

DOI: 10.31648/an.7438

OPOWIEŚĆ O SILE JEDNOŚCI  
(NATAŁKA BABINA, *BODAJ BUDKA*)

A STORY OF THE POWER OF UNITY  
(NATALKA BABINA, *BODAI BUDKA*)

**Aleksandra Zywert**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9922-6717>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Adam Mickiewicz

University in Poznań

e-mail: [azywert@amu.edu.pl](mailto:azywert@amu.edu.pl)

**Keywords:** Natalka Babina, *Bodai Budka*, Belarusian identity, language, multiculturalism

**Abstract:** The present article discusses the latest novel by Natalka Babina, *Bodaï Bydka* [*Bodai Budka*, 2019] – the first Ukrainian-language novel written and published in Belarus. The writer continues her analysis concerning the problem of identity of Belarusians (touched upon earlier in the novel *Town of Fish* [2007]) and at the same time fights against the stereotype of a Belarusian as a “soul slave”. This time, Babin’s attention is focused on language as the decisive factor in the process of personality self-identification. Therefore, the problems of the multilingualism of Belarusians (with special regard to the Ukrainian language), cultural memory, and the (essentially hostile) hegemony of the Russian language are brought to the fore.

Przedmiotem analizy jest powieść Natałki Babiny *Bodaj Budka* [*Bodaï, Bydka*, 2019]. W utworze tym, będącym bardzo luźnym przedłużeniem napisanej w 2007 roku powieści *Miasto ryb* (*Рыбін горад*) [por. Zywert 2018, 215-226], autorka kontynuuje rozważania na temat problemu tożsamościowego mieszkańców swojego kraju i jednocześnie walczy ze stereotypem Białorusina jako człowieka o duszy niewolnika, który nie potrafi przeciwstawić się władzy. W centrum uwagi pisarki jest tym razem język postrzegany w kategoriach elementu decydującego o identyfikacji tożsamościowej jednostki. Babina dotyka

zarówno kwestii wielojęzyczności Białorusinów (ze szczególnym uwzględnieniem języka ukraińskiego), pamięci kulturowej, jak i zadekretowanej odgórnie hegemonii języka rosyjskiego. W wywiadzie Netkultury pisarka mówi wprost o absolutnym braku szacunku Aleksandra Łukaszenki do języka białoruskiego: „Przytoczę tylko jedno zdanie prezydenta, wypowiedziane po rosyjsku zresztą: «Po białorusku nie da się powiedzieć niczego wielkiego»” [Babina1 2011]. Widać wyraźnie, że jest to działanie intencjonalne i opresyjne, ukierunkowane na wyobcowanie człowieka z historii tak, by ten ostatni nie przywiązywał wagi do przeszłości w życiu społeczności, której jest częścią. Jak podkreśla Michał Pawleta, jest to jedna z dwóch (obok, czasami wręcz obsesyjnego, zwrotu ku przeszłości) tendencji obserwowanych we współczesnym świecie [Pawleta 2016, 48].

Mimo skomplikowanej przeszłości oraz ewidentnie „sprofilowanej” na unifikację narodu presji obecnego rządu proces identyfikacji tożsamościowej Białorusinów postępuje, ujawniając (charakterystyczny dla terytorium pogranicznego) nie tylko wielogłos językowy, lecz także etniczny. Babina zaznacza, że dziś

trudno byłoby spotkać na Białorusi osobę, która zapytana „jakiej jesteś narodowości” odpowiedziałaby „ja tutejszy”. Wariantów odpowiedzi na tak postawione pytanie jest zresztą u nas sporo, jak przystało na kraj etnicznie i kulturowo polifoniczny. (...) wielu Białorusinów posługuje się na co dzień kilkoma językami. I niekoniecznie istnieje bezpośredni związek pomiędzy językiem a narodowością [Babina1 2011].

Brak bezpośredniego związku pomiędzy językiem a narodowością wynika ze związku z walencją kulturową, oznaczającą „poczucie związku z kulturą etniczną lub narodową uznaną za własną, stanowiącą dziedzictwo kulturowe własnej grupy” [Sadowski 2019, 74], co w przypadku Białorusinów jest kwestią na tyle złożoną, że przekładającą się na wariant typu tożsamości indywidualnej i zbiorowej [Sadowski 2008, 27-28].

Podobnie jak w przypadku pierwszej powieści i ta jest gatunkowo eklektyczna oraz stanowi mieszanekę elementów obyczajowych, powieści kobiecej, realizmu magicznego (z wyraźnym ukłonem w kierunku demonologii wschodniosłowiańskiej), *science fiction* w klasycznym Wellsowskim wydaniu (*Wojna światów* [*The War of the Worlds*, 1898]), kryminału, a nawet horroru (głównie gotyckiego, aczkolwiek momentami dryfującego w kierunku gore) i wreszcie hipertekstu oraz autotematyzmu (nieliczne i krótkie, a jednak istotne wtrącenia – na zasadzie powieści w powieści – o pisaniu i pisarstwie oraz procesie powstawania tekstu).

Punktem wyjścia do snucia opowieści jest zakup przez główną bohaterkę, znaną z *Miasta ryb*, Ałę Babyłową, pierwszej w życiu nieruchomości – starej kolejowej budki. Marzenia o spokojnym życiu w starym domu przy torach kolejowych, niestety (jak się szybko okaże), legną w gruzach, bo oto nadciąga nieszczęście: najpierw zostaje zamordowana przyjaciółka Ały, a wkrótce potem jej siostra bliźniaczka. Zaczyna się rutynowe śledztwo, ale zaraz okazuje się, że te dwa morderstwa – to tylko przedsmak, będącej efektem inwazji Strachu

upostaciowanej w Obcych, Apokalipsy dziesiątkującej mieszkańców kraju. Tajemniczy najeźdźcy nie tylko mordują ludzi, lecz także więżą ich w podziemnych kazamatach, wykorzystując do niewolniczej pracy. Ała nie zamierza się poddawać i z grupą dość osobliwych przyjaciół (w tym gadającego kota) postanawia dać odpór wrogowi.

Od początku można się zorientować, że tym razem w centrum uwagi pisarki jest język postrzegany jako klucz do identyfikacji tożsamościowej. Na początku należy zwrócić uwagę na motto do powieści. Pierwsze z nich jest zaczerpnięte z dramatu Łesia Ukrainki, *Kasandra* [*Кассандра* 1903-1907]: („Ти думаєш, що правда родить мову? Я думаю, що мова родить правду. Л.У. [Бабіна 2019, 3]) jednoznacznie wskazujące na fundamentalne znaczenie języka w budowaniu (bądź odzyskiwaniu) swojej tożsamości etnicznej. Przywołanie akurat fragmentu tego utworu również nie jest przypadkowe, albowiem *Kasandra*, jakkolwiek oparta na znanym micie, przetwarza go niestandardowo. Po pierwsze, Łesia Ukrainka eksponuje epizodyczną (choć ważną) postać, czyniąc z niej główną bohaterkę dramatu, po drugie zaś, tekst ten ostatecznie przekształca się w „dramat słowa, a dokładnie utwór o «komunikacyjnej przepaści». (...) To w słowie objawia się defektywność świata antycznego – zarówno w słowach przepowiedni Kasandry, traktowanych jako magiczne, pochodzące z wymiaru sacrum, jak i w oskarżeniach o obłęd i brednie. To ono wywołuje strach, przekazuje tajemnicę, posiada swoją siłę i ujawnia bezsilność” [Boruszkowska 2017, 65-66].

Drugie motto: „Марії Сергуч та Пелажці Панасюк – ким би й якими б вони не були” [Бабіна 2019, 3] ewidentnie wskazuje na ukraiński rodowód samej autorki [por. Babina2, online] oraz odsyła (zwłaszcza w przypadku pierwszej wymienionej postaci kobiecej) do dramatycznej, ale i postrzeganej często jako kontrowersyjna, części historii Ukrainy, ze szczególnym uwzględnieniem działalności UPA.

Akcja rozgrywa się na Polesiu, w okolicach Brześcia, a więc krainie zwyczajowo postrzeganej jako owiana mgłą tajemnicy, zagadkowa, wręcz magiczna – swego rodzaju ezoteryczny fenomen. Lokalizacja poleska ma w tym przypadku podstawowe znaczenie, jest to bowiem region szczególnie, tygiel języków, religii i tradycji, miejsce, gdzie na równi występują nie tylko gwary i dialekty białoruskie, lecz także ukraińskie (których badanie do dziś jest kwestią sporną wśród uczonych w zależności od deszyfracji przez nich zarówno pojęcia „pogranicze”, jak i „granica” [Kozłowska-Doda 2016, 235-262]). Na tym tle wyraźnie wybija się tytułowa Budka – niby zwyczajny budynek, ale z długą i dość zawikłaną historią. Jej początki sięgają czasów carskich, kiedy podobno stał tam dom, potem w okresie sanacji Polacy zbudowali na tym miejscu „budkę” – mieszkanie służbowe dla rodziny pracownika kolei, zaś miejsce, w którym stoi (w granicach administracyjnych Białorusi), zwyczajowo nazywa się z ukraińska „Lisi chwost”. W tym kontekście dramatycznie ubogo prezentuje się teraźniejszość tego miejsca:

Тепер тут кажуть «хвост» та «ліс» – через «і». З Вікіпедії: «Лис Никита – вымышленный лис из сказки Ивана Франко»... Хто тут пам'ятає тепер про Івана Франка, Тараса Шевченка, про Квітку, значить, Основ'яненка? Хто чув про експресивного Сосюру? Про Стуса? Про Лесю, що отут-о поруч жила? Немає більше ні лиса, ні його хвоста, ні Лісячого Хвоста, а навіть й назва «Будка» доживає. Але це вважається нехтовно дрібним наслідком величного тектонічного зрушення. Не знаємо цих, знаємо інших; не говоримо своєю мовою, то говоримо іншою – стільки й біди [Бабіна 2019, 13].

Historia Budki, będąca w pewnym sensie historią samej Białorusi, idealnie oddaje współczesną jej kondycję jako państwa, w którym pojęcie „naród” oznacza grupę ludzi połączonych wyłącznie (na co zwraca uwagę Jerzy Waszkiewicz) poziomem konsumpcji i indoktrynacji ideologicznej, pozbawionych kultury i świadomości narodowej, a więc cech wyróżniających ją wśród innych nacji, a każda próba zmiany *status quo* jest odbierana przez władze jako zagrożenie spójności i trwałości systemu [por. Waszkiewicz 2013, 87-88]. Wyraźnie zaznaczona obojętność wobec używanego czynnie języka oraz wymuszone przyswojenie, obcej *de facto*, historii oraz odgórnie zadekretowana amnezja w kwestii indywidualnej (nierzadko zawikłanej) przeszłości jest kolejną ilustracją kłopotów z zakorzeniem Białorusinów, gdyż (co wynika z podanego przykładu) w ich autostereotypie czynniki kulturowe i etniczne odgrywają znikomą rolę [Waszczyńska 2005, 185], utrudniając ostatecznie samookreślenie.

Jednocześnie w tymże fragmencie zainicjowane zostają kolejne istotne problemy, np. programowa rusyfikacja w kontekście efektów przymusowej migracji ludności białoruskiej na Ukrainę. Przykładem służy epizod, w którym opisana jest gehenna wygnania w czasie I wojny światowej mieszkańców Dywina aż do Batajska oraz ich powrotu do Brześcia w 1919 roku. Kiedy po latach mieszkańcy poleskich wsi wreszcie zdołali powrócić na rodzinną ziemię, ponownie mogli poczuć się u siebie. Babina pisze:

Вокзал у Бересті вже літ із п'ятьдесят, як був побудований, і саме на нього вернулися з біженства дивиновичане в аномально теплому лютому, а може, на початку також незвичко теплому березня 1919 року. [...] І хоча ні Домка, ні Марфа нігди не були раній у Бересті [...] зараз, на цьому пероні з тильного боку вокзалу, де виростали піраміди з мішків, скринь, сундуків, до них обох якось разом прийшло відчужання: вдома [Бабіна 2019, 15-16].

Epizod ten, ewidentnie stawiający Rosję w złym świetle, uzupełnia także po części wiedzę na temat przyczyn obecności Ukraińców na terenach Białorusi oraz (w dalszej części) wskazuje na początki procesu programowanego „czyszczenia” białoruskiej narodowej i etnicznej tożsamości. Proces ten, o czym wielokrotnie wspomina Babina, był kontynuowany przez kolejne dziesięciolecia i ostatecznie doprowadził do sytuacji, w której sposób samoidentyfikacji przebiega tylko zgodnie z zasadą terytorialną, czyli wyłącznie jako więź lokalna.

Z tego powodu niebagatelne znaczenie ma język samej powieści – tym razem Babina, oficjalnie deklarująca się jako białoruska pisarka (choć po wydaniu

*Bodaj Budki* na niektórych portalach księgarskich – np. Livelib – można znaleźć informację, że jest to białorusko-ukraińska prozaiczka), zdecydowała się napisać oraz wydać na Białorusi i na Ukrainie powieść w języku ukraińskim. Warto wspomnieć, że pierwsze ukraińskie wydanie autorka sponzorowała sama.

Вышло так, что в Украине издание романа профинансировала издательство «Фолио», а здесь, в Беларуси я профинансировала сама, и скажу вам честно, что не жалею. Тираж белорусского издания небольшой – 200 экземпляров. Это было условие украинского издательства – они так попросили, чтобы это было небольшим тиражом. Тираж на сегодня [28 января 2020 – РС] почти разошелся, осталось несколько десятков экземпляров, которые я храню для запланированных в ближайшее время презентаций [Бабина, online].

Było to dla niej, co mocno podkreśla, sprawą nader istotną z punktu widzenia własnej tożsamości:

Я изначально ставила перед собой такую задачу, чтобы моя книга вышла и в Украине, и в Беларуси. Для меня это принципиально важно. В Беларуси принципиально важно потому, чтобы было продолжение традиции нашего украиноязычной изящной словесности, чтобы засвидетельствовать, что в Беларуси есть авторы, которые пишут на украинском языке. Ну, а в Украине – само собой разумеется, мне хотелось, чтобы это вышло там, и чтобы увидеть реакцию читателей здесь и там [Бабина, online].

Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, bo w rzeczywistości to tekst wielojęzyczny. Głównie – język ukraiński, ale niejednorodny, bo zarówno literacki, jak i dialekt, którym posługują się Ukraińcy mieszkający na Białorusi. Oprócz tego autorka zupełnie świadomie (w zależności od bohatera, który aktualnie jest na pierwszym planie) wprowadza do tekstu także język rosyjski, białoruski, a nawet (co prawda, śladowo) polski. W utworze pojawiają się też epizody dotyczące różnych społeczności wyznaniowych (np. baptystów, ale nie tylko). Żonglerka słowem jest tu w pełni zrozumiała, uzasadniona i wręcz konieczna w procesie konstrukcji świata przedstawionego mającego jak najpełniej oddać specyfikę typowego państwa pogranicza – wieloetnicznego i multireligijnego.

Wprowadzenie motywu inwazji Obcych jest również zabiegiem jak najbardziej logicznie umotywowanym – naród okaleczony, odarty z własnej przeszłości staje się łatwym celem. W opisie przebiegu ataku Babina łączy model Wellsa z modelem Kinga z opowiadania *Mgła* [*The Mist*, 1985] i *Pod kopułą* [*Under The Dome*, 2009] oraz motywem krwiożerczej rośliny (John Wyndham, *Dzień tryfidów* [*The Day of the Triffids* lub *Revolt of the Triffids*, 1951], Scott Smith, *Ruiny* [*The Ruins*, 2006]), ale wprowadza też własne modyfikacje. Po pierwsze, choć sama inwazja nastąpiła błyskawicznie, to pojedyncze sygnały o możliwej nadchodzącej katastrofie można było zauważyć dużo wcześniej. Po drugie, sami Obcy są zmiennokształtni (dym, korzeń, postać fizyczna), posiadają cechy wampira (zarówno tradycyjnego, jak i energetycznego – epizod z ciałem Oksanki – Obcy pod postacią dymu wysysa życie/duszę z ciała), nie można

z nimi nawiązać kontaktu, w związku z tym wydają się nie mieć słabych stron. Znamienne w tym kontekście jest opis pierwszego spotkania:

Як з повітря, як-от з цієї аберації барв, тут матеріалізувалися люди. Чи людя. Чи інопланетяни. Вони виглядали зовсім як люди, серед них були «жінки» і «чоловіки». У білих комбінезонах, з автоматами (...) Страшні були обличчя цих людей... (...) риси цілком правильні, – але вони були цілком позбавлені будь-яких почуттів. Емоції абсолютно відсутні. (...) вони гляділи на нас (...) як на щось абсолютно нецікаве, пусте, неважливе [Бабіна 2019, 72].

Ratunek przed całkowitą zagładą kryje się w przeszłości – trzeba odprawić prastary magiczny rytuał, którego *clou* (oprócz odpowiedniej oprawy – cztery kobiety ubrane na czarno) jest język – magiczna formuła musi być wypowiedziana w lokalnej gwarze. Ostatecznie, mimo wielu przeszkód i dramatycznych zwrotów akcji to się udaje i zostaje przywrócony porządek świata, ale biorąc pod uwagę ostateczną wymowę ideową powieści, fantastyczne motywy nie są celem, a środkiem, efektowną oprawą wypuklającą przesłanie utworu.

Babina nie pozostawia wątpliwości – *Bodaj Budka* jest powieścią o dylematach współczesnej, latami odzieranej w majestacie prawa z własnej różnorodności, ludności Białorusi. Podstawowy z nich, jak się wydaje, jest klucz do tożsamości narodowej w sytuacji utrudnionego (lub wręcz niemożliwego) dostępu do korzeni („навряд чи Каленик Левкович вмів читати українською – остання українська школа в наших місцях була закрыта тоді, коли він, мабуть, тільки збирався йти до школи” [Бабіна 2019, 225]), choć (jakkolwiek paradoksalnie to brzmi) z powieści wynika, że właśnie ten problem może być jednocześnie drogą do przezwyciężenia impasu. Jedność w różnorodności – to jedyne wyjście dla Białorusi jako typowego kraju pogranicznego. Babina pisze:

На що ми, в сутності, спираємося? На крихку людяність. На любов. На націоналізм. Не на той агресивний, імперський, і не на націоналізм переваги однієї нації над іншими, ні. На націоналізм як генетичну програму збереження (...) Такий націоналізм не відпихає людей різних націй та народів, він єднає їх [Бабіна 2019, 224].

Wniosek ten w pełni wpisuje się w istotę tzw. tożsamości pogranicza, o którego charakterze decydują mieszkające tam różnego rodzaju (jak wskazuje Tadeusz Paleczny) mniejszości (etniczne, religijne i językowe) zamieszkujące najczęściej tereny

w pobliżu granic terytorialnych sąsiedniego, macierzystego dla mniejszości narodu-państwa. Mniejszości kulturowe posiadają – poza żyjącymi w diasporze grupami etnicznymi o imigracyjnym rodowodzie – terytorialny charakter i aneksacyjny lub kolonialny prawie zawsze rodowód. Powstają w wyniku zmian terytorialnych i przesunięcia granic państwowych. (...) Członkowie grup mniejszościowych tworzą i kształtują tożsamość bliższą przeważnie typowi tożsamości „oporu” niż synkretycznej, międzykulturowej identyfikacji typu „projektu” [Paleczny 2008, 54].



Dlatego Babina na pierwszy plan wysuwa grupę bohaterów skontrastowanych pod każdym możliwym względem: płci (mężczyźni i kobiety), wieku (przedział wiekowy od dziecka – Wasylko, aż do staruszka – Kałenyk Łewkowycz „Halca”), stanu zdrowia (od silnych i zdrowych, aż doznaczonych nieuleczalną chorobą – Łewkowycz cierpi na chorobę Alzheimera, Ulanka, siostra Ały choruje na raka, Wasylko zaś jest dzieckiem niepełnosprawnym – głuchoniemy), statusu społecznego (od przedsiębiorczej bizneswoman, Łenki Zornyckiej, aż do biedaka „Halca”), przynależności etnicznej, tożsamości kulturowej i językowej (np. Łenka Zornycka jest Rosjanką i mówi głównie po rosyjsku). I choć cechą wywoławczą tej grupy jest opór wobec najeźdźców oraz chęć zwalczenia wspólnego wroga, to jednocześnie spotykamy szereg epizodów, w których trudno dopatrzeć się postaw koncyliacyjnych. Jako przykład może posłużyć fragment, w którym rosyjskojęzyczna Łenka oburza się na Mariję Sierhuc – wiekową Ukrainkę, była członkinią UPA, upatrującą źródło nieszczęścia w nieudacznictwie, tchórzostwie i wygodnictwie współczesnych (głównie Rosjan), którzy bez walki poddali się dyktatowi Moskwy. Łenka mówi:

(...) ...почему вы позволяете себе так говорить о нас? Я ничего плохого никому не делала, наоборот. Мне многие благодарны – и люди, и звери. А что говорила по-русски – то на каком языке мне было говорить? Мои мама и папа так говорили, и бабушка. Они из-под Москвы – так что, они не люди? Да они лучше вас во много раз! Доктора, людей спасали, пока вы эти железяки с войны лелеяли! А моего дедушку такие, как вы, убили, когда он роды принимал! Бандеровцы его убили, и роженицу, местную, кстати, тоже, мне рассказывала мама! Это, по-вашему, правильно? [Бабина 2019, 174].

Na co Marija Sierhuc odpowiada: „– Правильно! – відрізала стара жінка. – Неправильно, що мало вбивали” [Бабина 2019, 175].

Wyeksponowany na pierwszym planie opór wobec prób deprecjacji i dyskryminacji konkretnej narodowości odzwierciedla skalę problemu zadawnionych urazów i zaszłości, które do dziś są żywe w tamtym regionie i które jednak (zdaniem autorki) należy próbować przezwyciężyć w obliczu zagrożenia, jakim jest wynarodowienie Białorusinów.

Oficjalny promoskiewski trend władzy na Białorusi (uosabiany tu przez jednoznacznie negatywnego bohatera o wymownym nazwisku Niemiec, niegdyś atamana kozackiego w Brześciu) w połączeniu z nachalną obroną „wartości” sowieckich i powszechnym kłamstwem („У нас в Білорусі вибори проходять так: голова виборчої комісії має сфальсифікувати результати” [Бабина 2019, 21]) doprowadza do sytuacji, w której dochodzi nie tylko do zderzenia macierzystej tożsamości kulturowej z tożsamością cudzą/obcą, lecz także w konsekwencji do wymuszania postawy tzw. całkowitego porzucenia własnej tożsamości na rzecz obcej (tu: rosyjskiej, a ściślej – sowieckiej), przeprowadzanej w myśl zasady ludzako podobnej do „przymknięcia” (stosowanej wobec emigrantów w niektórych krajach, niestety, również czasami w Polsce). Ponieważ strategia podmiany tożsamości mniejszości jest realizowana także poprzez język,

w niektórych przypadkach dochodzi do (co widać z przytoczonym fragmencie) eskalacji konfliktu i utrwalenia stereotypu (tu akurat głównie Rosjanina) jako krzywdziciela. W tej sytuacji problemem jest też postrzeganie samej tożsamości, bo w zależności od punktu wyjścia może być ona odbierana pozytywnie (jako zgodna z miejscem w hierarchii grupowej i własnym środowisku), albo odwrotnie – rozumiana jako bariera w rozwoju jednostki, niewygodne, krępujące, wstydlive brzemię, które kładzie się cieniem na człowieku. Dodatkowo, o czym wielokrotnie wspomina autorka, nacisk na zmianę języka rodzimego (w tym: dialektów) przekłada się na swoisty bezgłos w odniesieniu do własnej kultury, ponieważ „w języku to, co historyczne, jako rzecz opowiedziana, przenika się z tym, co pamięciowe” [Ricoeur 2012, 519], jeśli zaś pamięci brak, zanika także historia. W rezultacie dochodzimy do sytuacji, w której do głosu dochodzi tzw. dyskurs kryzysowy, zdominowany przez temat straty. Widać to wyraźnie u Babiny, bolejącej nad postępującym zubożeniem wobec języka i, co za tym idzie, historii, rozpaczającej w bezsilności nad bezwzględnym naporem teraźniejszości, ale jednocześnie starającej się temu procesowi opierać. Dlatego już w inicjalnych fragmentach utworu pojawiają się w toku narracji wyrażenia właściwe dla miejscowego dialektu (typu: Бар’як (діал.) – сосна/ sosna, Гулячче (діал.) – гілля/gałąź, Нисе (діал.) – начебто/ jak gdyby, Ніц (діал.) – нічого/ nic, Прочнутися (діал.) – прокинутися/budzenie) czy wspomnienia o obyczajach i daniach regionalnej kuchni (np. „zajęczy chleb” przywożony jako podarek/gościniec z podróży). Analogiczną, upamiętniającą rolę pełnią fragmenty retrospektywne (specjalnie wydzielone kursywą) dotyczące przeszłości regionu brzeskiego (autorka skopiowała tu chwyt użyty w poprzedniej powieści – wpadania głównej bohaterki-narratorki w tzw. dziury czasowe). Niebagatelne znaczenie mają też nawiązania do folkloru – wiźmy (także współczesne), gadający kot, upersonifikowana Śmierć, artefakty typu: zgniła skórka i związane z tym wierzenia, rytuały, zaklęcia, zwyczaje, obrzędy – to elementy znacząco rozszerzające repertuar pamięci kulturowej, stanowiące jednocześnie swego rodzaju obronę przed powszechnym zapomnieniem, ujednoczeniem i (co istotne w przypadku tego regionu) upolitycznieniem. Jak bowiem słusznie podkreśla Aleida Assmann, „kultury (...) wytwarzają media magazynowania i formy przekazu, które zabezpieczają i udostępniają kolejnym pokoleniom wiedzę ważną dla życia i tożsamości” [Assmann 2013, 55].

Autorka zdaje się głęboko wierzyć, że prognozując katastrofę, unaoczni społeczeństwu białoruskiemu rozmiar jego wewnętrznej dysfunkcyjności (bowiem w powieści wymiar społeczny jest wyraźnie na pierwszym miejscu) i pobudzi je do działania. Świadomie rezygnując z zasady prawdopodobieństwa, przenosząc punkt ciężkości w obszary fantastyki i teorii spiskowych, pisarka tym dobitniej stara się wskazywać, że postępujące zubożenie, granicząca już z afazją niezdolność do autonomicznego, krytycznego rozumowania (i to nie tylko wśród młodego pokolenia) ostatecznie przekształci człowieka w niewolnika, który podda się każdemu silniejszemu od siebie. Przykładem



może służyć epizod, w którym Babina opisuje próbę ucieczki więźniów podczas konwojowania ich do Brześcia. Kiedy część z nich odłączyła się od kolumny i próbowała ukryć się w lesie, reakcja Antygomów-najeźdźców była błyskawiczna: w pierwszej kolejności zostali zabici uciekinierzy, ale potem jeszcze zginęło około stu z pozostałych jeńców.

Справді, тільки-но колона підійшла до лісу, з десяток полонених кинулися з дороги в зелений гушар – але їх миттю порізало на кавалки. Причому з метою, мабуть, профілактики порізало на кавалки і багато людей з числа тих, хто й не спробував втікати. Сотні людей, не менше (...). Усе це так подіяло на тих, хто залишився живим, що ніхто з них більше не хотів ніяких грибів і ніякої волі [Бабіна 2019, 147].

Jawna forma zastraszania (automatycznie wywołująca skojarzenia z metodami komunistycznymi czy nazistowskimi) ma wywołać tzw. efekt mrozący – zniechęcić jednostkę do korzystania ze swoich praw podstawowych i umożliwić władzy przejście całkowitej kontroli nad każdym aspektem życia społecznego.

W tej sytuacji, jak podkreśla Babina, jedyną metodą wyjścia z impasu jest (biorąc pod uwagę skomplikowaną sytuację na Białorusi) zwrot ku interkulturowości. Porzucenie resentymentów oraz wynikająca z tego rezygnacja z postawy radykalnej pozwoli przelamać strach i podjąć konstruktywną społeczną debatę. Ta strategia umożliwi najpierw wyrwanie się z oparów absurdu, w jakim tkwi aktualnie białoruskie społeczeństwo, a następnie zbudowanie nowej idei narodowej opartej na otwartości i poszanowaniu wszystkich, bez wyjątku, mniejszości. Nieprzypadkowo po pokonaniu Obcych w finale powieści dochodzi do uroczystego wykopania słupa granicznego pomiędzy Białorusią i Ukrainą, co przeradza się w radosne święto wszystkich mieszkańców.

А ті людські пре то нічого, не злі на вигляд, посміхаються... Український у військовій формі, наш білоруський – просто в якийсь курточці. Стовпа викопують (...). О, повалили стовпа, плескають в долоні, кричать «Слава Україні!», «Жыве Беларусь!» (...). Тут і люди з України, які допомагали справитися з Острахом та антигомами. (...) І поляки тут також є, прибули на святкування [Бабіна 2019, 245].

Jakkolwiek egzotyczny w swej utopijności, zwłaszcza w aktualnej sytuacji, wydaje się taki *happy end*, w kontekście rozważań nad tożsamością pogranicza nie jest to idea pozbawiona sensu. Jak wskazuje Aleksandra Lompart, naturalne wdaje się, że „Społeczeństwo w imię interesów zbiorowości usiłuje jednostkę przykroić do społecznej formy, co stanowi źródło nierozwiązywalnego konfliktu, który tym bardziej dotyka jednostkę, im wyższe są jej walory intelektualne i moralne” [Lompart 2010, 17]. Jednak takie zjawisko w przypadku Białorusi, a zwłaszcza pogranicza białorusko-ukraińskiego, ma zupełnie inne podłoże. Tu kluczem jest szantaż polityczny – by uniknąć społecznego wykluczenia ludność zamieszkująca ten region jest zmuszana do całkowitego odcięcia się od historycznej przeszłości. Z czasem taki brak zakorzenienia powoduje, że poszczególne społeczności są zdolne wykształcić już tylko tzw. tożsamość

lustrzaną – odgórnie narzuconą i bazującą na rozmaitych stereotypach. W tej sytuacji obrona różnorodności nie jest przykładem zjawiska „obcości z wyboru”, a walką o autonomię i kulturowe zakorzenienie.

Babina kończy swoją powieść optymistycznie, chociaż otwarte pozostaje pytanie o zdolność do stworzenia jakościowo nowej formacji kulturowej, której podstawą musiałyby być redefinicja opozycji swój/obcy, kategorii podstawowej „w sytuacji, gdy zmiany zachodzące w kulturze prowadzą do wykrystalizowania się w społeczeństwie nowych idei, niepopularnych jeszcze wśród ludzi tworzących jakąś formację kulturową” [Nowak 2002, 59]. Jeżeli weźmie się pod uwagę, że każda formacja kulturowa musi mieć „obcego”, by zdefiniować zbiór anomalii, od których wolni są „swoi”, oraz prawidłowo kodować świat (i teksty, zwłaszcza perswazyjne) na zasadzie porządek/chaos, akceptowalne/nieakceptowane, to na Białorusi ten proces wydaje się mocno skomplikowany. Należy pamiętać, że często dopiero po latach u wielu mieszkańców tego kraju dochodzi do „punktu zwrotnego” i odkrycia swojej prawdziwej tożsamości. Jednocześnie autorytaryzm aktualnego prezydenta uniemożliwia istnienie jakiegokolwiek

forum nieocenzurowanej wymiany pamięci biograficznej lub pracy nad pamięcią zbiorową, ponieważ dyskurs publiczny nie został poddany demokratyzacji. Ocenzurowana białoruska pamięć narodowa przemieszcza się kanałami wymiany niepublicznej oraz funkcjonuje w przekazach międzypokoleniowych i historiach życia rodzin (...). Ciągłość pamięci jest dodatkowo utrudniona z powodu braku białoruskich miejsc pamięci (...) i ocenzurowania części dziedzictwa kulturowego [Mamul 2011, 108].

Do tego jeszcze dochodzi problem rodzin o mieszanych korzeniach etnicznych, co dodatkowo utrudnia odpowiedź na pytanie o własną tożsamość i często komplikuje wybór „swojej” wspólnoty komunikacyjnej oraz kwestia (niezmiennej od czasów radzieckich) aktualnej polityki Łukaszenki, polityki dwujęzyczności, a *de facto* – wykluczenia. Język białoruski (podobnie, zresztą, jak ukraiński oraz lokalne dialekty) jest postrzegany jako gorszy, w „typowej białoruskiej szkole” język wykładowy to wciąż rosyjski, a trend promowania postawy bezrefleksyjnego podporządkowania władzy jest ciągle żywy. Ostatnią kwestią stanowi problem akceptowanego i promowanego typu tożsamości. Z przeprowadzonych dotąd badań wynika, że na pograniczu jeszcze do niedawna na pierwszym miejscu plasował się typ fundamentalistyczny, natomiast Babina (co można wywnioskować na podstawie przeprowadzanych z pisarką wywiadów) w miarę konsekwentnie jednak skłania się ku mniej radykalnej wersji (choć absolutnie nie można powiedzieć, by otwarcie promowała pełną transgraniczność). Czy w sytuacji, kiedy przynależność do konkretnej wspólnoty etnicznej lub narodowej jest spychana na margines, idea pisarki ma szansę się ziścić? Czy współczesny multikulturalizm, tak bardzo widoczny w rejonach przygranicznych, rzeczywiście będzie wolny od rozmaitych różnicujących podziałów czy też poczucia dystansu wobec grup uznanych za „inne” [Bakuła 2006, 27]? Te pytania na razie pozostają otwarte, aczkolwiek Babina (pisarka ewidentnie

zaangażowana politycznie) słusznie wnioskuje, że jedność i rozmowa w obliczu realnego zagrożenia wynarodowieniem są jedyną drogą do odzyskania siebie oraz zbudowania prawdziwie twórczej wspólnoty. Taka formacja (jak słusznie wnioskuje Agata Cudowska) jest zbudowana głównie „na dialogu jej członków ze sobą i ze światem zewnętrznym, postrzeganym obiektywnie, w sposób otwarty poznawczo i wzbogacający doświadczenia jednostki. Taka wspólnota może rodzić się w procesie spotkania, które staje się czynnikiem rozwoju jednostki i wspólnoty, która także nieustannie się zmienia, tworzy na nowo, w relacjach dialogicznych” [Cudowska, online]. Jeśli nadzieje na dialog się ziszczą, jest szansa, że przy poszanowaniu odrębności i indywidualności poszczególnych grup społecznych uda się wykształcić nowy typ jedności, taki, który nie wpisze się negatywnie w tradycyjną opozycję indywidualizm-kolektywizm.

### Bibliografia

- Babina Natałka. 2019. *Bodaj Budka*. Harkiv: Folio [Бабіна Наталка. 2019. *Бодай Будка*. Харків: Фоліо].
- Babina1. Babina Natałka. 2011. *Wywiad Netkultury: Natalia Babina – Na własnych nogach i we własnych butach*. netkultura.pl 11 I. W: <http://archive.is/7TL8c> [Dostęp 8 IV 2021].
- Babina2. Babina Natałka. 2013. *Koli â zrozumila, šo â ukraińka, vse stalo na svoê mišce*. Rozmowlâła Anna Kožen'ovs'ka-Bigun. „N@še Slovo” No 5, 3 II. V: <http://www.nasze-slowo.pl/natalka-babina-koli-ya-zrozumila-shho-ya/> [Dostęp 21 II 2021] Babina2. Бабіна Наталка. 2013. *Коли я зрозуміла, що я українка, все стало на своє місце*. Розмовляла Анна Кожен'овська-Бігун. „Н@ше Слово” No 5, 3 II. B: <http://www.nasze-slowo.pl/natalka-babina-koli-ya-zrozumila-shho-ya/> [Dostęp 21 II 2021].
- Babina3. Babina Natałka. 2020. *Idêa H – Natałka Babina*. V: <https://www.youtube.com/watch?v=aoophftxi4> [Dostęp 21 II 2021] [Babina3. Бабіна Наталка. 2020. *Идêя X – Наталка Бабіна*. B: <https://www.youtube.com/watch?v=aoophftxi4> [Dostęp 21 II 2021].
- Bakuła Bogusław. 2006. *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*. „Teksty Drugie” nr 6: 11-33.
- Boruszkowska Iwona. 2017. *Obłęd profetyczny w dramacie Kasandra (Касандра) Łesi Ukrainki*. W: *Kulturowe dyskursy szaleństwa*. Red. Boruszkowska I. Kraków: Wydawnictwo nowa strona: 62-79.
- Cudowska Agata. *Wspólnota w kulturze indywidualizmu*. W: [https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/2729/1/Agata%20Cudowska\\_Wspólnota%20w%20kulturze%20indywidualizmu.pdf](https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/2729/1/Agata%20Cudowska_Wspólnota%20w%20kulturze%20indywidualizmu.pdf) [Dostęp 8 V 2012].
- Kozłowska-Doda Jadwiga. 2016. *Białoruś jako pogranicze a pogranicza Białorusi: zarys problematyki badań językoznawczych z przełomu XX i XXI w.* „Studia Białorutenistyczne” 10: 235-262.
- Lompart Aleksandra. 2010. *Zakorzenie, wykorzenie; metafora w refleksji socjologicznej*. W: *Jednostka zakorzeniona? Wykorzeniona?* Red. Lompart A. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego: 7-23.

- Mamul Natalia. 2011. *Język jako czynnik zakorzenienia w tożsamości narodowej na przykładzie białoruskojęzycznej inteligencji na Białorusi*. „Kultura i Społeczeństwo” t. 55: 85-112.
- Nowak Paweł. 2002. *Swoi i obcy w językowym obrazie świata. Język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Paleczny Tadeusz. 2008. *Socjologia tożsamości*. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM.
- Pawleta Michał. 2016. *Przeszłość we współczesności. Studium metodologiczne archeologicznie kreowanej przeszłości w przestrzeni społecznej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Sadowski Andrzej. 2008. *Pogranicze – pograniczność – tożsamość pograniczna*. „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 14: 17-30.
- Sadowski Andrzej. 2019. *Tożsamość pogranicza jako kategoria socjologii pogranicza. Próba reinterpretacji*. „Roczniki Nauk Społecznych” t. 11 (47): 73-91.
- Waszkiewicz Jerzy. 2013. *Rozwianie mitów – współczesne białoruskie refleksje nad własną tożsamością*. „Studia Białorutenistyczne” nr 7: 81-96.
- Waszczyńska Katarzyna. 2005. *Tożsamość narodowa Białorusinów – współczesne znaczenie „bycia Białorusinem” oraz droga do „bycia świadomym Białorusinem”*. „Acta Albaruthenica” (Навуковы зборнік): 182-186.
- Zywert Aleksandra. 2018. *Oblicza multikulturalizmu pogranicza (Natalka Babina, „Miasto ryb”)*. „Acta Neophilologica” XX/1: 215-226.