



**Lech Miodyński**

Instytut Filologii Słowiańskiej  
Uniwersytet Śląski

## **„Nowa epoka” jako kategoria kompensacyjna. Metodologiczne wyzwania opisu a casus dwudziestowiecznej Macedonii**

Programy symboliczne wielu młodych bytów politycznych wyrosłych z terytorialnych korzeni mierzonych w tysiącleciach, lecz niemających z nimi ścisłej etnicznej komunikacji – co wymownie pokazały niedawno w swej otoczce obchody dwudziestolecia uzyskania niepodległości przez Republikę Macedonii – dużą wagę przywiązują do obrazowego skondensowania przeszłości i do samej symboliki dat. Ów niekoniecznie wieńczący procesy narodotwórcze fakt państwowego upodmiotowienia zyskuje pełnię wyrazu zwykle dopiero wówczas, gdy stanie się początkowym punktem odniesienia dla następujących wkrótce po nim pionierskich dokonań politycznych czy kulturalnych, kiedy utwierdzi także swoją wyjątkowość w konfrontacji z fenomenologią nieskutecznych czynów czasu przeszłego trwale jakby *niedokonanego* oraz gdy zarazem zostanie ogłoszony wyrazicielem jasno sprecyzowanych celów zbiorowych, do których zmierzać się

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License ([creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/](http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/)), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2014.

Publisher: Institute of Slavic Studies PAS & The Slavic Foundation  
[Wydawca: Instytut Sławistyki PAN & Fundacja Sławistyczna]

będzie z w pełni ukształtowanym systemem wartości. Z tej zatem przyczyny kategorię odrodzenia czasu oraz akt wyzerowania jego przebiegu – widziane w konkretyzacji kalendarza *nowej epoki* (lecz często bez wyraźnie zaprojektowanego jej końca) – wypadałoby rozpatrywać w czterech kontekstach: genetycznym (wyjaśniającym pochodzenie wyobrażeń zamknięcia cyklicznej negatywnej chronologii i na przykład jej pożądanego przejścia w układ liniowy), ontologicznym (określającym realia substancjalne i jakościowe zaistnienia „nowego początku” oraz słownik jego denominacji), aksjologicznym (obejmującym waloryzację poszczególnych składników zreformowanej rzeczywistości względem tradycji) i wreszcie w procesualnym, czyli całokształcie dynamicznych ingerencji w tkankę świadomości czasowej oraz pamięci i pożądanym scenariuszy kolektywnych działań, korygujących łańcuchy uzyskanych już doświadczeń.

## 1.

Dla określenia kontekstu pierwszego (genetycznego) ważne byłoby dostrzeżenie, na ile o jego zaborczych granicach w społecznej „hierarchii konieczności” przesądza selektywna i uobecniająca asymilacja przeszłości. Wybiórcze nobilitowanie wypreparowanych autorytetów tradycji w realiach nie tylko macedońskich grozi ideologizacją historii, prowadzącą na przykład do jej etnicznej bądź religijnej interpretacji jako heroicznie przezwyciężanego *fatum*. I rzeczywiście, brzemień negatywnej „etyki losu” zamiast doszukiwania się odpowiedzialności za przebieg wydarzeń wywołuje dziś – naturalnie tylko do pewnego epokowego przesilenia – wizję narodowych dziejów określoną przez Cvetana Stanoewskiego jako szereg mistyfikacji i rozbiorów oraz nieustanną obecność odszczepieńców i przybyszów (Станоевски, 1995, s. 317–327). Za ostateczne przecięcie owego łańcucha negatywnych okoliczności i tym samym spiralnego cyklu czasowego służy początek niedawnych lat dziewięćdziesiątych, poczynając od wyników referendum z 8 września 1991 roku, stanowiącego podstawę prawnych uregulowań państwowej suwerenności Republiki Macedonii i procedury jej przyjmowania do międzynarodowej społeczności w 1993 roku z dyskusyjnymi symbolami narodowymi i pod prowizoryczną nazwą, która zamiast zakładanych dwóch miesięcy weszła w urzędowy obieg na dwadzieścia lat<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Same zabiegi archaizująco-aktualizacyjne nie są zjawiskiem szczególnie na tle pojęgłosłowiańskim oryginalnym (w parze z uzurpacjami pseudohistoryczno-etnogenetycznymi

Przypominając znane sformułowanie bizantynisty (historyka) Feliksa Konecznego, że „zagadnienie macedońskie mogłoby [...] posłużyć za dowód, iż istota narodu nie tkwi ani w rasie, ani nawet w języku” (Koneczny, 2007, s. 59), warto też wskazać na fakt etnocentrycznego wyznaczania po roku 1991 ostrych granic czasoprzestrzennych dla związanych z nim wszystkich fenomenów płynnych i niepewnie zdeterminowanych (Naumow, 1999). Jednym z – bardziej przeczuwanych niż ściśle udowodnionych – tego powodów jest sceptyczne, „biopolityczne” przekonanie, że w nową erę bytu państwowego wkracza obecnie nie tyle czysta antropologicznie słowiańsko-macedońska rasa, co dziedzice i dziedziczki dawnego *superethnosu*, powstającego przez stulecia na otomańskiej prowincji z wymieszania krwi panujących i poddanych (Георгиевски, 2001). Gdyby zatem trzymać się heglowskiej myśli o powtarzalnym rozpoczynaniu nowej ery dziejowej przez naród, który wstąpił na scenę historii powszechnej dzięki ustąpieniu innego, teza o odrodzeniu po rozpadzie Jugosławii tej samej co ongiś nacji byłaby trudna do obrony, zwłaszcza że najbardziej sceptyczni zewnętrzni obserwatorzy przesuwają początek macedońskiego procesu narodotwórczego nawet aż do tegoż 1991 roku<sup>2</sup>. Niebagatelny argument równoważący kłopoty z ustaleniem antropologicznego *testimonium* etnicznego stanowi za to przyjęta w nowej ideologii państwowej zasada materialnego dziedziczenia cywilizacyjnych formacji przemijających bądź terytorialnie migrujących, a dookreślających się począwszy od uniwersum antyku jako szereg zdefiniowanych wykopaliskowych czy – szerzej – geokulturowych materializacji, w dodatku od tysiącleci poświadczanych w wiarygodnych źródłach pisanych. W prawo nowego ich właściciela gospodarującego w dodatku własną rachubą przyspieszonego czasu niepodległego bytu wpisana jest wszak moralna pułapka, przez Katicę Kulavkową nazywana „nadkompensacją” (Кулавкова, 1998, s. 244): nieistniejące fundamenty własnej „ciągłej” tożsamości przenoszone są bowiem na nagromadzone na opanowanym fragmencie „śródziemnomorskiego interkontynentu” rekwizyty własności cudzej, ją samą dyskredytując. Łatwo stwierdzić przewodniczącemu Macedońskiej Akademii Nauk i Sztuk, że „нашата култура [...] е скрпена од отпадоци позајмени некогаш од антиката, Рим,

---

na całym tym obszarze idzie zmiana konfiguracji w historiografiach czasów najnowszych). W retrospektywnej – albo otwarcie retroutopijnej – orientacji temporalnej celują jednak częściej typy cywilizacyjne o szczególnie zamierzchłych i następnie zhomogenizowanych tradycjach, do których też należy macedońska.

<sup>2</sup> Nie oglądając się tu wszak na istotne braki substancjalne, niektórzy autorzy – jak Nikola Gelevski – nie bez racji utrzymują, iż odkrywanie „zapomnianej tożsamości” w realiach kultur i państw „bez historii” daje wreszcie obiektowi prześladowanemu poczucie przewagi (Гелевски, 2003, s. 7).

Византија, а подоцна од стариот и новиот Исток, од стариот и новиот Запад” (Старделов, 1995, s. 8), podczas gdy realna jej geneza sięga raczej półlegendarnej epepei słowiańskich migracji VI–VII wieków połączonej z mitem cyrylometodejskim oraz znakami patriarchalnej kultury wiejskiej pod panowaniem osmańskim. Nie przeczy to stwierdzeniu o jej postępującej heterogenizacji, gdy zyskiwała wiedzę o autochtonicznych bądź sąsiednich cywilizacjach, niekoniecznie chrześcijańskich i europejskich<sup>3</sup>.

Odczuwana dzięki długiemu formalnemu nieskodyfikowaniu „synchronia historii” wytwarza takie kulturowe strategie powtórzenia i uczestnictwa, w którym zjawiskom nowym przypisuje się funkcje odbicia prototypów, zaś z drugiej strony logiczne dziejowe związki przyczynowe są w opisach diachronicznych selekcjonowane według zasady wyższej pragmatyki rozwojowej. Nie do końca jest jasne, jaką tu przyjęto strategię autoidentyfikacyjną – ilościową czy jakościową. Zgodnie z pierwszą wypadałoby spadek po dziewiętnastowiecznym mitotwórstwie naukowym (choćby tzw. problem *Enetoi* – tożsamości Homerowych Wenetów) włączyć jako rekompensatę do arsenału współczesnej pedagogiki patriotycznej, zgodnie zaś z drugą – poprzestać na gloryfikacji spuścizny słowiańskiego średnio-wieczna, mającej – mówiąc językiem łotmanowskim – charakter syntaktyczny aż po XIX wiek. Możliwa byłaby również kompensacyjna strategia – czy raczej taktyka – czysto terminologiczna, w myśl której zaczęto już (Aneta Šukareva i inni) pojęcie-epitet *hellenistyczny* zastępować odpowiednikiem *aleksandryjski* albo nawet *macedonistyczny*. Popularne stały się w publicznych narracjach patriotycznych same enumeracje imion ośmiu cesarzy i dwóch cesarzowych bizantyjskich z rodów macedońskich (IX–XI wiek). We wszystkich przypadkach nadmiar prestiżowych konotacji przysługuje się dostojeństwu nowego czasu, skoro – jak twierdzi teoretyk chronozofii – „im więcej przeszłości w kulturze, tym dłuższa wydaje się terażniejszość. Przeszłość przedłuża czas terażniejszy”<sup>4</sup> (Szulakiewicz, 2011, s. 209). Moglibyśmy dopowiedzieć, że owo nietzscheańskie

<sup>3</sup> Dzisiejszy naukowy ogląd tego konglomeratu tradycji nie może być zbyt radykalny, by nie stworzyć wrażenia lekceważenia dawnego synkretyzmu kultury i kosmopolityzmu jej twórców, podobnie jak nie powinien wykazywać się nadtolerancją w czasach, gdy inwestuje się w rozwój studiów macedonistycznych obejmujących trzy historyczne prowincje, a w stosunku do sąsiadów nierzadko stosuje się metaforę *dawno zerwanych mostów*.

<sup>4</sup> Ujęcie systematyczne proponuje Reinhart Koselleck (2012). Z dystansem patrzy na patologię opóźnionych bałkańskich autoidentyfikacji Chorwat Vladimir Biti, dostrzegając tam organiczne konflikty etnicznych historiografii, konstruowanych wstecz od dat przełomowych i nawzajem się falsyfikujących (Biti, 1994, s. 128, 139).

utożsamienie nowości z wielkością ogranicza w nich szanse dane rozumowi historycznemu, a tęsknota za zaginionym światem może być łatwo instytucjonalizowana.

Nie należy zapominać, które wielkie siły były „akuszerami niepodległości” nowej Macedonii (USA, Rosja i Turcja) i – co za tym idzie – dlaczego powstaniu kolejnej jednostki na politycznej mapie Bałkanów towarzyszyła z jednej strony wschodnia (turecka) ironia wobec braku honoru „byłego niewolnika siedzącego na progu dawnego pana” (Bora, 1995, s. 114), a z drugiej stereotyp młodego „państwa-świętyni”, którego istnienie wyznacza gotowość do złożenia w razie potrzeby wojennej ofiary innym<sup>5</sup> (Симеуновић, 1998, s. 583).

W tworzonej nowej sieci konceptualnej znaczeń reprezentacje i rekonstrukcje dziejów w teraźniejszości osiągają nawet moc odwracalności, jeśli owego warunku miały nie spełnić. Ukształtowane typy wielu zakodowanych w wyobraźni zbiorowej dualizmów opierają się bowiem na opozycji idealnego i realnego czasu. Oba w publicznych dyskursach ścierają się ze sobą, choć są nieprzyległe – w sferze rekonstruowanej chronologii idealnej mieszczą się na przykład modele etnokulturowego kodu cywilizacji Pajonów, dynastii macedońskiej w świecie egejskim oraz od niego szerszym, zespół wartości ufundowanych na lansowanym dziś tzw. biblijno-synajskim pojęciu narodu czy skonkretyzowanej przez św. Klimenta milenijnej misji chrystianizacyjnej, przed której epokowym zwieńczeniem Macedończycy mieliby reprezentować dla kultury europejskiej peryferyjne *Niemandsland des Nichts* (Старделов, 1993, s. 21). Te awanse cywilizacyjne uchodzą za nieodwracalne także dzięki wsparciu znaczenia dwóch ostatnich czynników poprzez wpisanie ich przez dzisiejszą macedońską teologię (o. Stefan Sandżakoski) w pozytywny wymiar prawosławnej *metahistorii* wzbogaconej o „soborowy” aspekt trwałej ponadterytorialnej tożsamości duchowej promieniującej z ochrydzkiej „słowiańskiej Jerozolimy” na cały nawrócony cyrylometodejski świat (Санџакоски, 1995, s. 78–79). Ojciec Metodij Zlatanov postuluje natomiast schematyczne skonstruowanie narodowej „historii jako ikonostasu”, w której począwszy od nowej epoki wolności politycznej świadomość historyczna będzie się przemieniać w świadomość eschatologiczną

---

<sup>5</sup> Jego nowoczesne już – i w dodatku zateizowane – społeczeństwo, przyjmując rytm społeczno-kulturowy kosztem dawnej cykliczności natury, musiało zostać wyposażone w funkcjonalną teorię podmiotowości narodu i cywilizacji. Ostatecznie w oficjalnej akademickiej syntezie historii kultury zaprezentowano dwie możliwości. Pierwsza zakładała asymilację wielu segmentów etnicznych, druga – konfrontacyjna – monoetniczną dominację jednego tylko z żywiołów, słowiańskiego.

(Санџакоски, 2003, s. 150–152). Ostatnim zaś segmentem w zbiorowym procesie samodoskonalenia byłby autorytet sakralnej epoki epickiego *heroicum* – mierzonej niezmiennością postaw moralnych i przebiegiem sfolkloryzowanych mitycznych fabuł. W najnowszej macedońskiej refleksji historiozoficznej paradoksy czasu realnego są też jednak świadomie rzutowane jako całkowicie względne cezury na uproszczoną symbolikę czasu idealnego – jak w rozważaniach Nikoli Gelevskiego. Ów badacz przekonuje, że w przeciwieństwie do dydaktyczno-przestrzegającej funkcji „upaństwowionych” nauk historycznych przeciwstawiony im pożądanym model otwarty i tolerancyjny winien przyjąć raczej wyjaśniające figury dziejów jako tekstu, palimpsestu, metaforycznej przypowieści, kolażu oraz „amnestii” wobec zdarzeń niejednoznacznych. Mówiąc o kronikarskim labiryncie przeszłości, podkreśla opozycję między zapisem i zapamiętywaniem, rozwojem wydarzeń planowanym i konsekwentnym oraz żywiołami fanatyzmu, irracjonalizmu czy rewanżu za nieciągłość własnej ewolucji. W ten sposób ekskluzywne tłumaczenie istoty narodowych zrywów i budowania podstaw nowej rzeczywistości zostaje wyprowadzone na obszar dramaturgii historii tragicznie realnej, niepojętej i często niepedagogicznej (Телевски, 2003, s. 8).

Z drugiej strony taki elastyczny punkt widzenia jest jednak mało pragmatyczny pod względem kształtowania pedagogiki historycznej. Jej wymogi jako modelowego wzorca uwzględnił wszak na przykład kilkanaście lat temu w nauce bułgarskiej Petko Ganczew, autor pionierskiej – jak ją sam określał – racjonalno-filozoficznej syntezy historiozoficznej dwóch tysięcy lat egzystencji Bułgarów – przypisując różnym jej formacjom cechy *paseizmu* (Asparuch, Borys I, Samuel; „półlegendarna” epoka Momczyła czy królewicza Marka itp.), *futuryzmu* (kulminacja odrodzenia narodowego, władza BPK) bądź *rzadziej egocentrycznego aktualizmu* (tendencje dekadencje w poodrodzeniowym kapitalizmie czy w czasach poziwkowowskich) (Ганчев, 1999). W macedońskiej pamięci zbiorowej nie wszystkie naturalnie fazy przeszłości bułgarskiej uległy takiemu samemu wartościującemu utrwaleniu, a także w większym chyba stopniu przejawiały się kolektywne kompensacyjne mity straceńczej walki i dziejowego sprytu, przesłaniające samowiedzę prawnopaiństwową czy etosy stanowe oraz obywatelskie. Świadomość narodową wykreowano w oparciu o pochodzenie, mowę i atrybuty folkloru. Mówiąc o „mocy odwracalności” historii, można mieć w tym przypadku na uwadze choćby ostatnie stulecia zwierzchnictwa konstantynopolitańskiego, gdy (jak przekonują macedońscy komentatorzy tekstów Dymitra Obolenskiego) ów „bizantyjski Commonwealth” – zdominowany przez „witalne nacje” Greków i Słowian – zyskał w XIV stuleciu szansę zorganizowania swych posiadłości

wokół centralnie położonego Skopje. Ów potencjalny „drugi Rzym” nie odebrał wszak polityczno-gospodarczego prymatu Konstantynopolowi i Tesalonice z powodu co najwyżej niekorzystnej rzeźby terenu (Старделов, 2004, s. 115). Ideologię panhellenizmu – lansującą między innymi tezę o prawie do posiadania ziem rozleglejszych niż w antyku, ale z przemilczaniem migracji słowiańskich i albańskich do ich zasiedlenia prowadzących – wspomagają paniliryzm i pantrakizm jako dwie koncepcje negujące macedońską autonomię dziejową na osi „zachód – wschód”. W Grecji długo nie było zgody co do sposobu asymilacji kłopotliwej przeszłości: w 1972 roku nie doszło na przykład do postawienia pomnika Aleksandra Wielkiego w Atenach wskutek protestu archeologów uznających starożytnych Macedończyków za prześladowców Hellenów i dopiero od początku lat osiemdziesiątych rozpoczęto wykorzystywać aleksandryjskie symbole w procesie „remacedonizacji” całej Egejszczyzny północnej. Sprzyjał temu klimat filohellenizmu na Zachodzie, upatrującym otwarcie za romantykami swej idealnej praoczyzny cywilizacyjnej znacznie wcześniej i gdzie indziej niż w Rzymie. Chcąc w takiej sytuacji zainicjować fizycznie początek czasów nowych, eksperci w zakresie nauk społecznych MANU wystąpili nawet po 1991 roku z kontrowersyjnym – na miarę myślenia dziewiętnastowiecznego – pomysłem uproszczonej redefinicji granic w regionie wraz z wielkimi przesiedleniami narodów przekreślającymi dziedzictwo wieloetniczności kraju.

Symbole pochodzenia łączą się z figurami przeznaczenia, toteż pytanie o genezę obecnej idei nowego czasu ociera się zarówno o wizje spraw ostatecznych jeszcze z ery mitologicznej, jak i o aksjologię przeniesioną dzięki źródłowej mocy narodowego i quasi-narodowego mitu do teraźniejszości i przyszłości. Podstawowy układ współrzędnych stanowią „rytuał i jego odegranie, bezczasowość czynu i czasowość działania” (Adam, 2010, s. 94). Wobec tego, że cezura polityczna stanowi idealną okazję do wyeksponowania przemiany, gdyż zawsze „władza świetnie rozumiała, że jej początek wymaga nowego czasu” (Szulakiewicz, 2011, s. 234–235), nie jest nawet ważne, czy naród w swej „masie krytycznej” akceptuje ją pod sztandarem liberalizmu, autorytaryzmu czy bellicyzmu. Chociaż większość – także najnowszych – badań skłania się do „kulturowego” uznawania Macedończyków starożytnych za (w szerszym sensie) Greków (Rzepka, 2013), nowa elita polityczna czuje się uprawniona do „naukowego zwrotu” w tej dziedzinie<sup>6</sup>. Monstrualnie dziś rozdmuchany problem

---

<sup>6</sup> Do 1991 roku wszak z kolei według standardów „starego” czasu postrzegano na przykład nikłą obecność macedońskiego pierwiastka etnicznego w tekstach dziewiętnastowiecznych

nazwy kraju i jej symboli jest jedynie zewnętrzną reprezentacją zakorzonego w kulturach konserwatywnych mechanizmu unikania niepewności. Dlatego dla bezpieczeństwa symbolicznego lepiej było przyjąć w nowej definicji „czasu narodowego” płynną obecność wielu systemów cywilizacyjnych: archaicznego bałkańskiego, staromacedońsko-helleńsko-aleksandryjskiego, rzymskiego okcydentalnego, bizantyjskiego monoteistyczno-autokratycznego z pierwiastkiem słowiańskim, otomańskiego, wszechsłowiańskiego, południowo- i jugosłowiańskiego o rozmaitych orientacjach i wreszcie narodowo-państwowego<sup>7</sup> (Кулавакова, 1998, s. 247). Arystotelesowsko-Aleksandrową ideę ekumeny widzi się zaś przez taki pryzmat jako antycypację nadejścia wspaniałej epoki wielkiej europeizacji Orientu. Pierwsza monarchia stworzona przez *Makedones* również w niektórych ujęciach rekompensować ma późniejszy znaczący niedostatek potęgi, wyrastając „na podobieństwo Atlantydy” z monotonnej aglomeracji helleńskich miast-państw (Бошковски, 1998, s. 13). Ów proces rosnącej samooceny w lokalnej mikrotradycji krytycznie ocenia obecnie na przykład część autorów serbskich, widząc w nim „inżynierię etniczną” połączoną z „kombinatoryką polityczną”, bezprawnie powstrzymującą naturalne ambicje etnokreacyjne narodów silnych i zasłużonych<sup>8</sup> (Степић, 2001, s. 54).

## 2.

W drugim z kontekstów – ontologicznym – spleatają się czynniki pierwszorzędne dla podmiotowej autonomii narodu już *historycznego* (w rozumieniu państwowości), do których w pierwszym rządzie należą teleologiczno-zbawcze wyobrażenie czasu oraz pojęcie centralnego punktu wyjścia dla owego bytu

---

sprzed roku 1870, uznając ów okres wyłącznie za odrodzenie „kulturalne” (z waloryzacją mitu antycznego itp. – jak choćby B. Ristovski); dopiero zaś w stosunku do fazy 1891–1928 zastosowano początkowo łagodne określenie „nowe odrodzenie” [нова преродба] (Друговац, 1990, s. 31).

<sup>7</sup> Poskutkowało to dalszym rozwojem „retoryki wyjątkowości” – uznaniem własnego terytorium za teren nierozstrzygniętej „kosmicznej partii między Wschodem i Zachodem”, na którym cywilizacje „nawzajem się odwiedzają”, tworząc hybrydyczne formy „paleografii, archeologii, teologii i mitologii, pieśni i tańców, sztuki i filozofii, języków i zwyczajów, gramatyk i retoryk” (Старделов, 2004, s. 72, 73, 105, 110).

<sup>8</sup> Nie zrażając się tymi zarzutami, wiele paranaukowych działań nad Wardarem orientuje się na wzmacnianie mitu narodowego, czemu od czasów Ć. Pulevskiego sprzyja niemal każdy temat dotyczący historii antycznej.



zbiorowego. Dyskurs normatywnego systemu kultury wychodzi naprzeciw Heglowskiemu dowodowi tezy, iż realną historię posiadają tylko państwa w wymiarze politycznym – jako najwyrazistsi i etycznie najgodniejsi wyraziciele indywidualności narodów. Przeniesienie tego argumentu do nowoczesności (z jej obsesją wolności, autonomii i niepodległości) oznacza również przyzwolenie dla przepajania sfery społecznej prawem w imię instytucjonalizacji tejże wolności. Trwałość narodowego ducha mają wówczas gwarantować między innymi upolitycznione przez państwo dyscypliny humanistyczne – emanacja rozumu owego państwa. Kardynalnym zagadnieniem macedońskiej „niepodległościowej” psychologii zbiorowej staje się prócz tego „kwestia suwerena” (Саркаџац, 2001, s. 21–24), orientująca – jak dowodzą zaktualizowane w tym kraju neoheglowskie prace z zakresu filozofii polityki – uwagę społeczeństwa, znajdującego się za sprawą niepewności wewnętrznej na styku dwóch epok w „stanie prepolitycznym”, ku rękojmi silniejszych „globalnych sąsiadów” (UE, NATO, USA i ONZ) gwarantujących kruchemu państewku istnienie wyłącznie na mocy międzynarodowej umowy społecznej. Posiadałoby ono wszak (jako byt „cielesny” poddany bytom „rozumnym”) prawo do przeciwstawiania się dominacji suwerenów niższego szczebla.

Ukierunkowanie takie pozwala na przykład rozumieć nowy początek roku 1991 w soteriologicznym wymiarze tzw. historii strukturalnej (długotrwałych procesów), mającej tę przewagę nad czysto narracyjną, że może być ona konstruowana schematycznie choćby według heglowskiego parametru moralnej predestynacji narodu, a nie zgodnie z realnym wydzźwiękiem jego wielokrotnych niepowodzeń. Przypomnijmy w tym miejscu pogląd Waltera Benjamina głoszący, iż sednem mentalności nowego triumfatora historycznego jest przekonanie, że czas utrwalił jego krzywdy, a w akcie wyzwolenia dokonało się „uciszenie zdarzeń” przeszłości. To zaś uprawniałoby do jej poprawiania i hermeneutycznego „budzenia zmarłych”, zakładając że przyszłość motywowana jest głównie oporem przeciw dawnym niepowodzeniom (Benjamin, 1972). Tym bardziej, że – jak pisze Peter Sloterdijk – dla nowego stworzenia i epokowego początku potężnym bodźcem jest Heglowska „moc negatywności”, dostarczająca odpowiedniej dawki społecznej „energii gniewu” (Sloterdijk, 2011, s. 76). Przeciwwagą eksplozywnej (*ex nihilo*) teorii macedońskiego jestestwa narodowego jest strategia swobodnych skojarzeń cykliw chronologicznych. Z jednej więc strony pierwszy prezydent RM Kiro Gligorov ogłasza już w 1992 roku „półoficjalną” tezę o syntezie w narodowej tradycji spuścizny bizantyjskiej z europejską „cywilizacją renesansową” [!] (Глигоров, 1992, s. 19), z drugiej

odzywają się głosy nadające jej status „cywilizacji niedokończonej” o zaburzonej ciągłości, wymagającej także dziś – jak to określa Georgi Stardelov w duchu braudelowskim – przeniesienia z siedliska metafizycznego niepokoju w górskich wioskach na „zmodernizowane” równiny, gdzie rozpoczęłaby nowe życie (Старделов, 2004, s. 89). Obecne realia kulturowe wytworzyły według innych jeszcze diagnoz hybrydę kraju transformowanego i nietransformowanego, europejskiego i nieeuropejskiego, formalnie niepodległego, ale dyskredytowanego poza własnym terytorium (czyli *exemplum* Czwartego Świata)<sup>9</sup>, (Саркаџац, 2001, s. 122–124). Jego literatura narodowa w ogóle zresztą ma podobne kłopoty z autoidentyfikacją, wspomagając się co prawda chlubną etykietą śródziemnomorskością, ale także będąc cechowaną mianem „ciągłości nietypowej” jako kilkakrotnym występowaniem cezur „nowych początków”<sup>10</sup> (Кулавока, 1992).

(Neo)romantyczne podporządkowanie pojęcia historii pojęciu wolności (za Fichtem) funduje optymistyczny wariant historiozofii, przypisując jednocześnie nadmierne znaczenie „heroicznym” periodyzacji oraz zwielokrotnionym cezynom – jak przy określeniu konceptu „trzech Ilindenów” (czyny kolektywne lat 1903, 1944 i 1991). W ostatnim przypadku dokonać by się miało – w myśl często tu aktualizowanych założeń dziewiętnastowiecznej filozofii dziejów – przejście od epoki „zewnątrznego autorytetu” ku czasom społecznej „sztuki rozumowania”, aspirującej do stworzenia całkowicie niepodległego (w myśl podobnych teorii) własnego państwa Rozumu. Oznaczałoby to, iż najnowszy

<sup>9</sup> W jego obliczu dostrzega się brak *ikonicznego continuum*, improwizowaną *symulację Ameryki* (przy silnych antyamerykańskich nastrojach), *zepchnięcie w tymczasowość* czy *złąbną tożsamość* narodową wymagającą pilnej *kulturowej relokacji* (Колар-Панова, 1997, s. 32–39), co wykazuje w swoich pracach E. Šeleva oraz popularność w Macedonii diagnozy libańskiej (Maalouf, 1998). W powieści D. Mihajlovskiego *Prorok od Diskantrija* (2001) główny orędownik tej tożsamości, wskrzeszony w końcu XX stulecia bogomilski prorok Vasil Nežil, prowadzi przez wieki dialog z głównymi postaciami macedońskich dziejów, by zaświadczyć o zatarciu zbiorowej podmiotowości w czasach, gdy imperia globalne nadają jego krajowi sterylną nazwę „this country” (skąd tytułowa *Diskantrija*).

<sup>10</sup> Kumuluje ona zapożyczone właściwości jako „непозната, новозачната, оневозможена, анонимна, потурната, безгласна, криптоегзистентна, криптограмска, илегална, вонзаконска, нерегуларна” (Тодоровски, 1979, s. 524–525). Nie inaczej było i jest z normą języka etnicznego, przeżywającą dramaty wielokrotnych przyporządkowań – począwszy jeszcze od sporów o helleński bądź inny charakter mowy starożytnej, przez „debałkanizację” form pisanych w XIX wieku, po problemy redakcji rękopisów czy stopniowego różnicowania się na pograniczu bułgarsko-serbskim.

przewrót polityczny otworzyć musiał ponownie nową „podmiotową” rachubę czasu, w myśl której narodowi dane było przejść – słowami św. Augustyna – od fazy *pueritia* do *adolescentia* i dokonać rytuału nowego nazwania całego otoczenia symbolicznego. Jeszcze głębiej ową rachubę – raczej prestiżowo i edukacyjnie – próbowali zrewaloryzować Bułgarzy, przypominając po 1989 roku wyraźniej o istnieniu protobułgarskiego kalendarza opartego na nomenklaturze animalistycznej, ale też dokonując korekt w układzie najnowszych cezur narodowej historii (na przykład wydatniej eksponując konflikty z Serbią). W przypadku Macedonii wręcz odwraca się Hegłowską antynomię, twierdząc, iż odtąd to małe – a nie duże – państwa mają być siedzibami rozumu<sup>11</sup>. Utopia regresywna stała się podstawą samoobrony w sferze kultury i wyszła od fizycznego uznania „testamentu terytorialnego” *en bloc* za prawomocną własność. Z obaw o niejednoznaczność genezy narodu wynika więc rozpowszechnienie motywów czasów przedchrześcijańskich, poszukiwanie w kluczu metaforycznym znaków sukcesji po samodzielności politycznej i duchowej (państwo Samuela, ochrydzka wszechnica, „narodowe” prawosławie), co koresponduje też z etniczną interpretacją toposu bogomilskiego i rozpowszechnioną ideą „niedochrzczonego” plemienia<sup>12</sup>.

Ponad stuletnia inercja w adaptacji historiozofii wolnościowej przejawia się i w tym, że powstanie załączka nowej epoki poprzedzać miał polityczno-etyczny kryzys (utożsamiany tu z hipokryzją w sprawach historycznych partyjnej biurokracji titowskiej), co dopiero stworzyło pożywkę dla – jak to ujmował w duchu już pohegłowskim Jacob Burckhardt – nieuniknionego „wtargnięcia zmiany”. W jej efekcie – jak utrzymuje współczesny macedoński filozof – narodowy duch przeniknąłby do rozumu państwa jako instytucji, patrolując selekcji faktów dziejowych pod kątem ich przydatności<sup>13</sup>. Napo-

---

<sup>11</sup> Warto też przypomnieć, że z największą mocą głosu w obronie nazwy państwa rozlegały się z ośrodków macedońskiej diaspory – rozlokowanej właśnie w owych dzisiejszych mekkach „rozumno-demokratycznego” dobrobytu.

<sup>12</sup> Macedonizacja wielu obszarów dziedzictwa wynika oczywiście z lęku przed obcością wewnętrzną i zewnętrzną, toteż z jednej strony w 1997 roku Stowarzyszenie Etnologów Macedonii sygnuje *Memorandum w sprawie wielkoalbańskiego nacjonalizmu i separatyzmu w Macedonii*, z drugiej na łamach periodyków nie tylko „alternatywnych” pojawiają się ostre głosy przeciw „nowemu *limesowi*” Schoengen, który po Rzymianach wznosi w poprzek kontynentu eurokrajca.

<sup>13</sup> Stanowisko takie otwarcie prezentuje B. Sarkanjac w cytowanej pracy. Także G. Mead twierdzi, że ideacyjne tworzenie przyszłości polega na selektywnym wykorzystaniu doświadczeń przeszłych (Mead, 1980, ss. 19–20; Dilthey, 2004).

tykałby przy tym na brutalność dzisiejszych nieuregulowanych czynników pracy i własności – składników hiperkonkretnej „politycznej sytuacji życiowej” („животна политичка ситуација”) Macedończyków (Саркањац, 2001, s. 14–19). W związku z tym, że właśnie filozofów uważa się często za sprawców przekraczania granic epok (Szulakiewicz, 2011, s. 224), wypada przypomnieć, iż prócz licznych rewolucyjnych pragmatyków „idei czynu” do narodowej „akademii filozoficznej” z pewną dozą asekuracji kodyfikatorzy kanonu wprowadzili tu też Arystotelesa, Pyrrona, Filokratesa, Ksenokratesa czy Aleksandra Wielkiego (Темков, 1995, s. 217–220). Stało się to wielce użyteczne, ponieważ łącznie z zaadaptowaną tezą Giambattisty Vico o roli Opatrzności jako faktu historycznego (wykorzystaną w retoryce MCP przy okazji afirmacji ciągłości Arcybiskupstwa Ochrydzkiego i jego ponadczasowej więzi ze Świętą Górą) stworzyło wreszcie wrażenie istnienia „rodzimej” pełni filozoficznej w środowisku jednej ze wschodniochrześcijańskich spadkobierczyń greckiego antyku – kulturosferi z daleko posuniętą afirmacją natury, a o słabej płodności technologicznej (Kołakowski, 1990, s. 31).

Nieprzypadkowo również przedstawiciel prepolitycznego jeszcze pojmowania historii Giambattista Vico patronowałby temu przełomowi wydatnie ze swoją tezą, iż wszelki nowy dziejowy początek stanowi zbiorowe oczyszczenie w czynie i świadomości, korygując postępujący proces upadku (*corso – ricorso*). Mityczny i racjonalny porządek życia spletają się tu wszak nadal ze sobą w, jak twierdzi przewodniczący MANU, hymnicznym dialogu z łańcuchem przodków – „gospodarzy ziemi i pamięci”. Katartyczny charakter owej dotykanej „rozmowy z ziemią” w każdej kolejnej rozpoczynającej się epoce zamykać by się miał w rytmie „zamierającej pieśni” spajającej świat materialny z duchowym, a współzależność jednostek ludzkich i dziejów zbiorowych, dusz przodków i ducha jednostki (tzw. „figuracja” – widoczna w ludowych tańcach korowodowych) zacierałaby cezury czasu przeszłego w obrębie głosów w pieśni, figur tanecznych czy słów liryki („interpenetracja”)<sup>14</sup> (Старделов, 2004, s. 125). Rolą takich praktyk jest zastąpienie przerwane go narodowo-państwowego czasu osiowo-linearnego – sprowadzonego na poziom walki o byt – „metafizyką ziemi”, co nie tylko w stosunku do warunków bułgarskich konstatuje cytowany już Ganczew (1999, s. 235). Koresponduje to z dokonaniem

<sup>14</sup> W podobny sposób husserlowską „żywą terażniejszość” określają na przemian *retencja* i *protencja* (Husserl, 1989, ss. 123–124), skonkretyzowane egzemplifikacje choćby w studium *Historijski mitovi na Balkanu* (Kamberović, 2003).

przez Schutza rozgraniczeniem retrospektywnych „czynów” i teraźniejszych „działań”, gdzie dzięki odpowiedniemu szeregowaniu tych pierwszych możliwe byłoby kreowanie „przyszłych przeszłości czy teraźniejszych przyszłości” (Schutz, 1971, s. 172–175).

### 3.

Jeśli chodzi o kontekst aksjologiczny tytułowego zagadnienia, to mieści się w nim zarówno cały wachlarz pozytywnych nacechowań przejawów szeroko rozumianego heroizmu oraz nowości / rewolucyjności jako takich, jak i dowartościowanie konkretnych etapów lokalnej mikroewolucji cywilizacyjnej w różnych dzisiejszych dyskursach społeczno-kulturowych. Odziedziczywszy po zakończonej epoce kompleks sąsiedzkich ambicji (w tym aspiracji serbskiego „centrum mocy i wiedzy” obu Jugosławii oraz bułgarskich roszczeń historyczno-kulturalnych), macedońska identyfikacja własnej „wspólnoty wyobrażonej” w nowych warunkach szczególnie mocno przeciwstawia się kolidującym z nią tradycjom niesłowiańskim. Niechętny stosunek do Greków i Albańczyków (jako wręcz współczesna *icon nationum*) urósł do rozmiarów powszechnie kojarzonego stereotypu międzynarodowego. Wychodząc z biopolitycznego założenia, że autentyczność narodu sprowadza się do umiejętności elementarnego przetrwania w „nagim życiu”, rejestruje się metodycznie eksterminacyjny „materiał krzywd” przenoszony przez epoki, a w wersji skrajnej uznając wciąż na przykład cztery tysiąclecia istnienia wielorodnej macedońskiej cywilizacji na niezmiennym terenie z powołaniem się na autorytety *Iliady* czy toponomastyki (T. Belčev, A. Donski, J. Boškovski-Jon i inni). Każdy niemal fakt sporny w dziejach projektowanego wstecz helleńsko-słowiańskiego sąsiedztwa uznaje się za rewizjonistycznie zaanektowany – jak choćby przegraną z rąk Filipa Macedońskiego w bitwie pod Cheroneją (338 r. p.n.e), mającą zdaniem Greków zaważyć na ich spełnionych wreszcie ambicjach zjednoczeniowych. Ostatnią z kolei w serii podobnych cezur byłby rozpad Jugosławii, przed którym południowym sąsiadom nie przeszkadzała ani nazwa nadwardarskiej socjalistycznej republiki, ani istnienie jej oficjalnego języka. Wprzęgnięty po obu stronach w proces „kolonizacji przeszłości” przemysł interpretacyjny upodobał też sobie prehistorię albańską, doszukując się cech protoetnicznych w iliryjskich tumulusach, przeciągając w obie strony przynależność tzw. kultury Komani czy kwalifikując matkę Aleksandra Wielkiego bądź jako Epirkę (czyli Iliryjkę),

bądź jako Macedonkę. Naukowy i paranaukowy dyskurs obecnego niepodległego państwa wydzielił też Pajonów z obszaru bułgarskiej teorii pantrackiej – lansowanej za wschodnią granicą zwłaszcza przez fundację Tangra – oraz zajął się bułgarską etnonimiką tytulatury w państwie Samuela czy praktyką określania Słowian przez Osmanów mianem Bułgarów, dowodząc politycznej i stanowej, a nie etnicznej natury tego nazewnictwa<sup>15</sup>. Nie do końca negatywną w nowym układzie znaczeń waloryzację posiada serbski żywioł narodowo-państwowy, bo przede wszystkim nie dotyczą go jako sprawy alarmujące określenia „deslawizacja” i „dechryścianizacja”, zarezerwowane dla szeroko pojętych muzułmanów oraz Hellenów. Używający dziś ironicznej nazwy „današnja Makedonija”<sup>16</sup> Serb był na ogół reprezentantem titowskiej przeszłości, do której nad Wardarem ma się po 1991 roku stosunek ambiwalentny. Z drugiej strony, jugosłowiańska ochrona (obecnie widziana jako instrument serbskiego nacjonalizmu) uczyniła Macedończyków bezbronniymi wobec przymusowej dobroczynności kulturalnej i trwale uzależniła od ideogramów titoizmu<sup>17</sup>.

Już sam charakter relacji między więzią pochodzenia etnosu a jego usilnym roszczeniem nowości wskazuje na przekonanie o utożsamieniu nowości z wielkością lub racjonalną celowością. Natomiast doznanie niesprawiedliwości implikuje pytania o dobro pięknego czynu odwetu (na podobieństwo moralnego ideału epiki ludowej), pozwalającego skorygować niespełnioną przeszłość na mocy prawa do wyzwolenia<sup>18</sup>. Obiektywnym warunkom życia

---

<sup>15</sup> Idea konsolidacji terytorialnej nie została w końcu jednak, jak w dużej mierze u Bułgarów, zrealizowana – ci ostatni definiują bowiem aktualnie (jak wspomniany Ganczew) transhistoryczne dążenia swego narodu już tylko „w głąb” (sferę ducha), a nie „wszerz” (ku nowym ziemiom). Przy okazji zaś przyjmują inny od macedońskiego model sześcioletnich „inicjatyw historycznych” – od Asparucha, przez bogomiłów, do Lewskiego (Ганчев, 1999, s. 81–85).

<sup>16</sup> Podobna terminologia występuje w tomach (Цветановић, 1997–2001).

<sup>17</sup> Pisano wręcz o „Macedonii Jugosłowian” indoktrynowanej bardziej historią i literaturą katolickich nawet współobywateli SFRJ, niż zapoznawanej z dorobkiem jej niejugosłowiańskich a bliskich kulturowo sąsiadów (toposami dawnych pieśni i łącznikami ze światem były przecież Sołuń, Carogród, a nawet Bliski Wschód). Uwagom o *jugolatrii* (oraz *serbolatrii* językowej, pozostałościach serbskich nazw miejscowych czy przejętej strukturze łączności i komunikacji) oraz wiecznym prawie do mitu Tity towarzyszy sukcesywna wymiana nowożytnych autorytetów na *stricte* rodzime.

<sup>18</sup> Epoka nowa, w której niezmiennie ważna jest dialektyczna zasada rewolucyjności (i samo to przebrzmiało już gdzie indziej pojęcie), właśnie w rewolucji narodowo-państwowej („pozytywnej Apokalipsie”) widzi tę samą dodatnio waloryzowaną sygnaturę, jaką romantycy

politycznego przypisuje się w takiej sytuacji absolutne wartości kultury, których poszukiwania rozpoczynają się od spuścizny antycznej (z wyjątkową nobilitacją działań archeologicznych), kontynuują w dziedzictwie średniowiecznym i ideosferze folkloru, by skoncentrować się na praktycznych aplikacjach tych wartości w wybranych aktach aktywności kulturalnej i spiskowej od drugiej połowy XIX stulecia – ujmowanej zresztą później nierzadko w kontekście frazeologii macedońskiego „niedokończonego odrodzenia”. Szczególna rola przypadła archeologii – badania wykopaliskowe przekroczyły już łączną liczbę 4500 stanowisk, w dużej mierze dokumentując istnienie w Macedonii kultur autochtonicznych od neolitu. W rekordowych latach ubiegłej dekady asygnowano na te badania powyżej 10 mln euro rocznie, dając zatrudnienie tysiącom osób, choć złośliwa prasa wytykała owym działaniom raczej kolekcjonerskie nastawienie, pisała o „bucefalizacji” czy „retrogardyzmie” w podejściu do całej tradycji antyku w środkach masowego przekazu i podkreślała wybór lokalizacji w regionach atrakcyjnych turystycznie. W celach propagandowych oryginały znalezisk wystawiono w 2005 roku na widok publiczny przed budynkiem rządu republiki, motywując to niedokończoną budową Muzeum Archeologicznego. Wykryto i zrekonstruowano wiele osiedli (na przykład neolityczne Tumba Madžari), w 2001 roku obok miejscowości Kokino zlokalizowano na wulkanicznej kulminacji pozostałości megalitycznego obserwatorium astronomicznego o wyjątkowej randze naukowej. Niecodzienne odkrycie celnie wpisało się w czas budowania kanonu kulturowej ciągłości, wbudowując się w łańcuch podobnych obiektów symbolicznych – jak pajońska Bylasora, zidentyfikowane w roku 2005 królewskie miasto Pelagonia nad wsią Bonče czy Plaošnik św. Klimenta w Ochrydzie. Najwcześniejsze formy monumentalnej architektury posłużyły za alegorię stabilności i ponadczasowości, zamykającą w ich kolistych kształtach również metaforę macedońskiej odwieczności. Nie brakuje też archeologicznych motywów w prozie ostatnich lat – jak w powieści Trajana Petrovskiego *Саркофагот на македонската земја*, której bohater-patriota rzeźbi w marmurowym bloku kopię tzw. Sarkofagu Aleksandra – grobowca dynastii Seleucydów. W 2008 roku Ministerstwo Kultury repu-

---

opatrywali epokową zmianę naczelnego prawodawcy ludu – opatrywaną przez nich mianem zwycięstwa nowych bogów nad starymi. *Nota bene*, towarzyszącej temu zmianie symboli narodowych sekundowało w obiegu popularnym zwiększone zainteresowanie motywami astronomiczno-astrologicznymi. Sama zaś idealizacja macedońskiej działalności terrorystycznej sięgającej korzeniami początku XX wieku – w większości bezskutecznej – wskazywać ma na celowość indywidualnych wysiłków w zmianie historycznego porządku rzeczy.

bliki zadecydowało zresztą o skopiowaniu na użytek krajowy tego zabytku z III wieku p.n.e., znajdującego się obecnie w Stambule. Filmuje się antyczne epepeje fabularne, a samą nieustającą gloryfikację Aleksandra kulturoznawcy porównują do funkcji mitu o Nibelungach. Jednocześnie dowartościowano jako idealny alternatywny wzorzec archaicznego przodka Pajonów (z ich „złotym stuleciem” w VI w. p.n.e.), budując tym samym brakujący łącznik w łańcuchu cywilizacji „czasu legend”. Zaczęto intensywniej doszukiwać się antycznych skamielin w tańcach czy w kroju strojów ludowych. Najdalej posunięto się w macedonizacji „praojców ludzkości” Pelazgów, prowadząc badania etno-etymologiczne ich paleobałkańskiego substratu językowego, przesadzającego o wyodrębnieniu na własnym terenie tożsamości pierwotnej ojczyzny wielu etnosów. Wnikliwie przebadano wiele znacznie późniejszych świadectw interferencji wpływów, przemianowując choćby terminologię czternastowiecznej architektury cerkiewnej, dotychczas określanej epitetami „powardarska” czy „serbsko-bizantyjska” (Бошковиќ, 2000, s. 57–58). Większość pogranicznych zjawisk dziewiętnastowiecznej kultury i literatury denominowanej uprzednio jako bułgarska zrewidowano pod kątem zakwestionowania uniwersalnych tendencji południowosłowiańskiego integralizmu. Interesującą egzemplifikację stanowi wreszcie ostatni na osi czasu obiekt kompensacji – niedojrzała tradycja mieszczańska, której pełniejszą analizę jako wielkiej nieobecnej w Macedonii przedstawił dopiero w 2011 roku T. Osmanli. Można by za tym autorem stwierdzić, że to jedna z najdrażliwszych w ostatnim dwudziestolecu kompensowanych kategorii – obecna bowiem jedynie dzięki prozachodniej emancypacji schyłkowej Turcji dziewiętnastowiecznej, pospiesznej urbanizacji okresu międzywojennego oraz fali wyjazdów inteligencji na Zachód w latach siedemdziesiątych. Jej perfidnie zacytowane materialne ślady dostrzega się w detalach patriotyczno-urbanistycznego projektu *nowej epoki brązu* „Skopje 2014” (opisanego już szeroko za granicą) – z jego *klasycystyczno-orientalnymi* sprzecznościami i *rokokowo-aleksandryjskim* eklektyzmem. Obiektem zdumiewającej tęsknoty niejednego współczesnego skopijczyka jest „убавината на кралско-царска Виена (...) кон која цел живот копнееш (...) сосе твоите дертови, кефови, чалгии, староградски елегии, сосе ората, чочеците, ракиите и мезињата” (Османли, 2011, s. 239–240). „Niedokończone odrodzenie” ma zatem i taki aspekt w sytuacji, gdy mówi się nawet nie tyle o braku świadomości mieszczańskiej (w istocie wątlej na tle sąsiednich narodów), co w ogóle miejskiej – długo nieosiągalnej dla społeczności wyrosłych z gleby morale pełnego nietolerancji, typowego dla aksjologii folkloru.



Tęskniących za zaginionym światem niezrealizowanych projektów auto-identyfikacyjnych ideologów nowego macedonizmu dwudziesty wiek wyposażył dodatkowo w nowoczesne narzędzia socjotechniki oraz ponowoczesną już nadwyżkę ambicji. Postawił jednak przed nimi niemal niewykonalne zadanie ocalenia motywacji dla kolektywnego bohaterstwa czy romantyzmu etnicznego samosądu nad otoczeniem w czasach neutralizujących już takie postawy na korzyść cywilizacyjnych afektów poprawnościowych. Całej ponowoczesnej dedramatyzacji życia przeciwstawiono ożywienie narodowego eposu i – zwłaszcza – ceremonialne odczucie odkupiania zbiorowych tragedii, wyznaczając im poczesne miejsce w uskrzydających nowych czasach. Pojawiająca się tuż po przełomie 1991 roku zewnętrzna oferta rządowego „pakietu wolności”, wraz z iluzyjnym magnesem mocnej rynkowej gospodarki o germańskim rodowodzie, została przyjęta z niedowierzaniem i typową dla kraju o późnym awansie obroną autostereotypu „bałkańskości”. Ośrodki pracy intelektualnej – zwłaszcza humanistycznej – stanęły wobec dylematu uczestniczenia w budowaniu zaplecza łagodnego początkowo państwowego etnonacjonalizmu lub skazania się na marginalizację. Z jednej strony największy krajowy uniwersytet stał się kuźnią kadr urzędniczych, z drugiej niezależna albańska uczelnia w Tetowie prócz piętna obcości językowo-wyznaniowej i finansowej zyskała miano parauniwersytetu. Miejsce heroizacji czynów II wojny światowej zajęła apoteoza bohaterów konfliktu z Albańczykami w 2002 roku, a w polityce wewnętrznej na nowo zagościł tradycyjny grzech główny bizantyjskiej administracji – nieuznawanie moralności publicznej. W pierwszym dziesięcioleciu niepodległego bytu dojrzewały poglądy jednego z głównych filozofów polityki i ideologów pojugosłowiańskiego porządku<sup>19</sup> Branislava Sarkanjaca, który sedno egzystencji „narodu podrzędnego” (walczącego o etnonim, język i własną historię) bytującego w bliskim naturze „stanie prepolitycznym” ujął syntetycznie w formule „narodu jako projektu” – wyrastającego po części z dawnego kolorytu kultury etnicznej i z prawa do dziejowej rekompensaty<sup>20</sup>. Bardzo dobrze – także w szczegółach – jego koncepcje wpisują się w diagnozy

<sup>19</sup> W ich gronie od początku znaczący głos należał do archeologów.

<sup>20</sup> Trzymając się postheglowskiej terminologii (związków między państwami „rozumnymi” i „cielesnymi”) skonstatował on, iż w radykalnie nowej epoce przynależność do „wymyślnego narodu” uzasadnia opór przeciw wiedzy totalitarnej (antyideologicznie nastawionymi naukami społecznymi Zachodu), ponieważ narzucana jest ona w aurze rzekomego cywilizowania i europeizacji, a towarzyszy promocji skandalu *fyromizmu* (od rządowej zewnętrznej nazwy RM – FYROM). Obnażył tym samym nacisk ośrodków mocy naukowo-technologicznej

Petera Sloterdijka na temat kluczowej w społeczeństwach Wschodu i Południa od końca XX wieku kategorii odwetu, wyrażanej przez „urazone cywilizacje” czy „kolektywy gniewu” w myśl założenia, iż „przeszłość nie ma racji”<sup>21</sup>. W kontekście aksjologicznym znajdzie się też miejsce dla opisu frustracji młodego pokolenia, niewahającego się odrzucić identyfikacji z państwem – pokoleniowej, ekonomicznej, instytucjonalnej, nawet geograficznej – w sytuacji „hipokryzji jako jedynego złudzenia więzi społecznej”. Choć z jednej strony potrafią oni piórami swoich eseistów nawet poetę proletariackiego Kočo Racina czytać na modłę postmodernistyczną, nowy narodowy epos, którego dotkliwy brak stwierdził jeszcze B. Ćuzel w 1971 roku (Ѓузел, 1971, s. 16), uważają dziś za niemożliwy do stworzenia w realiach rządów „kupieckiego nacjonalizmu szarych bizantyjskich eminencji” – utożsamiających nowe prawo z własnymi funkcjami i prywatnie równie obojętnych wobec socjalistycznego egalitaryzmu, jak i idei narodowej<sup>22</sup>.

#### 4.

Spojrzenie na ostatni z prezentowanych tu kontekstów – procesualny – przynosi garść obserwacji na temat mechanizmów dochodzenia do rekompensaty historycznej na kilku płaszczyznach egzystencji współczesnej, jak też kreowania scenariuszy, w których rewindykacje elementów przeszłości swymi rezultatami dosięgać mają czasów przyszłych, stanowiąc projekty upodmiotowienia narodu we wszystkich dziedzinach. Do pierwiastków kompensowanych należy w nowej epoce w pierwszym rzędzie *stricte* narodowy, zespalający dominantę etniczną wraz z religijną, lecz przy okazji również językową i terytorialną. Można powiedzieć, że według kryteriów wyrastającego z sentymentów narodowych tzw. nowego trybalizmu również w warunkach odrodzonej Macedonii rozwój budzących nieufność kultów pamięci wiąże się z „reinscenizacją” międzyetnicznych układów przeszłych.

---

i wojskowej, zasłaniających się podczas praktyk interwencyjnych parawanem poprawnościowego uniwersalizmu.

<sup>21</sup> Idące im w sukurs najnowsze zachodnie publikacje o „nowym początku” historii uwzględniają już roszczenia produktu owych czasów – „człowieka przegranego”, którego duma woła o rozładowanie gniewu na plecach wygranych w dobrobycie (Sloterdijk, 2011, s. 49, 50, 59).

<sup>22</sup> Por. na przykład cykl anarchizujących publikacji na łamach czasopisma „Маргина” (5/1996 czy 2/1997).

Choćby we współczesnej polityce historycznej wielką wagę nadaje się byłym relacjom z innymi krajami (Bakuła, 2011, s. 149). Wybiela się stosunki panujące wewnątrz osmańskiej Turcji i z nią samą, ale jednocześnie na mocy archaizacji całego własnego etnikum i manipulacji etnogenetycznych pretensje do spadkobierców Bazylego, Dušana i Symeona wcielają się w postrzeganie każdego ich kroku jako dowodu niezdrowej mitomanii. O ile narodowe mity Serbów pozostały bez pozytywnego czy negatywnego wpływu na tworzenie kanonu macedońskiego etnomitu, o tyle dyskusja z Hellenami praktycznie nie istnieje, przeradzając się w rywalizację o kwestie najdrobniejsze. Poza powszechnie znanymi kardynalnymi nieporozumieniami warte przytoczenia są też fakty rzadziej przywoływane: finansowana przez szwajcarskiego emigranta quasi-naukowa ekspedycja do doliny Hunza w Pakistanie z 2005 roku, będąca reakcją na powołanie tam do życia przez Greków centrum kulturalnego, a mająca tamtejszy dialekt zakwalifikować jako staromacedoński – po trzech latach królewską parę Hunza z honorami podejmowano w Skopje; nierozpowszechniony, drukowany łąciną elementarz do nauki języka macedońskiego wydany w Atenach w 1925 roku – za odszkodowanie otrzymane przed sądem w Strasbourgu reedytowany w Salonikach w roku 2006; konflikt z Grekami w Australii i Ameryce wokół flagi narodowej z dosłownym wyobrażeniem gwiazdy z Verginy (restylizowanej pod naciskiem w roku 1995); po roku 2008 – „wyścig nazewniczy”, przydzielający budowlom użyteczności publicznej nazwy patronalne antycznych bohaterów. Rozpowszechnione są prywatne fundacje ich pomników ze strony majątnych emigrantów, a edycje amatorskich prac historyczno-archeologicznych przybrały niespotykaną skalę (A. Markus, V. Tupurkovski, L. Slaveska i inni) – obok oficjalnej serii akademii nauk *Историја на културата на Македонија*. Zjawisko jest w pełni zrozumiałe, wzięwszy pod uwagę pogląd, iż poświeceniowy człowiek najpierw stracił cierpliwość i pokorę, a gdy dodatkowo po 1989 roku zawiodły go ostatecznie wszelkie scenariusze przyszłości, przeżyć musiał „regres do etnicznych inwencji historycznych” (Sloterdijk, 2011, s. 232). Dlatego też w kalendarium pierwszych lat nowej epoki niezależności tak wiele znalazło się tu nawiązań do zamknięcia „koła historii”<sup>23</sup>. Fakt jednostronnego – dość

<sup>23</sup> Manifest suwerenności państwowej w położonym w Serbii klasztorze św. Prohora Pćinskiego (1990), znanym jako ważny ośrodek integracyjny na styku międzykulturowym, ale i miejsce przełomowego posiedzenia macedońskiego zgromadzenia narodowego w 1944 roku (w rocznicę wybuchu powstania ilindenskiego); utworzenie Światowego Kongresu Macedończy-

nietypowego – ogłoszenia autokefaliczności macedońskiej Cerkwi dwadzieścia trzy lata przed proklamowaniem niepodległości państwowej również musiał doczekać się afirmacji przez władze republikańskie, by na przykład na szerszą skalę uruchomić procesy peregrynacji relikwii. I w tej dziedzinie przygotowanie „nowego początku” trwało na wszystkich frontach od dziesięcioleci – na przykład celowo sprowokowano konsternację Greków wystawą „Macedońskie ikony w Watykanie” już w 1986 roku. Gdy ostatecznie narodowy Kościół prawosławny wstąpił w międzynarodową rywalizację i sam doczekał się schizmy we własnym łonie, jego ideologiczne zaplecze było już ustanowione: współczesny teolog buduje je na podstawie protobizantyjskiego pierwiastka misterium, łacińskiego porządku organizacyjnego, żydowskich idei mesjanizmu i historyzmu oraz współprzenikania (*perihorisis*) boskiego uniwersalizmu Świętej Góry Athos i życia jej ziemskiej – nadwardarskiej – „provincji-córki” (Санџакоски, 1995, s. 75–76; Miodyński, 2002). Po raz kolejny więc w tle pobrzmiewa argument heglizmu – powiązania „ogólnej podstawy każdego narodu” z religią, choćby tylko w postaci doraźnie nałożonej religijnej maski. Podobne zadanie miała przed sobą historia literatury – i wywiązała się z niego skutecznie poprzez wyeksponowanie dzieł, w których przejawiał się *genius nationis*, zabiegi periodyzacyjne i uproszczenia terminologiczne („ciągłość nietypowa” zamiast nieciągłości) oraz użytkowe potraktowanie archikonwencji bizantyjskiej czy fenomenu pieśni ludowej. Symboliczną dla całego życia zbiorowego dominantę „opóźnienia” dzieł Macedończycy z Bułgarami, którzy jako dodatkowe dla siebie „syndromy historii” wyszczególnili „ofiara bohatera”, „ojca narodu” (motyw silny w islamie, słaby na Zachodzie) i „wielkiego przyjaciela” (na przykład Rosję) (Ганчев, 1999, s. 263–279).

Kolejną kompensowaną jakość – w ramach składnika historyczno-kulturowego – stanowi hiperboliczna apoteoza wybitnych jednostek. Jak we wszystkich krajach regionu, odgrywały one rolę szczególnie ważną, będąc Heglowskimi „namiętnymi wodzowskimi osobowościami” (Aleksander), ale też – jak u Nietzschego – filozofami czy świętymi. Ich wyprzedzającym epokę działaniom dane było ziścić się w czynach, do których zdaje się nie dorastać

---

ków w przygranicznej Gevgeliji (1990); założenie Towarzystwa Przyjaźni Macedońsko-Tureckiej (1994), wystawienie (2002) na fali milenijnych nastrojów „bizantyjsko-słowiańskiej” repliki pierwotnej świątyni św. Klimenta na wzgórzu Plaošnik w Ochrydzie, mającej – jak zaznaczyli inicjatorzy przedsięwzięcia – wcielić w materię „reminiscencję Klimentowego czasu i ducha we współczesnej semantyce” (Златанов, 2007, s. 143).

dzisiejsza zkonkretyzowana inteligencja, sama siebie określająca mianem „повредена” [urazona] – wychowana w „nadcierpliwym społeczeństwie” i prezentująca sposób bycia oparty na nieufności, transakcji i sztuczności roli (Гилевски, 2000). Udziałem niemałej jej części stało się – jak pisze Katica Kulačkova – projektowanie w „epickim popędzie” przeszłości wraz z konflikto- wym funkcjonowaniem w teraźniejszości zgodnie z „zasadą nieporozumienia” wobec wszystkiego, co nie jest urzędowym patriotyzmem (Кулаčkова, 1998, s. 241). Dość oryginalną próbą zapoczątkowania nowych ponadnarodowych obyczajów moralnych – również w sferze „alternatywnej przedsiębiorczości” – stała się sformułowana w późnych latach dziewięćdziesiątych – i znana w Serbii, Mołdawii czy Armenii – idea socjokulturowej federacji prowincji wschodniośródziemnomorskich, skupiającej prócz krajów bałkańskich wszystkie obszary związane z Konstantynopolem przed jego upadkiem i fundującej swe wartości na etyce wschodniochrześcijańskiej<sup>24</sup> (Заргарян, 1998). W przypadku Macedonii potencjalnego hegemonu czasu przyszłego dostrzega się wszak gdzie indziej – pisząc otwarcie o albańskiej filozofii honoru, która wspólnie z tureckim resentymentem otworzyć może drogę dla oskrzydlażącej reintegracji kraju z dawnym orientalnym imperium.

Scenariusze odzyskiwania i urzeczywistniania utraconych w powyższych sferach szans sprowadzają się z kolei do żmudnych operacji związanych z pamięcią: oczyszczają ją na płaszczyźnie przeszłej, fundują na teraźniejszej i ostatecznie wspólnie z całym zintegrowanym etnikum wyzwalają na przyszłej – zarządzając niejako procesem „tworzenia skarbu”, kanonu własności wyłącznej. To zbieranie świadectw odbywa się jakby w cieniu myśli św. Pawła o nowym świecie, który już robi sobie miejsce w starym, przy czym istotną funkcję pełni tu tradycja ustna, przekuwająca pamięć historyczną w mity. Wobec powszechnego niedowierzania profesjonalnym dziejopisarzom związanym z jugosłowiańską historiografią, do amatorskiej działalności badawczej w tej – prawie wyłącznie dotyczącej antyku – dziedzinie zwrócili się inżynierowie, prawnicy, lekarze czy dziennikarze, a niektórzy z nich (jak architekt Vasil Iljov, rozszyfrowujący inskrypcje na wyspie Lemnos) ogłosili

---

<sup>24</sup> Niewielkim odpryskiem tej utopijnej wizji stała się zaś popularyzacja (także w Czarogórze i innych mikropaństwach regionu) myśli Immanuela Wallersteina, uznającej obecny moment historyczny za zamknięcie cyklu amerykańskiej gospodarki kapitalistycznej i najważniejszą chwilę dla ekspansji narodowych programów ideologiczno-kulturalnych (Popović, 1995).

nawet wyniki rewolucyjnych osobistych odkryć. Równolegle toczy się promocja napisanych za granicą książek antyhelleńskich, jak zaprezentowanej w 2009 roku trylogii *Czarna Atena* profesora nowojorskiego uniwersytetu Martina Bernala, odmawiającego Grekom prawa do poczuwania się twórcami podstaw cywilizacji europejskiej. Gdy dziejopisarstwo wciąż ma kłopoty z ustanowieniem procesualnych zasad ciągłości tradycji, wyręcza je w tym beletrystyka, oferując współczesne hipoteksty, literackie apokryfy i glosy. Całe to bogactwo do niedawna rodziło się w realiach wydatnie scentralizowanej polityki kulturalnej. Jej rozwój przypadł już przy tym na czas, kiedy powoli w ponowoczesnej kulturze postrzeganie historii zaczęło odchodzić od pojęć i pisma, skupiając się głównie na jej zwizualizowanych wyobrażeniach – skąd wręcz ukuto termin *historiofotia*, odnoszący się do zubożonego „migawkowania” przeszłości (Szulakiewicz, 2011, s. 211).

Opisanym zabiegom stosowanym w życiu publicznym wiernie towarzyszy etnocentryczna reinterpretacja metodologii humanistycznych w nauce, owocująca licznymi oryginalnymi konstruktami intelektualnymi w trakcie separowania i przywracania zaanektowanych z założenia przez czynniki obce dóbr narodowej myśli i czynu. W tej dziedzinie do dziś najbardziej charakterystyczne są ustalenia, jakie zawarł w książce *Македонски катахрезис* (2001) wspomniany Branislav Sarkanjac. Otóż założył on, że wobec rozerwania dawnych więzów naukowych w humanistyce ze środowiskiem wschodnioeuropejskim i uruchomieniem mechanizmów przyswajania przez macedońskiego biorcę „wiedzy transplantowanej” z szeroko rozumianych kręgów zachodniego liberalizmu należy odwołać się do pewnego metodologicznego wytrychu. Przywołując fakty z jugosłowiańskiej przeszłości, w której sprawnie funkcjonowało chorwackie i serbskie pośrednictwo teoretyczne i tłumaczeniowe, wskazał na nową w niepodległym państwie płaszczyznę dialogu w ramach „nauki nomadycznej”, walczącej o prawo do dialogu. Rzecz sprowadzałaby się do zawładnięcia cudzymi narzędziami intelektualnymi w celu wybiórczego ich przetransformowania i wykorzystania dla swych potrzeb, co określa się mianem katachretycznego przyswojenia teorii (z gr. *katachraomai* – ‘nadużywać’). Wyeliminowałyby to ryzyko potrzebnego, lecz dosłownego kopiowania dyskursów zachodnich, a za to zwrot na przykład ku hermeneutykom byłego świata kolonialnego, w którym właśnie żądania wobec świata wyższego – okcydentalnego – koncentrowałyby się wokół problemów suwerenności państwa, narodu, kultury. W takim układzie człowiek „rozumu lokalnego”, stosujący typ „macedońskiej katachrezy”, mógłby konstruować naukowy język

swej filozofii z wykorzystaniem tłumaczeń obcych terminów choćby w ciągu „greka – staro-cerkiewno-słowiański”, a następnie odnajdywać je w kolejnych matrycach „łacina – niemiecki – rosyjski – serbski/chorwacki – macedoński” – czyli od nowa i w nowym porządku odkrywać ich derywaty (tworzyć własny język z obcych). W ten sam sposób postępowałby przyswajając od zera cudzą myśl z zastosowaniem katachretycznych interpretacji – Lyotarda, Todorova, Benjamina, Machiavellego czy Derridy, według aktualnego zapotrzebowania i selektywnie. Czując się przedstawicielem cywilizacji podporządkowanej, komentator taki byłby uprawniony do improwizacji – kreowania narodowego mitu swego kraju w kulturze, historiografii i oświacie, by kiedyś równie bezkarnie móc z niego zrezygnować. Pomóc ma mu w tym „brachiacja” – przrzucanie się z metodologii na metodologię, by poznać od podszewki teoretyczne pisma i mentalność wszystkich swych wyniosłych, wielowiekowych hegemonów. Rozwiązanie to umożliwiłoby naprędce nadanie znaków orientacyjnych gatunkowo całkiem nowej rzeczywistości, w jakiej znalazły się wyposażone ledwie w chaotyczne instrumenty jej opisu ulotne „nowe demokracje”. Mogliby ich ideolodzy w tym celu uciec się w równym stopniu do przytaczania poglądów za kilkoma pośrednikami, korzystania z upodmiotowionych opinii internetowych czy kompilowania opinii kilku autorów, ale też – co istotne – do użycia siły, skoro europejski „nadczłowiek polityczny” niesprawiedliwie uznałby ich za barbarzyńców (Саркаџац, 2001, s. 26–54). Taka pointa może najdobitniej oddaje dynamiczne i rekompensacyjne nastawienie tych wyemancypowanych podmiotów w sferze polityki i kultury, dla których początek nowego czasu oznacza w równym stopniu asymilację bardzo wielu dawnych „niedokończonych początków” – pozbawionych możliwości dotrwania do apogeum dojrzałości wyłącznie z winy warunków zewnętrznych.

## BIBLIOGRAFIA

- Adam, B. (2010). *Czas*. Tłum. M. Dera. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bakuła, B. (2011). *Studia postkolonialne w Europie Środkowej oraz Wschodniej 1989–2009*. W: R. Nycz (Red.), *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze* (s. 137–165). Kraków: Universitas.
- Benjamin, W. (1972). *Geschichtsphilosophische Thesen*. W: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* (T. I. 2, s. 693–703). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Biti, V. (1994). *Upletanje nerečenog. Književnost / povijest / teorija*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Bora, T. (1995). Turkish National Identity. Turkish Nationalism and the Balkan problem. W: G. Özdoğan & K. Saybaşılı (Red.), *Balkans. A Mirror of the New International Order* (s. 101–120). Istanbul: Eren.
- Dilthey, W. (2004). *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Husserl, E. (1989). *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: PWN.
- Kamberović, H. (Red.). (2003). *Historijski mitovi na Balkanu*. Sarajevo: Institut za istoriju.
- Kołakowski, L. (1990). *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica.
- Koneczny, F. (2007). *Cywilizacja bizantyńska*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”.
- Koselleck, R. (2012). *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Tłum. K. Krzemieniowa & J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris: Éditions Grasset.
- Mead, G. (1980). *The Philosophy of the Present*. Chicago: Open Court.
- Miodyński, L. (2002). Czynniki religijny w przekształcaniu macedońskiego stereotypu etnicznego. W: L. Suchanek (Red.), *Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian. Prace Komisji Kultury Słowian PAU* (T. 2, s. 71–92). Kraków: PAU.
- Naumow, A. (1999). Współczesna rekonstrukcja macedońskiego procesu historycznego i literackiego. W: J. Kornhauser (Red.), *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku* (s. 57–69). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Popović, M. (1995). *Ritam sveta. Škola svetskog sistema Imanuela Wallersteina*. Podgorica: Centar za izdavačku djelatnost.
- Rzepka, J. (2013). Macedonian ethnicity in Antiquity. W: J. Sujecka (Red.), *Macedonia: Land, Region, Borderland* (s. 19–67). Warszawa: DiG.
- Schutz, A. (1971). *The Problem of Social Reality, Collected Papers* (T. 1). The Hague: Springer Netherlands.
- Sloterdijk, P. (2011). *Gniew i czas*. Tłum. A. Żychliński. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Szulakiewicz, M. (2011). *Czas i to, co ludzkie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Бошковиќ, Ѓ. (2000). Средновековната архитектура во Македонија. W: Г. Старделов (Red.), *Архитектурата на почвата на Македонија* (s. 45–58). Скопје: МАНУ.
- Бошковски, Ј. (1998). *Атлантида Вистинската и Македонија*. Скопје: Нов свет.
- Ганчев, П. (1999). *Към философията на българската история*. Варна: ВСУ „Черноризец Храбър”.
- Гелевски, Н. (2003). Отворена историја. *Маргина*, 61, 7.
- Георгиевски, Љ. (2001). *Речник на предрасуди*. Скопје: Матица македонска.
- Гилевски, П. (2000). *Повредена интелигенција*. Скопје: Наше дело.
- Глигоров, К. (1992). Афирмација на зборот и неговата одговорност. *Современост*, (1–4), 18–24.
- Ѓузел, Б. (1971). *Епското на гласање. Историјата како маштеа*. Скопје: Мисла.
- Друговац, М. (1990). *Кон македонската книжевна синтеза*. Скопје: Македонска книга.



- Заргарян, Р. (1998). Геополитика восточносредиземноморской цивилизации. W: С. Терзић (Red.), *Сусрет или сукоб цивилизација на Балкану* (s. 533–550). Београд: САНУ. Историјски институт.
- Златанов, М. (2007). *Светинаумовиот универзитет како парадигма (методолошки корелации меѓу духовното и секуларното образование), Вавилон и Ерусалим*. Скопје: Три.
- Колар-Панова, Д. (1997). Македонскиот „Беверли хилс”. *Културен живот*, (2), 32–39.
- Кулавкова, К. (1992). Атипичниот континуитет на македонската книжевна историја. W: К. Кулавкова *Копнеж по систем* (s. 349–358). Скопје: Македонска книга.
- Кулавкова, К. (1998). Припадноста на македонската книжевност на т.н. медитеранска културна сфера. W: М. Ѓурчинов (Red.), *Македонската литература и култура во контекстот на медитеранската културна сфера* (s. 237–258). Скопје: МАНУ.
- Османли, Т. (2011). *Граѓански простор*. Скопје: Блесок.
- Санџаоски, С. (1995). Прологомена за истражувањето на православната византиско-словенска култура на Македонија. W: Г. Старделов (Red.), *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија* (s. 78–79). Скопје: МАНУ.
- Санџаоски, С. (2003). *Историјата како иконостас – христијанството во Македонија*. Скопје: Книготека Икона.
- Саркањац, Б. (2001). *Македонски катахрезис*. Скопје: Мрежа за локални и субалтерни херменевтики.
- Симеуновиќ, Д. (1998). Насилје и сакралност као важне особине нових националних држава на Балкану. W: С. Терзић (Red.), *Сусрет или сукоб цивилизација на Балкану* (s. 583–589). Београд: САНУ. Историјски институт.
- Станоевски, Ц. (1995). Извесни размисли како предодница. W: Г. Старделов (Red.), *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија* (s. 317–327). Скопје: МАНУ.
- Старделов, Г. (1993). *Антеј ја допира земјата*. Скопје: Мисла.
- Старделов, Г. (1995). Проникнувањето на цивилизациите на почвата на Македонија. W: Г. Старделов (Red.), *Цивилизации на почвата на Македонија* (s. 5–10). Скопје: МАНУ.
- Старделов, Г. (2004). *Балканска естетика една друга естетика*. Скопје: МАНУ.
- Степић, М. (2001). *У вртлогу балканизације*. Београд: Службени лист СРЈ.
- Темков, К. (1995). Филозофските идеи во Македонија. W: Г. Старделов (Red.), *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија* (s. 217–220). Скопје: МАНУ.
- Тодоровски, Г. (1979). Стилската формација кај Македонците во XIX и XX век (Прилог кон периодизацијата на новата македонска книжевност). W: Г. Тодоровски, *Маѓепсан мегдан* (s. 519–530). Скопје: Култура.
- Цветановиќ, В. (Red.). (1997–2001). *Књижевност старе и јужне Србије до Другог светског рата*. Београд: Ин-т за књижевност и уметност.

## BIBLIOGRAPHY

## (TRANSLITERATION)

- Adam, B. (2010). *Czas*. Trans. M. Dera. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bakuła, B. (2011). Studia postkolonialne w Europie Środkowej oraz Wschodniej 1989–2009. In: R. Nycz (Ed.), *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze* (p. 137–165). Kraków: Universitas.
- Benjamin, W. (1972). *Geschichtsphilosophische Thesen*. In: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* (Vol. I. 2., p. 693–703). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Biti, V. (1994). *Upletanje nerečenog. Književnost / povijest / teorija*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Bora, T. (1995). Turkish National Identity. Turkish Nationalism and the Balkan problem. In: G. Özdoğan & K. Saybaşı (Eds.), *Balkans. A Mirror of the New International Order* (p. 101–120). Istanbul: Eren.
- Bošković, Ć. (2000). Srednovekovnata arhitektura vo Makedonija. In: G. Stardelov (Ed.), *Arhitekturata na počvata na Makedonija* (p. 45–58). Skopje: MANU.
- Boškovski, J. (1998). *Atlantida Vistinskata i Makedonija*. Skopje: Nov svet.
- Cvetanović, V. (Ed.). (1997–2001). *Književnost stare i južne Srbije do Drugog svetskog rata*. Beograd: In-t za književnost i umetnost.
- Dilthey, W. (2004). *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*. Trans. E. Paczkowska-Łagowska. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Drugovac, M. (1990). *Kon makedonskata kniževna sinteza*. Skopje: Makedonska kniga.
- Ganchev, P. (1999). *Kum filozofijata na bułgarskata istoriia*. Varna: VSU „Chernorizets Khrabur”.
- Gelevski, N. (2003). *Otvorena istorija. Margina*, 61, 7.
- Georgievski, L. (2001). *Rečnik na predrasudi*. Skopje: Matica makedonska.
- Gilevski, P. (2000). *Povredena inteligencija*. Skopje: Naše delo.
- Gligorov, K. (1992). *Afirmacija na zborot i negovata odgovornost. Sovremenost*, (1–4), 18–24.
- Āuzel, B. (1971). *Epskoto na glasanje. Istorijata kako maštea*. Skopje: Misl.
- Husserl, E. (1989). *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Trans. J. Sidorek. Warszawa: PWN.
- Kamberović, H. (Ed.). (2003). *Historijski mitovi na Balkanu*. Sarajevo: Institut za istoriju.
- Kolar-Panova, D. (1997). *Makedonskiot „Beverli hils”*. *Kulturen život*, (2), 32–39.
- Kořakowski, L. (1990). *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica.
- Koneczny, F. (2007). *Cywilizacja bizantyńska*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”.
- Koselleck, R. (2012). *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Trans. K. Krzemieniowa & J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Āulavkova, K. (1992). *Atipičniot kontinuitet na makedonskata kniževna istorija*. In: K. Āulavkova, *Kopnež po sistem* (p. 349–358). Skopje: Makedonska kniga.
- Āulavkova, K. (1998). *Pripadnosta na makedonskata kniževnost na t.n. mediteranska kulturna sfera*. In: M. Āurčinov (Ed.), *Makedonskata literatura i kultura vo kontekstot na mediteranskata kulturna sfera* (p. 237–258). Skopje: MANU.

- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris: Éditions Grasset.
- Mead, G. (1980). *The Philosophy of the Present*. Chicago: Open Court.
- Miodyński, L. (2002). Czynniki religijny w przekształcaniu macedońskiego stereotypu etnicznego. In: L. Suchanek (Ed.), *Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian. Prace Komisji Kultury Słowian PAU* (Vol. 2, p. 71–92). Kraków: PAU.
- Naumow, A. (1999). Współczesna rekonstrukcja macedońskiego procesu historycznego i literackiego. In: J. Kornhauser (Ed.), *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku* (p. 57–69). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Osmanli, T. (2011). *Građanski prostor*. Skopje: Blesok.
- Popović, M. (1995). *Ritam sveta. Škola svetskog sistema Imanuela Wallersteina*. Podgorica: Centar za izdavačku djelatnost.
- Rzepka, J. (2013). Macedonian ethnicity in Antiquity. In: J. Sujecka (Ed.), *Macedonia: Land, Region, Borderland* (p. 19–67). Warszawa: DiG.
- Sandžakoski, S. (1995). Prolegomena za istraživanje na pravoslavna vizantisko-slovenska kultura na Makedonija. In: G. Stardelov (Ed.), *Sodržinski i metodološki prašanja vo istraživanje na istorijata na kulturata na Makedonija* (p. 78–79). Skopje: MANU.
- Sandžakoski, S. (2003). *Istorijata kako ikonostas – hristijanstvo vo Makedonija*. Skopje: Knigoteka Ikona.
- Sarkanjac, B. (2001). *Makedonski katahrezis*. Skopje: Mreža za lokalni i subalterni hermenevtiki.
- Schutz, A. (1971). *The Problem of Social Reality, Collected Papers* (Vol. 1). The Hague: Springer Netherlands.
- Simeunović, D. (1998). Nasilje i sakralnost kao važne osobine novih nacionalnih država na Balkanu. In: S. Terzić (Ed.), *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* (p. 583–589). Beograd: SANU. Istorijski institut.
- Sloterdijk, P. (2011). *Gniew i czas*. Trans. A. Żychliński. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Stanoevski, C. (1995). Izvesni razmisli kako predodnica. In: G. Stardelov (Ed.), *Sodržinski i metodološki prašanja vo istraživanje na istorijata na kulturata na Makedonija* (p. 317–327). Skopje: MANU.
- Stardelov, G. (1993). *Antej ja dopira zemjata*. Skopje: Misl.
- Stardelov, G. (1995). Proniknuvanje na civilizacii na počvata na Makedonija. In: G. Stardelov (Ed.), *Civilizacii na počvata na Makedonija* (p. 5–10). Skopje: MANU.
- Stardelov, G. (2004). *Balkanska estetika edna druga estetika*. Skopje: MANU.
- Stepić, M. (2001). *U vrtilogu balkanizacije*. Beograd: Službeni list SRJ.
- Szulakiewicz, M. (2011). *Czas i to, co ludzkie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Temkov, K. (1995). Filozofskite idei vo Makedonija. In: G. Stardelov (Ed.), *Sodržinski i metodološki prašanja vo istraživanje na istorijata na kulturata na Makedonija* (p. 217–220). Skopje: MAHY.
- Todorovski, G. (1979). Stilskata formacija kaj Makedonците vo XIX i XX vek (Prilog kon periodizacijata na novata makedonska kniževnost). In: G. Todorovski, *Mağepsan megdan* (p. 519–530). Skopje: Kultura.
- Zargarian, R. (1998). Geopolitika vostochnosredizemnomorskoj tsivilizatsii. In: S. Terzić (Ed.), *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* (p. 533–550). Beograd: SANU. Istorijski institut.
- Zlatanov, M. (2007). *Svetinaumoviot univerzitet kako paradigma (metodološki korelacii među duhovnoto i sekularnoto obrazovanie), Vavilon i Erusalim*. Skopje: Tri.

## „Nowa epoka” jako kategoria kompensacyjna. Metodologiczne wyzwania opisu a casus dwudziestowiecznej Macedonii

W artykule przedstawia się funkcje i możliwe sposoby opisu macedońskich wizji historyzoficznych i kulturowych wyrosłych na gruncie politycznego przełomu 1991 roku – ujęte na tle przemian kolektywnej świadomości w XX wieku. Problemy metodologii badań oraz tożsamości idei nowego początku (i jej części składowych) ukazane są w czterech kontekstach: genetycznym, ontologicznym, aksjologicznym i procesualnym. W ramach pierwszego z nich zwraca się uwagę na takie zagadnienia jak retrospektywna orientacja temporalna, asymilacja przeszłości, „synchronia historii” i odbicia prototypów, nowa konceptualna sieć rekonstruowanych znaczeń, selekcja związków przyczynowych. Drugi kontekst odnosi się do celowościowo-zbawczego wyobrażenia czasu, dominacji „historii strukturalnej”, twórczego zastosowania dawnych – głównie romantycznych – kategorii historyzoficznych: moralnej predestynacji narodu (Hegel), kryzysu jako czynnika zmiany (Burckhardt), podrzędności kategorii historii wobec wolności w następstwie epok (Fichte), przełomu powstrzymującego proces rozkładu (*corso – ricorso – Vico*), znaczenia periodyzacji i cesur. W trzecim kontekście zawierają się między innymi następujące problemy: więź pochodzenia a roszczenie nowości i wyzwolenia, „korekta niespełnienia” przeszłości, „pozytywna apokalipsa” permanentnej rewolucji narodowej, heroizacja codzienności, polityzacja kultury i interpretacja związku „natura – duch”, reinterpretacja tradycji: antyk (sfera archeologii), średniowieczne, folklor, powstania i odrodzenie narodowe; romantyzm ofiary i samosądu a ponowoczesna neutralizacja heroizmu, nowy epos i tragedia. Na ostatni kontekst składa się omówienie zespołu samych pierwiastków społecznie kompensowanych: (a) narodowego (z czterema wyznacznikami), (b) polityczno-państwowego (instytucjonalnego), (c) historyczno-kulturowego (identyfikacyjno-imagologicznego), (d) materialno-ekonomicznego (pragmatycznego). Obecne są w nim także różne scenariusze rewindykacji tych pierwiastków: oczyszczenie pamięci – w przeszłości, fundacja pamięci – w teraźniejszości, i wyzwolenie pamięci – w przyszłości. Ich obraz uzupełnia krótkie przedstawienie schematów kanonizacji dziedzictwa i etnocentrycznego przewartościowania metodologii humanistycznych w macedońskiej nauce po 1991 roku.

**Słowa kluczowe:** Macedonia; przełom historyczny; instrumentalizacja kultury; metodologia opisu; obrazy czasu

## **“The New Epoch” as a Compensating Category. Methodological Challenges of Description and the Case of Twentieth-Century Macedonia**

This article depicts the functions and possible means of describing Macedonian historiosophic and cultural visions stemming from the political transformations of 1991. These are presented against the backdrop of changes in collective consciousness in the 20<sup>th</sup> century. Issues of research methodology and the identity of the new beginning idea (and its components) in four contexts (genetic, ontological, axiological and processual) are depicted. Within the first of these, attention is drawn to the problems of retrospective temporal orientation, assimilation of the past, “synchrony of history” and reflection of prototypes, a new conceptual network of reconstructed meanings, and selection of causalities. The second context relates to the deliberate-beneficent idea of time, the domination of “structural history”, the constructive application of previous – mainly romantic – historiosophic categories: a nation’s moral predestination (Hegel), crisis as a factor of change (Burckhardt), subordination of the category of history towards freedom in the succession of epochs (Fichte), breakthrough as a stopping of the process of decay (corso – ricorso – Vico), and the importance of periodisation and turning points. The third context includes the following items: the bond of descent towards a claim of newness and liberation, “correcting the lack of fulfilment” of the past, the “positive Apocalypse” of perpetual national revolution, the heroisation of everyday life, the politisation of culture and re-interpretation of tradition: antiquity (the sphere of archaeology), the Middle Ages, folklore, revolts and national renaissance; and the romanticism of sacrifice and lynching in the light of a postmodern neutralisation of heroism. The fourth context consists of socially-compensated elements themselves: a) national (with four indications), state-political (institutional), c) historical-cultural (identifying-imagological), and d) material-economic (pragmatic). The various scenarios for restoring their memory are also present in this part: cleansing in the past, establishment in the present and liberation in the future. Their image is made complete by a short presentation of heritage canonisation patterns and ethnocentric re-evaluation of methodologies in the Macedonian humanities after 1991.

**Keywords:** Macedonia; historical breakthrough; instrumentalisation of culture; description methodology; time images

## Notka o autorze

**Lech Miodyński** – literaturoznawca, komparatysta, profesor zwyczajny, dyrektor Instytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego i kierownik Zakładu Sławistyki Kulturoznawczej. Prowadzi badania w zakresie historii literatury macedońskiej, serbskiej i chorwackiej, zajmuje się teorią procesu historycznoliterackiego, związkami między literaturą, kulturą, religią i polityką w kontekście problemów geokulturowych – w szczególności transformacji bałkańskich tradycji lokalnych i relacji wewnątrzsłowiańskich. Zasiada m.in. w Komisji Kultury Słowian PAU w Krakowie, Sekcji Bałkanistycznej KS PAN w Warszawie, Komisji Badań Porównawczych nad Literaturami Słowiańskimi przy MKS oraz jest członkiem Prezydium Komitetu Słowianoznawstwa PAN. Opublikował ponad sto artykułów i rozpraw w czasopiśmie o zasięgu międzynarodowym w kraju i zagranicą. Redaktor i współredaktor prac zbiorowych, np. *Cywilizacja – przestrzeń – tekst. Słowiańska topografia kulturowa w języku i literaturze* (2005), *Żeglarze pamięci. Antologia współczesnej literatury macedońskiej* (2009), autor opublikowanego w Macedonii i w Polsce studium *Priroda – intelekt – kultura. Prašanja na poetskoto tvoreštvo na Bogomil G’uzel* (Skopje 1999), *Bogomil G’uzel: poetycki dialog z naturą i kulturą* (1999) oraz monografii *Powroty znaczeń. Aktualizacje tradycji kulturowych w literaturze macedońskiej po 1945 roku* (1999), *Symbole miejsca w kulturze i literaturze macedońskiej* (Katowice 2011).