2010.
- "Kresy". *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, vol. IV, Filip Sulimierski i Władysław Walewski, 1883.
- Kuligowski, Waldemar. "Chamska historia Polski. Tezy i antytezy". *Czas Kultury*, no. 3, 2016, pp. 70-79.
- Latour, Bruno. "Anthropology at the Time of Anthropocene – A personal view of what is to be studied". *Bruno Latour*, 2014, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washing-ton.pdf>.
- Lepecki, Mirosław. *Ameryka Południowa*. Międzynarodowe Towarzystwo Osadnicze, 1936.
- Mencwel, Andrzej. *Wyobraźnia antropologiczna. Próby i studia*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Najder, Zdzisław. *Życie Conrada-Korzeniowskiego*, vol. II, PIW, 1980.
- Ogniomistrz Kaleń*. Directed by Ewa Petelska and Czesław Petelski. Zespół Filmowy Studio, 1961.
- Peluso, Nancy Lee, and Michael Watts. "Violent Environments and Green Security". *Violent environments*, edited by Nancy Lee Peluso, and Michael Watts, Cornell University Press, 2001, pp. 3-38.
- Radio Maryja. "Prof. Jan Szyszko: »Naród bez ziemi jest narodem wymarłym«". *Radio Maryja.pl*, 27 grudnia 2015, <http://www.radiomaryja.pl/informacje/prof-jan-szyszko-narod-bez-ziemi-jest-narodem-wymarlym/>.
- Said, Edward. *Kultura i imperializm*. Translated by Monika Wyrrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Sowa, Jan. *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Universitas, 2011.
- Sztompka, Piotr. "Dilemmas of the great transition". *Sisyphus: Social Studies*, vol. 2, no 8, 1993, pp. 9-28.
- . "Looking back: the year of 1989 as a cultural and civilizational break". *Communist and Post-Communist Studies*, 1996, vol. 29, no. 2, pp. 115-129.
- "Ukraińcy na polskim rynku pracy? »Wracamy do modelu polskiego pana i ukraińskiego parobka«". *TOK.FM*, 11 lipca 2018, <http://www.tokfm.pl/Tokfm/7;102433,23658838,piotr-krasko-i-porane-komentatorow-o-wymiarze-sprawiedliwosci.html>.
- Zerwany most*. Directed by Jerzy Passendorfer. Zespół Filmowy Iluzjon, 1962.

 ABSTRACT

Waldemar Kuligowski

The Polish hearts of darkness.
Postcolonial dimensions of history and culture

This article's attempt to apply postcolonial theses as a tool for rethinking Polish culture and history requires confrontation with the following engrained opinions: (1) Poland was not an imperialistic country, and having had no colonies absolves it from accounting for a shameful past, and (2) the non-colonial Poland is grouped with other colonized countries and nations (from the late 18th century until the year 1989). The analysis refers to the "structure of feeling" generated by the imperialistic Poland in the former borderlands as well as in relation to the peasant and Ukrainian populations after the Second World War. The ruling government's treatment of natural forests as an economic resource that can be managed freely by the authorities is another strain of Polish cryptocolonialism.

Keywords: cryptocolonialism, Poland, authorities, imperialistic culture